ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ
&
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
ΑΘΗΝΩΝ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

ΔΕΛΤΙΟΝ

ΤΗΣ

ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

ΤΟΜΟΣ ΜΒ΄ (42)
(2010-2012)

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
1909 – 2009
100 ΧΡΟΝΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ, 11 - 13 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009

*

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΗΜΕΡΙΔΑΣ
«Η ΕΡΕΥΝΑ ΤΩΝ ΛΑΪΚΩΝ ΔΙΗΓΗΣΕΩΝ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΔΙΕΘΝΗ ΧΩΡΟ»

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:
ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ – ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΖΑΣ

ΑΘΗΝΑ 2013

HELLENIC FOLKLORE SOCIETY
&
SECTION FOR BYZANTINE LANGUAGE AND LITERATURE AND FOLKLORE,
DEPARTMENT OF PHILOLOGY,
NATIONAL AND KAPODISTRIAN UNIVERSITY OF ATHENS

LAOGRAPHIA

BULLETIN

OF THE

HELLENIC FOLKLORE SOCIETY

VOLUME MB΄ (42)
(2010-2012)

PROCEEDINGS OF THE PANHELLENIC CONFERENCE
1909 – 2009
"100 YEARS OF GREEK FOLKLORE"
UNIVERSITY OF ATHENS, 11 – 13 MARCH, 2009

*

PROCEEDINGS OF THE ONE-DAY CONFERENCE
«RESEARCH ON FOLK NARRATIVE IN GREECE AND ABROAD»

EDITORS:
MINAS AL. ALEXIADIS – GEORGIOS KOUZAS

ATHENS 2013

Ο 42ος τόμος της «Λαογραφίας»
τυπώθηκε με χορηγία
του Ιδρύματος
Κώστα και Ελένης Ουράνη

ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ

Πρόεδρος:	Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ
Α΄ Αντιπρόεδρος:	Β. ΠΟΥΧΝΕΡ
Β΄ Αντιπρόεδρος:	ΑΙΚ. ΠΟΛΥΜΕΡΟΥ - ΚΑΜΗΛΑΚΗ
Γεν. Γραμματέας:	ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ
Ειδικός Γραμματέας:	Γ. Ν. ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ
Ταμίας:	Μ. Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ
Μέλη:	ΕΥΑΓΓ. ΑΥΔΙΚΟΣ
	ΑΡ. ΔΟΥΛΑΒΕΡΑΣ
	ΑΝ. ΛΥΔΑΚΗ
	ΔΙΟΝ. ΜΟΥΣΜΟΥΤΗΣ
	Μ. Γ. ΣΕΡΓΗΣ
	ΑΛ. ΦΛΩΡΑΚΗΣ

MANAGING COMMITTEE

President:	M. G. MERAKLIS
First Vice President:	W. PUCHNER
Second Vice President:	AIK. POLYMEROU-KAMILAKI
General Secretary:	MINAS AL. ALEXIADIS
Special Secretary:	G. N. AIKATERINIDIS
Tresurer:	M. G. VARVOUNIS
Members:	E. AVDIKOS
	A. DOULAVERAS
	ANNA LYDAKI
	D. MOUSMOUTIS
	M. G. SERGIS
	A. FLORAKIS

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Ο Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών και η Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία οργάνωσαν από κοινού, το 2009, το Πανελλήνιο Συνέδριο 100 ΧΡΟΝΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (1909-2009).

Το, κατά κοινή ομολογία, επιτυχημένο αυτό συνέδριο, με το οποίο τιμήθηκαν τόσο τα 100 χρόνια από την ίδρυση της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας όσο και τα 100 χρόνια πανεπιστημιακής Λαογραφίας στην Ελλάδα (ο Πολίτης, ήδη από το ακαδημαϊκό έτος 1907-1908, εδίδασκε και μαθήματα Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών) έγινε στο Κεντρικό Κτήριο του Πανεπιστημίου Αθηνών (Αμφιθέατρο «Ιωάννης Δρακόπουλος»), από τις 11 έως 13 Μαρτίου 2009.

Στο Συνέδριο έλαβαν μέρος καθηγητές από τα Πανεπιστήμια Αθηνών, Ιωαννίνων, Θράκης, Αιγαίου, Πελοποννήσου, Δυτικής Μακεδονίας, ερευνητές από το Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, ειδικοί ερευνητές, υποψήφιοι διδάκτορες και άλλοι επιστήμονες.

Το Συνέδριο, που ήταν υπό την αιγίδα του Υπουργείου Παιδείας και του Πανεπιστημίου Αθηνών, παρακολούθησαν και απηύθυναν Χαιρετισμούς ο αντιπρύτανης κ. Ιωάννης Καράκωστας, η κοσμήτωρ της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών κ. Μαρίκα Θωμαδάκη, ο πρόεδρος του Τμήματος Φιλολογίας του Πανεπιστημίου Αθηνών κ. Ανδρέας Βοσκός και ο διευθυντής του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας κ. Αθανάσιος Μαρκόπουλος. Τις εργασίες του συνεδρίου παρακολούθησαν λαογράφοι, ιστορικοί, φιλόλογοι, κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι, επιστήμονες άλλων κλάδων, δημοσιογράφοι, προπτυχιακοί και μεταπτυχιακοί φοιτητές και πολλοί ενδιαφερόμενοι. Την έναρξη των εργασιών του Συνεδρίου κήρυξε ο αντιπρύτανης κ. Ιωάννης Καράκωστας.

Ο μετά χείρας ογκώδης τόμος περιλαμβάνει τις επιστημονικές ανακοινώσεις 27 καθηγητών Πανεπιστημίου[1], 6 ερευνητών και 14 άλλων επιστημόνων.

---

1. Δεν δημοσιεύονται στον παρόντα τόμο τα κείμενα των συνέδρων Τ. Κόλια, Αντ. Παναγιώτου, Αικατερίνης Πολυμέρου-Καμηλάκη και Κωνσταντίνας Μπάδα, επειδή δεν παραδόθηκαν στην εκδοτική επιτροπή.

*Εκδίδεται με χορηγία του Ιδρύματος «**Κώστα και Ελένης Ουράνη**», που πάντοτε συμπαρίσταται και συνδράμει την Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία στο έργο της.*

Οι ανακοινώσεις –στην τελική τους μορφή, όπως παρεδόθησαν στους επιμελητές– δημοσιεύονται με αλφαβητική σειρά. Το όλο πλαίσιο θεμάτων μας παραδίδει ένα πανόραμα των παλαιότερων, αλλά και των σύγχρονων λαογραφικών κατευθύνσεων. Συγκεκριμένα οι δύο πρώτες συνεδρίες περιελάμβαναν ιστορικά, θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας, η τρίτη και η τέταρτη αναφέρονταν σε όψεις του σύγχρονου λαϊκού πολιτισμού, η πέμπτη συνεδρία ήταν αφιερωμένη στη Λαογραφία και τη διδασκαλία της σε Πανεπιστημιακά Ιδρύματα και στη Μέση Εκπαίδευση, η έκτη περιελάμβανε θέματα Φιλολογικής Λαογραφίας, ενώ η έβδομη και η όγδοη αναφέρονταν κυρίως σε θέματα λαϊκής τέχνης και υλικού πολιτισμού γενικότερα.

Επίσης κρίθηκε σκόπιμο σε Παράρτημα του παρόντος τόμου να συμπεριληφθούν και οι ανακοινώσεις της Ετήσιας Επιστημονικής Εκδήλωσης της Εταιρείας, στις 23 Νοεμβρίου 2009, στην Αίθουσα Διαλέξεων του Μουσείου Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, που ήταν αφιερωμένη στις αφηγήσεις με αφορμή το Διεθνές Συνέδριο Αφηγήσεων, που έγινε στην Αθήνα το 2009, και συνδιοργάνωσαν το Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών και η Διεθνής Εταιρεία Λαϊκής Αφηγηματολογικής Έρευνας.

Εκφράζουμε θερμές ευχαριστίες προς το Δ.Σ. της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, που μας ανέθεσε την επιμέλεια των Πρακτικών του Συνεδρίου, σε όλους τους συναδέλφους του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών για τη συμμετοχή και την ηθική συμπαράσταση, το Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων για την οικονομική συμβολή του, τον κ. Andrew Farrington και την κ. Βασιλική Χρυσανθοπούλου για την εθελοντική προσφορά της μετάφρασης των περιλήψεων του τόμου στην αγγλική γλώσσα, την εκδότρια Μίνα Καρδαμίτσα για τη γραφική ύλη και την επιμέλεια του Φακέλου του Συνεδρίου, καθώς και τον τυπογράφο Στέλιο Τσαπέπα για την εκτύπωση των προγραμμάτων και την άψογη τυπογραφική εμφάνιση του τόμου.

Αθήνα, Ιανουάριος 2013

Οι επιμελητές εκδόσεως

ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ
ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΖΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ
ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ
ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ
ΑΘΗΝΩΝ
&
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΤΑΙΡΕΙΑ

ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ
100 ΧΡΟΝΙΑ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ
1909 – 2009

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ, 11-13 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
(Αμφιθέατρο «Ιωάννης Δρακόπουλος»)

ΑΘΗΝΑ 2009

Επιμέλεια Προγράμματος:
ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ - ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΖΑΣ - ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ Δ. ΠΕΡΠΑΤΑΡΗ

ΟΡΓΑΝΩΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Πρόεδρος: ΜΙΧΑΗΛ Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, Ομότιμος Καθηγητής Λαογραφίας των Πανεπιστημίων Αθηνών και Ιωαννίνων — Πρόεδρος της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας

Αντιπρόεδρος: ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, Καθηγητής — Διευθυντής του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας — Πρόεδρος του Τμήματος Τουρκικών και Ασιατικών Σπουδών της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών

Γενικός Γραμματέας: ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, Καθηγητής Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών και Γενικός Γραμματέας της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας

Ταμίας: ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΣ, Λέκτορας Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών

Μέλη: ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΟΛΕΜΗΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών

ΑΝΤΩΝΙΟΣ Δ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ, Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΙΔΗΣ, τ. Διευθυντής Ερευνών του ΚΕΕΛ της Ακαδημίας Αθηνών – Δρ Λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

ΤΕΤΑΡΤΗ, 11 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
ΕΝΑΡΞΗ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ

10:00΄ Εγγραφές και υποδοχή Συνέδρων.

10:30΄ Χαιρετισμοί από τους:

- Καθηγητή Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗ και Πρόεδρο του Συνεδρίου.
- Καθηγητή ΑΘΑΝΑΣΙΟ ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟ και Αντιπρόεδρο του Συνεδρίου.
- Αντιπρύτανη του Πανεπιστημίου Αθηνών, Καθηγητή ΙΩΑΝΝΗ ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ.
- Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας, Καθηγητή ΑΝΔΡΕΑ ΒΟΣΚΟ.

ΚΗΡΥΞΗ ΤΩΝ ΕΡΓΑΣΙΩΝ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
ΑΠΟ ΤΟΝ ΑΝΤΙΠΡΥΤΑΝΗ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ κ. ΙΩΑΝΝΗ ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ

ΤΕΤΑΡΤΗ, 11 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
ΕΝΑΡΚΤΗΡΙΑ ΣΥΝΕΔΡΙΑ

Πρόεδρος: Καθηγητής ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΟΝΤΟΣ, Γενικός Γραμματέας Πανεπιστημίου Αθηνών.
Γραμματέας: ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ Δ. ΠΕΡΠΑΤΑΡΗ

11:00΄ - 11:20΄ ΜΙΧΑΗΛ Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, Η συνέχεια της Λαογραφίας.

11:20΄ - 11:40΄ ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, Θεώρηση των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα. Πρώτη περίοδος: 1907-1947.

11:40΄ - 12:00΄ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΠΟΛΥΜΕΡΟΥ - ΚΑΜΗΛΑΚΗ, Το Κέντρον

Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών και οι λαογραφικές σπουδές στην Ελλάδα.

12:00΄ - 12:20΄ ΜΑΡΙΛΕΝΑ ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ, «Μνημεία του Λόγου», επιτόπια έρευνα και προφορικότητα: Από την συγκριτική – ιστορική μέθοδο του Ν. Πολίτη σε μια ολιστική προσέγγιση της (προφορικής) παράδοσης.

12:20΄ - 12:40΄ ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ ΑΛΕΞΑΚΗΣ, Η Λαογραφία ως Ανθρωπολογία και η Ανθρωπολογία ως Λαογραφία στην Ελλάδα. Μια κριτική από μέσα.

12:40΄ - 13:00΄ ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, Πανεπιστημιακά Λαογραφικά Αρχεία: Συγκρότηση, περιεχόμενο και αξιολόγηση.

13:00΄ - 13:20΄ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΚΑΡΑΜΑΝΕΣ, Διαχείριση ψηφιακού πολιτιστικού αποθέματος και δημιουργία λαογραφικών ψηφιακών εφαρμογών: όροι διατήρησης και της μεταβίβασης της λαογραφικής κληρονομιάς στην εποχή του διαδικτύου.

13:20΄ - 13:40΄ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΚΑΤΣΑΡΗΣ, Η αντιδικία Κωνσταντίνου Κόντου – Νικολάου Γ. Πολίτη. Ορατές και άδηλες όψεις μιας πολύμορφης σύγκρουσης.

13:40΄ - 14:00΄ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΚΥΠΑΡΙΣΣΗΣ, Η εκλογή του R. M. Dawkins ως επίτιμου εταίρου στη νεοσύστατη Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία.

14:00΄ - 14:20΄ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

ΤΕΤΑΡΤΗ, 11 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
Β΄ ΣΥΝΕΔΡΙΑ (Απόγευμα)

Πρόεδρος: Καθηγητής ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ, Διευθυντής του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας.
Γραμματέας: ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΟΥΖΑΣ

17:00΄ - 17:20΄ ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ, Λαογραφία και Ψυχολογία των λαών.

17:20΄ - 17:40΄ ΚΩΣΤΑΣ ΣΑΧΙΝΙΔΗΣ, Μεθοδολογία έρευνας του χορού ως κοινωνικού φαινομένου.

17:40′ - 18:00′ ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣ ΠΟΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ, Χώρος, τόπος, τοπία: Οι πολλαπλές διαστάσεις των τοπικών κοινοτήτων και η σύγχρονη ερευνητική τους προσέγγιση. Το Περιβόλι Γρεβενών.

18:00′ - 18:20′ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΑΤΣΑΔΩΡΟΣ, Το περιοδικό «Λαογραφία» και οι σύγχρονες επιστήμες του ανθρώπου.

18:20′ - 18:40′ ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ Δ. ΠΕΡΠΑΤΑΡΗ, Η έρευνα της ανθρωπολογικής διάστασης του λαϊκού μύθου.

18:40′ - 19:00′ Γ. ΜΙΧΑΗΛ, Για μια ποιητική Λαογραφία.

19:00′ - 19:20′ ΜΕΤΑΞΟΥΛΑ ΜΑΝΙΚΑΡΟΥ, Τα λαογραφικά κείμενα στα λογοτεχνικά περιοδικά της Ρούμελης, κατά το χρονικό διάστημα 1950-1967.

19:20′ - 19:40′ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

ΠΕΜΠΤΗ, 12 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
Γ′ ΣΥΝΕΔΡΙΑ (Πρωί)

Πρόεδρος: Καθηγητής ΦΩΤΙΟΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ
Γραμματέας: ΖΗΝΟΒΙΑ ΣΟΥΛΗ

9:30′ - 9:50′ ΒΑΛΤΕΡ ΠΟΥΧΝΕΡ, Η έννοια της "σκηνοθετημένης αυθεντικότητας" στην έρευνα του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού.

9:50′ - 10:10′ ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ, Ηχοτοπία (soundscapes) της Αθήνας (1880- 1896) στο συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Μητσάκη. Συμβολή στη διεύρυνση της θεματολογίας της Κοινωνικής Λαογραφίας.

10:10′ - 10:30′ ΜΑΡΙΑΝΘΗ ΚΑΠΛΑΝΟΓΛΟΥ, Τα Λουκέτα της αγάπης: Χαρακτηριστικά ενός σύγχρονου εθίμου.

10:30′ - 10:50′ ΧΡΗΣΤΟΣ ΠΑΠΑΚΩΣΤΑΣ, Λαϊκός πολιτισμός και φολκλορισμός. Σύγχρονες λαογραφικές προσεγγίσεις. Το παράδειγμα του χορού.

10:50′ - 11:10′ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΚΟΥΖΑΣ, Ο κόσμος της λαϊκής αγοράς: Προς μια κοινωνική ανάγνωση των λειτουργιών και των προεκτάσεων των σύγχρονων υπαίθριων αγορών.

11:10΄ - 11:30΄ ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ ΚΟΨΙΔΑ – ΒΡΕΤΤΟΥ, Από τη γαστρονομική φιλολογία των «Δειπνοσοφιστών» στους «Βορβορυγμούς» ενός μπλόγκερ. Η διαπολιτισμική λαογραφίας της ευζωίας.

11:30΄ - 11:50΄ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

11:50΄ - 12:00΄ ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ

ΠΕΜΠΤΗ, 12 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
Δ΄ ΣΥΝΕΔΡΙΑ (Πρωί)

Πρόεδρος: Καθηγητής ΒΑΛΤΕΡ ΠΟΥΧΝΕΡ
Γραμματέας: ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ ΠΑΠΑΚΥΠΑΡΙΣΣΗΣ

12:00΄ - 12:20΄ ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΛΟΥ, «Ο βίος εν τη ξενιτεία»: Λαογραφικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις στη μελέτη της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς.

12:20΄ - 12:40΄ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΟΝΤΑΞΗΣ, Αστικό χωριό ή αγροτική πόλη;

12:40΄ - 13:00΄ ΣΤΕΛΛΑ ΒΑΤΟΥΓΙΟΥ, Λαογραφία και Κινηματογράφος.

13:00΄ - 13:20΄ ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΚΑΡΠΟΥΖΗΣ, Αστική Λαογραφία. Ορισμένες ιστορικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις και παρατηρήσεις σχετικά με την έρευνά της.

13:20΄ - 13:40΄ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΑΡΓΩΝΗΣ, Regionalismus και Λαογραφία. Η ανάδειξη της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας των Τζουμέρκων της Ηπείρου.

13:40΄ - 14:00΄ ΧΡΗΣΤΟΣ ΖΕΡΙΤΗΣ, Πολιτιστικές παρεμβάσεις της Λαογραφίας.

14:00΄ - 14:20΄ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

ΠΕΜΠΤΗ, 12 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
Ε΄ ΣΥΝΕΔΡΙΑ (Απόγευμα)

Πρόεδρος: Καθηγητής ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΟΛΕΜΗΣ
Γραμματέας: ΖΩΗ ΖΟΥΠΑ

17:00΄ - 17:20΄ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ, Μια περιπέτεια κι ένας «πλάγιος λόγος».

17:20΄ - 17:40΄ ΜΑΡΙΝΑ ΒΡΕΛΛΗ – ΖΑΧΟΥ, Η διδασκαλία της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1964-2009).

17:40΄ - 18:00΄ ΑΝΝΑ ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ – ΚΟΥΤΡΟΥΜΠΑ, Διδασκαλία της Λαογραφίας και επιτόπια έρευνα.

18:00΄ - 18:20΄ ΑΝΝΑ ΛΥΔΑΚΗ, Η λαογραφική έρευνα: Μέθοδοι και τεχνικές.

18:20΄ - 18:40΄ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΜΠΕΝΕΚΟΣ, Λαογραφία και Εκπαίδευση: Τα σύγχρονα σχολικά εγχειρίδια του Δημοτικού και ο λαϊκός πολιτισμός.

18:40΄ - 19:00΄ ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΔΑΜΙΑΝΟΥ, Οι παιδαγωγικές διαστάσεις της ελληνικής Λαογραφίας και η διδασκαλία της Λαογραφίας στην ελληνική εκπαίδευση.

19:00΄ - 19:20΄ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

19:20΄ - 19:40΄ ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ

ΠΕΜΠΤΗ, 12 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
ΣΤ΄ ΣΥΝΕΔΡΙΑ (Απόγευμα)

Πρόεδρος: Αν. Καθηγητής ΑΝΤΩΝΙΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ
Γραμματέας: ΓΙΩΡΓΟΣ ΠΙΤΣΙΝΕΛΗΣ

20:00΄ - 20:20΄ ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΟΛΕΜΗΣ, Λαογραφικά σχόλια στον Βίο του αγίου Θωμά του Δεφουρκινού (BHG 2458).

20:20΄ - 20:40΄ ΑΝΤΩΝΙΟΣ Δ. ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ, Λαογραφικά στοιχεία στο έργο του Γεωργίου Σφραντζή.

20:40΄ - 21:00΄ ΤΑΞΙΑΡΧΗΣ ΚΟΛΙΑΣ, Η έρευνα του βίου και του πολιτισμού των Βυζαντινών από τον Φ. Κουκουλέ μέχρι σήμερα.

21:00΄ - 21:20΄ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ ΔΟΥΛΑΒΕΡΑΣ, Λαογραφία και Λογοτεχνία. Επισημάνσεις σε μια πρώτη βιβλιογραφική προσέγγιση.

21:20΄ - 21:40΄ ΓΙΩΡΓΟΣ ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΣ (σε συνεργασία με τη μεταπτυχιακή φοιτήτρια ΕΛΕΝΗ ΒΡΥΝΙΩΤΗ), Η στάση της κριτικής στις «Εκλογές» του Ν. Γ. Πολίτη. Μια προσέγγιση με οδηγό τις πηγές που χρησιμοποίησε (Γ. Θανόπουλος). Ποιοτικές και ποσοτικές μεταβολές στα Λιανοτράγουδα, όπως εκδόθηκαν από τον Ν. Γ. Πολίτη στις «Εκλογές» (Ελένη Βρυνιώτη).

21:40΄ - 22:00΄ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 13 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
Ζ΄ ΣΥΝΕΔΡΙΑ (Πρωί)

Πρόεδρος: Καθηγητής ΤΑΞΙΑΡΧΗΣ ΚΟΛΙΑΣ
Γραμματέας: ΕΛΕΝΗ ΒΡΥΝΙΩΤΗ

9:30΄ - 9:50΄ ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΟΡΡΕ – ΖΩΓΡΑΦΟΥ, Η έρευνα της λαϊκής τέχνης στον 20ό αιώνα.

9:50΄ - 10:10΄ ΑΝΝΑ - ΙΩΑΝΝΑ ΓΟΥΝΑ – ΜΠΑΔΙΕΡΙΤΑΚΗ, Η διδασκαλία του γνωστικού αντικειμένου «Λαογραφία – Νεοελληνική λαϊκή τέχνη», 1969-2008.

10:10΄ - 10:30΄ ΜΑΓΔΑ ΖΩΓΡΑΦΟΥ, Χορός και Ελληνική Λαογραφία: Προβληματισμοί και επισημάνσεις.

10:30΄ - 10:50΄ ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΒΟΖΙΚΑΣ, Λαογραφία και Μυθιστόρημα. Διαλογικές σχέσεις μεταξύ επιστήμης, τέχνης και αστικού πολιτισμού.

10:50΄ - 11:10΄ ΜΑΡΙΑ ΘΕΟΧΑΡΗ, Στοιχεία λαϊκού βίου στη μεταβυζαντινή εικονογραφία της Μεσσηνιακής Μάνης.

11:10΄ - 11:30΄ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

11:30΄ - 12:00΄ ΔΙΑΛΕΙΜΜΑ

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, 13 ΜΑΡΤΙΟΥ 2009
Η΄ ΣΥΝΕΔΡΙΑ (Πρωί)

Πρόεδρος: ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΟΡΡΕ – ΖΩΓΡΑΦΟΥ
Γραμματέας: ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΚΑΤΣΑΦΑΡΟΥ

12:00΄ - 12:20΄ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ ΜΠΑΔΑ, Προωθώντας τη διεπιστημονικότητα: Ιστορία και μνήμη της δεκαετίας 1940-1950 και πολιτισμικές ταυτότητες.

12:20΄ - 12:40΄ ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Ζητήματα ταυτότητας και ετερότητας των εθνοπολιτισμικών ομάδων στη Λαογραφία και την Κοινωνική Ανθρωπολογία: Η περίπτωση των Αρβανιτών.

12:40΄ - 13:00΄ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΡΑΠΤΗΣ, Λαογραφία και Μυθολογία. Προσδιορίζοντας το γνωστικό της αντικείμενο.

13:00΄ - 13:20΄ ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΡΗΓΑΤΟΣ, Πηγές για τη μελέτη της Λαογραφίας της Ιατρικής.

13:20΄ - 13:40΄ ΚΥΡΙΑΚΗ ΧΡΥΣΟΥ – ΚΑΡΑΤΖΑ, Η ιστορική διαδρομή της τροφής ως πολιτισμικού φαινομένου στον ελλαδικό χώρο.

13:40΄ - 14:00΄ ΣΥΖΗΤΗΣΗ

14:00΄ **ΛΗΞΗ ΤΩΝ ΕΡΓΑΣΙΩΝ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ**

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΥΝΕΔΡΩΝ

ΑΛΕΞΑΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ, Διευθυντής Ερευνών στο Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Διεύθυνση: Ερεσσού 43, 10681 Αθήνα. Τηλέφωνα: 210.3819465 – 210.3318043.

ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ ΜΗΝΑΣ ΑΛ., Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Τ.Θ. 80723 – 18510 Πειραιάς. Τηλ.: 210.7277878.

ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Θεσσαλίας. Διεύθ.: Κουμουνδούρου 37, 38221 Βόλος. Τηλ.: 24210.24737–24210.74673.

ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ ΜΑΝΟΛΗΣ Γ., Αναπληρωτής Καθηγητής Πανεπιστημίου Θράκης. Διεύθ.: Γρ. Αυξεντίου 9, 12136 Αθήνα. Τηλ. 210.5765178 – 25310.39472.

ΒΑΤΟΥΓΙΟΥ ΣΤΕΛΛΑ, Καθηγήτρια Μέσης Εκπαίδευσης – Υποψήφια διδάκτωρ Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Πίνδου 46, Αθήνα. Τηλ.: 210.2028133.

ΒΟΖΙΚΑΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, Φιλόλογος – Διδάκτωρ Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Νεράιδας 19, Αθήνα. Τηλ.: 210.3318043.

ΒΡΕΛΛΗ – ΖΑΧΟΥ ΜΑΡΙΝΑ, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Διεύθ.: Κατσαρή Χ. 41, 45221 Ιωάννινα. Τηλ.: 26510.95155.

ΒΡΥΝΙΩΤΗ ΕΛΕΝΗ, Φιλόλογος – μεταπτυχιακή φοιτήτρια. Διεύθ.: Ανθέων 51, 11143 Αθήνα. Τηλ.: 210.2515880.

ΓΟΥΝΑ – ΜΠΑΔΙΕΡΙΤΑΚΗ ΑΝΝΑ – ΙΩΑΝΝΑ, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Μανωλιάσσας 13, 16121 Αθήνα. Τηλ.: 210.7239630.

ΔΑΜΙΑΝΟΥ ΔΕΣΠΟΙΝΑ, Επίκουρη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Θράκης. Διεύθ.: Κολοκοτρώνη 17, 15121 Αθήνα. Τηλ.: 210.8029933.

ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΦΩΤΙΟΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Ανδρούτσου 13, 16341 Α. Ηλιούπολη. Τηλ.: 210.7277732.

ΔΟΥΛΑΒΕΡΑΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ, Λέκτορας Πανεπιστημίου Πελοποννήσου. Διεύθ.: Αγίας Μαρίνης 7, 20001 Ζευγολατιό Κορινθίας. Τηλ.: 27410.54904 – 27210.65109.

ΖΕΡΙΤΗΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, Μέλος Δ.Σ. Πολιτιστικού Συλλόγου «Κέντρο Λαογραφικών Μελετών Καλαμάτας». Διεύθ.: Καζαντζάκη 8, Καλαμάτα. Τηλ.: 27210.72121.

ΖΩΓΡΑΦΟΥ ΜΑΓΔΑ, Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Λαρίσης και Ανάφης, 15351 Παλλήνη. Τηλ.: 210.6666151.

ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, Λέκτορας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Μεσσήνης 44, 14343 Ν. Χαλκηδόνα. Τηλ.: 210.2528141.

ΘΕΟΧΑΡΗ ΜΑΡΙΑ, Εκπαιδευτικός – Φιλόλογος. Διεύθ.: 24009 Άρις Μεσσηνίας. Τηλ.: 27210.51262.

ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ ΡΕΑ, Επίκουρη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Τηλεμάχου 11, 11472 Αθήνα. Τηλ.: 210.3688168.

ΚΑΠΛΑΝΟΓΛΟΥ ΜΑΡΙΑΝΘΗ, Επίκουρη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Δεπάστα 3, 17122 Νέα Σμύρνη, Αθήνα. Τηλ.: 210.9576166.

ΚΑΡΑΜΑΝΕΣ ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ, Ερευνητής του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Διεύθ.: Ηπίτου 3, 10557 Αθήνα. Τηλ.: 210.3318042-3.

ΚΑΡΠΟΥΖΗΣ ΝΙΚΟΛΑΟΣ, Εκπαιδευτικός – Διδάκτωρ Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Ακάδημου 10, 12136 Αθήνα. Τηλ.: 210.5766584.

ΚΑΤΣΑΔΩΡΟΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, Εκπαιδευτικός – Διδάσκων Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αιγαίου. Διεύθ.: Καστελλορίζου 68, Βούλα – Αθήνα. Τηλ. 210.8956340.

ΚΑΤΣΑΡΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Θ., Καθηγητής Μέσης Εκπαίδευσης - Διδάκτωρ Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Αλιάκμονος 6 «Πανόραμα», 13679 Αχαρνές. Τηλ.: 210.2435370.

ΚΟΛΙΑΣ ΤΑΞΙΑΡΧΗΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Ακακίας 11, 13671 Βαρυμπόμπη. Τηλ.: 210.7277731 – 210.8169746.

ΚΟΝΤΑΞΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Δυτικής Μακεδονίας. Διεύθ.: Μ. Αλεξάνδρου 6, 30100 Αγρίνιο. Τηλ.: 26410.31619.

ΚΟΝΤΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ, Αν. Καθηγητής — Προϊστάμενος Γραμματείας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθυνση Πανεπιστημίου 30, Αθήνα.

ΚΟΡΡΕ – ΖΩΓΡΑΦΟΥ ΚΑΤΕΡΙΝΑ, Ομότιμη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Πρατίνου 88, Αθήνα. Τηλ.: 210.7227848.

ΚΟΥΖΑΣ ΓΕΩΡΓΙΟΣ, Φιλόλογος – Υποψήφιος Διδάκτορας Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Ιακωβάτων 33, 11144 Αθήνα. Τηλ.: 210.2015354.

ΚΟΨΙΔΑ – ΒΡΕΤΤΟΥ ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ, Φιλόλογος – Διδάκτωρ Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Ξενοφώντα Γρηγόρη 155, 31100 Λευκάδα. Τηλ.: 26450.22714.

ΛΥΔΑΚΗ ΑΝΝΑ, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου. Διεύθ.: Υμηττού 233-235, Αθήνα. Τηλ.: 210.7524676.

ΜΑΝΙΚΑΡΟΥ ΜΕΤΑΞΟΥΛΑ, Φιλόλογος – Διδάκτωρ Φιλολογίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Διεύθ.: Αθ. Διάκου 2-4, 30100 Αγρίνιο. Τηλ.: 26410.22642.

ΜΑΡΓΩΝΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, Φιλόλογος – Πρόεδρος Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Τζουμέρκων. Διεύθ.: Λόντου 2, 10681 Αθήνα. Τηλ.: 210.3826232.

ΜΑΡΚΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Αλκμάνος 15, 11528 Αθήνα. Τηλ.: 210.7229716 – 210.7277726.

ΜΕΡΑΚΛΗΣ ΜΙΧΑΗΛ Γ., Ομότιμος Καθηγητής Πανεπιστημίων Αθηνών και Ιωαννίνων. Διεύθ.: Γαρηττού 57, 15234 Χαλάνδρι. Τηλ. 210.3633110.

ΜΙΧΑΗΛ ΓΙΩΡΓΟΣ, Συγγραφέας. Διεύθ.: Δημοκρίτου 75, 56430 Θεσσαλονίκη. Τηλ.: 2310.663467.

ΜΠΑΔΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΑ, Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Διεύθ.: Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Τηλ.: 26510.95150.

ΜΠΕΝΕΚΟΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Θεσσαλίας. Διεύθ.: Κωνσταντά 163, 38221 Βόλος. Τηλ.: 24210.40061.

ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ, Ερευνήτρια στο Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Διεύθ.: Κυβέλης 32-34, 11146 Αθήνα.

ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ ΑΝΤΩΝΙΟΣ, Αν. Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Θουκυδίδου 45, 17343 Άγιος Δημήτριος. Τηλ.: 210.9736407 - 210.7277701.

ΠΑΠΑΚΥΠΑΡΙΣΣΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ, Εκπαιδευτικός – Υποψήφιος Διδάκτωρ Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Σωσικλέους 20, 11632 Αθήνα. Τηλ.: 210.7011749.

ΠΑΠΑΚΩΣΤΑΣ ΧΡΗΣΤΟΣ, Καθηγητής Φυσικής Αγωγής – Διδάκτωρ Πανεπιστημίου Θεσσαλίας. Διεύθ.: Γαριβάλδη 21, 43100 Καρδίτσα. Τηλ.: 24410.79011.

ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ – ΚΟΥΤΡΟΥΜΠΑ ΑΝΝΑ, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ. Ασκληπιού 113, Αθήνα. Τηλ.: 210.3604379.

ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ ΜΑΡΙΛΕΝΑ, Ερευνήτρια στο Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Διεύθ.: Καλλιδρομίου 41, Αθήνα. Τηλ.: 210.3300493.

ΠΕΡΠΑΤΑΡΗ ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ Δ., Εκπαιδευτικός – Υποψήφια Διδάκτωρ Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Βαφειοχωρίου 11-15, 11476 Αθήνα. Τηλ.: 210.6448468.

ΠΟΛΕΜΗΣ ΙΩΑΝΝΗΣ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών. Τηλ.: 210.7277890.

ΠΟΛΥΜΕΡΟΥ – ΚΑΜΗΛΑΚΗ ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ, Διευθύντρια του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Διεύθ.: Ηπίτου 3, 10557 Αθήνα. Τηλ.: 210.3318042.

ΠΟΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣ, Ερευνητής στο Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Διεύθ.: Αδάνων 25β, 18451 Πειραιάς. Τηλ.: 210.4909750 – 210.3318043.

ΠΟΥΧΝΕΡ ΒΑΛΤΕΡ, Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Σουλτάνη 19, 10682 Αθήνα. Τηλ.: 210.3303110.

ΡΑΠΤΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ, Λέκτορας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Διεύθ.: Αθ. Μαυρίδη 10, 45221 Ιωάννινα. Τηλ.: 26510.42542.

ΡΗΓΑΤΟΣ ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ, Διευθυντής Α΄ Παθολογικής Ογκολογικής Κλινικής νοσοκομείου «Άγιος Σάββας». Διεύθ.: Φιλονόης 5, Αθήνα. Τηλ.: 210.7776176.

ΣΑΧΙΝΙΔΗΣ ΚΩΣΤΑΣ, Διδάκτωρ Κοινωνιολογίας Παντείου Πανεπιστημίου. Διεύθ.: Αγλαύρου 16, 11741 Αθήνα. Τηλ.: 210.9219495.

ΣΕΡΓΗΣ ΜΑΝΟΛΗΣ, Επίκουρος Καθηγητής Πανεπιστημίου Θράκης. Διεύθ.: Αγ. Κων/νου 9, 13231 Αθήνα. Τηλ.: 210.5022648.

ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ ΒΑΣΙΛΙΚΗ, Ερευνήτρια στο Κέντρο Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Διεύθ.: Αλκυόνης 27, 11146 Αθήνα. Τηλ.: 210.2928173 – 210.3318043.

ΧΡΥΣΟΥ – ΚΑΡΑΤΖΑ ΚΥΡΙΑΚΗ, Φιλόλογος – Διδάκτωρ Πανεπιστημίου Αθηνών. Διεύθ.: Αλμείδα 7, 11741 Αθήνα.

ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ

ΠΑΝΕΛΛΗΝΙΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ: 100 ΧΡΟΝΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ (1909-2009)

ΚΑΛΩΣΟΡΙΣΜΑ ΚΑΙ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Σας καλωσορίζουμε και σας ευχαριστούμε για την τιμητική σας παρουσία στην Εναρκτήρια Συνεδρία του Πανελληνίου Συνεδρίου «100 Χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας», το οποίο συνδιοργανώνουν η Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία και ο Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Το Συνέδριο οργανώνεται (2009), όπως είναι γνωστό, με αφορμή τη συμπλήρωση του χρυσού ιωβηλαίου από την ίδρυση (1909) της Ελληνικής λαογραφικής επιστήμης, της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και του περιοδικού «Λαογραφία».

Επειδή μου ανατέθηκε η οργανωτική ευθύνη του Συνεδρίου, ας μου επιτραπεί να μνημονεύσω τους φορείς και τα πρόσωπα που συνέβαλαν στην ευόδωσή του.

Και πρώτα-πρώτα το Πρυτανικό Συμβούλιο του Πανεπιστημίου Αθηνών για την οικονομική συμβολή του και τον Πρύτανη-καθηγητή κ. Χρήστο Κίττα για τη βοήθειά του. Επίσης τον παριστάμενο Αντιπρύτανη, καθηγητή κ. Ιω. Καράκωστα για τη συμπαράσταση, την παρουσία και τον Χαιρετισμό του.

Τον Γενικό Γραμματέα του Πανεπιστημίου, αν. καθηγητή κ. Παναγιώτη Κοντό, για την ολόπλευρη, όπως πάντα, στήριξη.

Όλα τα μέλη του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας για την πολυποίκιλη συμπαράστασή τους, με πρώτο τον διευθυντή κ. Αθανά-

σιο Μαρκόπουλο. Αναφέρομαι ιδιαίτερα στον συνάδελφο κ. Γιώργο Θανόπουλο για τις φροντίδες του.

Τον Πρόεδρο του Τμήματος Φιλολογίας, καθηγητή κ. Ανδρέα Βοσκό για το συνεχές ενδιαφέρον του.

Το Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων για την έγκριση σχετικού κονδυλίου. Τη διευθύντρια του Υπουργείου Παιδείας κ. Ελένη Ζώη και τη φιλόλογο κ. Αγγελάκη για το ενδιαφέρον και τις συνεχείς επικοινωνίες μας. Επίσης τον επίκουρο καθηγητή της Νομικής Σχολής κ. Γιώργο Γεραπετρίτη, που μας συμπαραστάθηκε με ζηλευτή προθυμία.

Τον γνωστό Εκδοτικό Οίκο - Ινστιτούτο του Βιβλίου της κ. Μίνας Καρδαμίτσα, που είναι πάντα κοντά στο Πανεπιστήμιο, γιατί μας χορήγησε τις τσάντες και τη γραφική ύλη για τους Συνέδρους.

Το γνωστό Καλλιτεχνικό Τυπογραφείο του κ. Στέλιου Τσαπέπα, γιατί εκτύπωσε δωρεάν, στις σύγχρονες εγκαταστάσεις του, το Πρόγραμμα του Συνεδρίου σε 500 αντίτυπα.

Τους συνεργάτες μας Γιώργο Κούζα, Νικολέττα Περπατάρη, Στέλλα Βατούγιου, Χρυσούλα Μακρή, Εύα Δαραδήμου, Ζηνοβία Σούλη, Ζωή Ζούπα, Ελένη Βρυνιώτη, Τασία Κατσάφαρου, Αριστέα Παπαδημητρίου, για την πολύπλευρη βοήθεια και συμμετοχή στην οργάνωση του Συνεδρίου.

Τις μεταπτυχιακές φοιτήτριες Λαογραφίας του Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας για την πολλαπλή βοήθειά τους.

Τα μέλη της Οργανωτικής Επιτροπής του Συνεδρίου για την αγαστή συνεργασία μας, το Διοικητικό Συμβούλιο της Εταιρείας και ιδιαίτερα τον Πρόεδρό μας, καθηγητή κ. Μ. Γ. Μερακλή για ό,τι έχει κάνει για το Συνέδριο, την Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία και την επιστήμη της Λαογραφίας στη χώρα μας.

Σε όλους εκφράζουμε τις θερμές ευχαριστίες μας. Τέλος, επαναλαμβάνω, ευχαριστούμε, ab imo pectore, όλους εσάς, συνέδρους και φίλους της επιστήμης του λαϊκού πολιτισμού, που τιμάτε σήμερα τα 100 χρόνια της Ελληνικής Λαογραφίας.

ΚΑΛΩΣΟΡΙΣΜΑ - ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ

ΤΟΥ ΠΡΟΕΔΡΟΥ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΙΧΑΗΛ Γ. ΜΕΡΑΚΛΗ

Σας χαιρετίζω και σας ευχαριστώ για την παρουσία σας, χαρούμενος και συγκινημένος, γιατί γιορτάζω σήμερα, μαζί σας και μαζί με όλους τους φίλους της Λαογραφίας, τη συμπλήρωση ενός αιώνα ζωής της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, που από μια σύμπτωση την ίδρυσε ένας μεγάλος και σπουδαίος συμπατριώτης μου, ο Νικόλαος Πολίτης· και συνέβη τώρα να είμαι πρόεδρος του ιστορικού αυτού σωματείου.

Ο κύριος Γιώργος Κούζας, μεταπτυχιακός φοιτητής μας, τον οποίο χαρακτηρίζει ένας ενθουσιασμός για την επιστήμη μας που εντυπωσιάζει, έγραψε με την επίβλεψή μας το βιβλίο που σας προσφέρουμε ως δώρο και εξιστορεί τη συναρπαστική διαδρομή της Εταιρείας μέσα στα εκατό χρόνια του βίου της. Άνθρωποι σπουδαίοι επίσης, που αγάπησαν με το ίδιο πάθος την Ελλάδα και την επιστήμη, την εμψύχωναν σε δύσκολους καιρούς· και όλοι οι καιροί στάθηκαν —και παραμένουν— δύσκολοι γι' αυτή.

Πολλοί, κυρίως στα νεότερα, και προπάντων στα τωρινά χρόνια, ματαιόφρονες στους δήθεν εκσυγχρονισμούς και δήθεν προοδευτισμούς τους, στρεψόδικοι και εχθροί της αλήθειας που η λαογραφία διδάσκει, την απαξιώνουν και την απορρίπτουν. Εμείς, οι συνεχίζοντες, πορευόμαστε στο δρόμο που άνοιξαν εκείνοι και «π' άκρη δεν έχει», όπως θα έλεγε ο ποιητής. Ο δρόμος αυτός, προβολή, στην περίπτωσή μας, της συλλογικής, λαϊκής μνήμης και ζωής, θα ανοίγεται κοσμοβριθής, με τους ήχους, τα χρώματα, τα έργα και τις ημέρες των ανθρώπων, μέσα στους λαούς και τα έθνη· όσο οι λαοί και τα έθνη, συνειδητά ή και ασύνειδα, ψυχόρμητα, θα υπάρχουν, αρνούμενοι την ανακύκλωσή τους σε πολτό, ο δρόμος θα περνά, αναγκαίος, απαραίτητος, ζωτικός, στο πείσμα δήθεν εκσυγχρονιστικών και προοδευτικών κελευσμάτων, διατρανώνοντας το γεγονός πως οι λαοί και τα έθνη επιμένουν να υπάρχουν.

ΧΑΙΡΕΤΙΣΜΟΣ
ΤΟΥ ΑΝΤΙΠΡΥΤΑΝΗ ΙΩΑΝΝΗ ΚΑΡΑΚΩΣΤΑ
ΣΤΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ

Αγαπητοί Σύνεδροι,

Με ιδιαίτερη χαρά και συγκίνηση χαιρετίζω το παρόν συνέδριο που διοργάνωσαν, για να τιμήσουν τα 100 χρόνια βίου της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, ο Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και η Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία.

Λέγω με συγκίνηση, και δεν υπερβάλλω, διότι, όπως είναι γνωστό και σε πολλούς ενδεχομένως από εσάς, ο ιδρυτής της Εταιρείας υπήρξε —ήδη από τις αρχές του 20ού αιώνα (1907)— Πρύτανης του Πανεπιστημίου Αθηνών. Ο Νικόλαος Πολίτης δίδασκε Αρχαιολογία. Όμως αφενός διότι το απαιτούσε η εποχή και αφετέρου διότι είχε ζήσει μιαν ανάλογη ατμόσφαιρα στη Γερμανία, όπου είχε κάνει μεταπτυχιακές σπουδές (δίπλα στον κορυφαίο Βυζαντινό Karl Krumbacher), συνέλαβε την ιδέα να εισηγηθεί μια νέα επιστήμη, η οποία θα ασχολείτο με τον σύγχρονο λαϊκό πολιτισμό της χώρας, εξεταζόμενο συγκριτικά και προς τον αρχαίο ελληνικό κόσμο.

Για την ευόδωση του σκοπού αυτού, και αφού είχε πλέον καταξιωθεί ως κορυφαία πνευματική φυσιογνωμία του τόπου, ίδρυσε το 1908-1909 την Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, με ιδρυτικά μέλη τους αριστείς της επιστήμης και της τέχνης.

Είναι εντυπωσιακό να διαπιστώσει κανείς, και από το Χρονικό της Εταιρείας, πόσοι καθηγητές του Αθήνησι Πανεπιστημίου πλαισίωσαν την κίνησή του (εντελώς ενδεικτικά μνημονεύω: τον σπουδαίο αρχαιολόγο Χρήστο Τσούντα, τον γνωστό σε όλους Γεώργιο Χατζιδάκη, τον σπουδαίο αστρονόμο Δημήτριο Αιγινήτη, τον επίσης πανελληνίως γνωστό Σπυρίδωνα Λάμπρο, τον Φαίδωνα Κουκουλέ, αλλά και τον κορυφαίο των ποιητών της εποχής Κωστή Παλαμά, ο οποίος χρημάτισε και Γενικός Γραμματέας του Πανεπιστημίου μας).

Είναι λοιπόν η ίδρυση και η ύπαρξη της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας συνυφασμένη με την ίδια την παρουσία του Πανεπιστημίου μας και δικαίως μαζί με την Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία τιμούμε και εμείς τον μακροχρόνιο βίο της.

Σας εύχομαι καλή επιτυχία στο συνέδριό σας.

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

G. (M.) SAUNIER

ΓΙΑ ΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟ ΤΩΝ ΧΡΩΜΑΤΩΝ ΣΤΑ ΔΗΜΟΤΙΚΑ ΤΡΑΓΟΥΔΙΑ

[Χαιρετισμός για τα 100 χρόνια της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας]

Η απόδοση συμβολικής αξίας στα χρώματα είναι παγκόσμιο φαινόμενο. Και κατά κανόνα, από περιοχή σε περιοχή, αλλά πολύ συχνά και μέσα στην ίδια περιοχή, αποδίδονται στα χρώματα αντιφατικές αξίες και συμβολισμοί. Αυτό συμβαίνει φυσικά και στα ελληνικά δημοτικά τραγούδια (ΕΔΤ). Παρόλ' αυτά, τ' αποτελέσματα μιας έρευνας επί του θέματος είναι πολύ διαφωτιστικά για το φαντασιακό της κοινότητας που παράγει τα τραγούδια δηλαδή —όπως έχει τονιστεί επανειλημμένως, ύστερα από τον Ν. Γ. Πολίτη, από τον γράφοντα και από άλλους— για το καθαρά νεοελληνικό φαντασιακό στο σύνολό του.

Το ζήτημα των χρωμάτων έχει επί πλέον ειδική σημασία επειδή, όπως είναι γνωστό, η οπτική σφαίρα κατέχει, από την αρχαιότητα, θεμελιακή θέση στο ελληνικό φαντασιακό. Αν και έχουν αναπτυχθεί συμβολικά και νέοι τομείς ευαισθησίας (γεύση, όσφρηση)[1], κυριαρχεί πάντα η όραση[2].

---

1. Βλ. για τη γεύση, G. Saunier, «Πικρότητα και θάνατος. *Πικρός* και *φαρμάκι* στα ΕΔΤ», *ΕΔΤ. Συναγωγή μελετών*, Αθήνα, Ίδρ. Ουράνη 2001, 361-385, και για την όσφρηση G. S., «Οι χαρακτηρισμοί του νεκρού στα μοιρολόγια της δυτικής Κρήτης», υπό έκδ. στα *Πρακτικά* του 10ου *κρητολογικού Συνεδρίου*.

2 Βλ. G. S. «Ομορφιά, λάμψη και ουράνια σώματα στα ΕΔΤ», *Στέφανος*, τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ, Αθήνα 2007, 1063-1074.

Μια έρευνα για το θέμα των χρωμάτων, αν στηριζόταν πάνω σε μια συστηματική απογραφή των περιπτώσεων, θα μπορούσε να καταλήξει σε ογκώδη εργασία. Η παρούσα μελέτη έχει απλώς σκοπό να ερευνήσει τα βασικά δεδομένα και να τοποθετήσει όσο γίνεται πιο σωστά το πρόβλημα.

Τα χρώματα εμφανίζονται με δυο διαφορετικούς τρόπους, άνισης σημασίας. Πρώτα με τη χρήση των ποικίλων λέξεων που τα δηλώνουν, αλλά και μέσω της παρουσίας αντικειμένων ή στοιχείων της φύσης που έχουν ένα χαρακτηριστικό χρώμα: το αίμα συνδηλώνει το κόκκινο χρώμα, η νύχτα το μαύρο, τα ζαρζαβατικά το πράσινο κ.ο.κ. Αυτός ο έμμεσος τρόπος εμφάνισης παρουσιάζει ένα αναμφισβήτητο ενδιαφέρον, αλλά η πραγματική σημασία ενός χρώματος φαίνεται από τη χρήση των λέξεων, και κυρίως γι' αυτή την περίπτωση θα γίνει κατ' αρχήν λόγος εδώ. Η συνδήλωση ενός χρώματος από ένα αντικείμενο μόνο σε ορισμένες σημαίνουσες περιπτώσεις θα εξετασθεί. Άλλωστε ο ποιητής δεν αρκείται πάντα στη συνδήλωση, και χαρακτηρίζει συχνά ένα αντικείμενο με το επίθετο που του ανήκει (*κόκκινα τριαντάφυλλα*). Όταν τ' όνομα ενός χρώματος χρησιμοποιείται με περιγραφικό, ιδίως με ρεαλιστικό τρόπο, μετράνε απλώς η συχνότητα της εμφάνισης του χρώματος και οι συνθήκες με τις οποίες επεμβαίνει. Αλλά οι πιο ενδιαφέρουσες περιπτώσεις είναι φυσικά εκείνες, όπου το χρώμα αποκτά καθαρά συμβολική αξία, και μάλιστα εκείνες όπου ο ποιητής αποδίδει σ' ένα αντικείμενο ένα χρώμα μη αναμενόμενο: *χρυσό σπαθί, πράσινα κεριά*. κ.ο.κ.

Ένα πρώτο φαινόμενο που χαρακτηρίζει τα τραγούδια είναι η πλήρης ή σχεδόν πλήρης απουσία ορισμένων χρωμάτων: το πορτοκαλί (ακόμα και το φρούτο σπανίζει, αντίθετα με το λεμόνι, το νεράντζι κ.λπ), το βυσινί (και το σχετικό φρούτο), το μενεξελί, το καστανό κ.ά. Το κανελί σπανίζει[3]. Η λέξη *γκρίζος* δε βρέθηκε στο corpus που εξετάσθηκε, ενώ λέξεις με τεχνικό χαρακτήρα (*γρίβας* κυρίως) δηλώνουν το γκρίζο άλογο[4]. Το ίδιο φαινόμενο της απουσίας ορισμένων στοιχείων ξαναβρίσκεται σε άλλους τομείς: ο έντονα εκλε-

3. *Ένα καπέλο κανελί* Αίνος *Αρχ. Θρακ. Θησ.* 3, 71. (Ερωτικό). Χωρίς ειδικό συμβολισμό.

4. Βλ. Emm. Moser-Karagiannis, «Les noms du cheval dans les chansons populaires grecques», *Littérature orale de la Grèce moderne*, Athènes, Dodoni 2005, 91-110, ειδικά 102-105.

κτικός χαρακτήρας των ΕΔΤ έχει ήδη επισημανθεί για το ζωολόγιο[5] και για την επιλογή των ιστορικών γεγονότων[6]. Κάθε προσπάθεια ερμηνείας αυτού του φαινομένου είναι εξαιρετικά δύσκολη και περιορίζεται αναγκαστικά σε εικασίες.

Από τα βασικά χρώματα που χρησιμοποιεί ο ποιητής, μερικά έχουν παράλληλη λειτουργία: στη συνδήλωση της ομορφιάς, και κυρίως στον αντίθετο τομέα του θανάτου και της λύπης, παρατηρούνται. για τον χαρακτηρισμό του ίδιου πράγματος, σειρές από χρώματα (κόκκινο και άσπρο αφενός, μαύρο, πράσινο κίτρινο και μπλε αφετέρου), που πρέπει επομένως να εξεταστούν μαζί. Ώστε μια μελέτη κατά χρώματα θα οδηγούσε σε ανιαρές επαναλήψεις. Γι' αυτό προτιμήθηκε να εξεταστούν πρώτα τα χρώματα της ζωής, της χαράς και της ομορφιάς, και ύστερα τα χρώματα του θανάτου, του πένθους και της ασχήμιας. Θ' ακολουθήσουν παρατηρήσεις για τη δυναμική των χρωμάτων, για τις αλυσίδες από χρώματα, και τέλος σύντομες συνθετικές παρουσιάσεις των επί μέρους χρωμάτων.

Χρώματα ζωής, χαράς και ομορφιάς

Το κόκκινο

Για το κόκκινο χρώμα, ο θετικός του συμβολισμός δηλώνεται ρητά, και μάλιστα με τρόπο κανονιστικό, στα ΕΔΤ —σε αντίθεση με το μαύρο. Σ' ένα είδος τελετουργίας καθαίρεσης της χήρας, της λένε, στα μοιρολόγια:

Και βγάλ' τα κατακόκκινα και φόρεσε τα μαύρα
τα κόκκινα' ναι της χαράς τα μαύρα είν' της λύπης[7].

Της χαράς εννοεί βέβαια ταυτόχρονα: της ευδαιμονίας και του γάμου, άρα, έμμεσα, της ζωής. *Της λύπης* εννοεί: του πένθους και του θανάτου.

---

5. Βλ. Emm. Karagiannis-Moser, *Le Bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris PUPS 1995, 357-359.

6. Βλ. G. Saunier, «Οι αρχές του ιστορικού τραγουδιού και η εθνική συνείδηση» *Συναγωγή*, ό.π., 263-264.

7. Λάστα Γορτυνίας. Λάσκαρης 560, 2. G. Saunier *ΕΔΤ Τα Μοιρολόγια* (στο εξής: Μοιρ.) Αθήνα, Νεφέλη 1999, 108, 226.

Η ομορφιά είναι ο δεύτερος χώρος όπου αναπτύσσεται το λεξιλόγιο και το νοηματικό πεδίο του κόκκινου. Πασίγνωστο είναι το τραγούδι:

Κόκκιν' αχείλι εφίλησα κ' έβαψε το δικό μου... (ΠΕ 126)

όπου το κόκκινο χρώμα απλώνεται προοδευτικά στα χείλη, στο μαντήλι, στο ποτάμι, ώσπου να βάψει ολόκληρη τη φύση. Σ' ένα γαμήλιο τραγούδι, μια απόχρωση του κόκκινου χαρακτηρίζει την ομορφιά, σε αντίθεση με το μαύρο και την ασχήμια. Η οικογένεια του γαμπρού απευθύνει στη νύφη το εξής κομπλιμέντο:

Μας είπαν πως ειν' άσχημη, μας είπαν είναι μαύρη
μ' αυτή 'ναι ρούσα κι όμορφη...[8]

Το κόκκινο, με όλες τις αποχρώσεις του, αναπτύσσεται και κυριαρχεί σ' όλων των ειδών τα τραγούδια. *Είμαι ροϊδοκοκκινούλα*, δηλώνει μια κοπέλα σε ερωτικό τραγούδι[9]. Απαντά συχνά και στα εγκώμια της χαμένης ομορφιάς της νέας νεκρής[10]:

Για ιδές αχείλι κόκκινο με το βαρσί βαμμένο[11].

Η νεκρή είχε

του φεγγαριού τσ' ασπράδες,
του μήλου του βενέτικου τις ροδοκοκκινάδες[12].

Η μοιρολογίστρα φαντάζεται συχνά τη νέα νεκρή μέσα σ' ένα ηδονικό και ανθισμένο κήπο, με όμορφα λουλούδια να πέφτουν γύρω της και γύρω στο πρόσωπό της (ονειρική μεταμόρφωση της εικόνας της νεκρής περιτριγυρισμένης από λουλούδια στο φέρετρό της):

τα κόκκινα γαρούφαλα στα ροδομάγουλά σου[13].

Αλλού τα λουλούδια λέγονται *κρεμεζογαρούφαλα*[14]. Μεταφορικά, το κόκκινο λουλούδι ή φυτό συμβολίζει την όμορφη κοπέλα:

---

8. Φιλιάτες Θεσπρωτίας. ΚΕΕΛ 982, 4, 10.
9. Λελέκος, *Επιδόρπιον* Α΄ 84.
10. Βλ. Ελευθερία Γιακουμάκη, «Η συνδήλωση του 'κάλλους' στα ελληνικά μοιρολόγια», *Κανίσκιον φιλίας*, Αθήνα 2002, 313-348.
11. Λευκάδα. ΚΕΕΛ 2218, 162. (Μοιρ. 282 8ξ).
12. Ιθάκη. Μουσούρης 108, 40 (Μοιρ. 284, 8ια).
13. Λακωνία. Πασαγιάνης 19, 24 (Μοιρ. 272, 7γ).
14. Ρούμελη. *Προπύλαια* Α΄, Κ. Χατζόπουλος (Μοιρ. 272 7ε).

Μια κόκκινη τριανταφυλλιά που είχα στην αυλή μου.[15]

Άλλωστε, δεν πρόκειται μόνο για γυναικεία ομορφιά. Σ' ένα μοιρολόι το *κόκκινο γαρούφαλο* συμβολίζει τον νέον άντρα:

Που πας [...]
και κόκκινο γαρύφαλο να κιτρινοφυλλιάσεις[16],

Και αλλού μάλιστα η ίδια μεταφορά συνδηλώνει όχι μόνο την ομορφιά αλλά και τη δύναμη:

Σαμ πεύκη στέκιτ' στ' άλουγου, σα φλάμπουρου στη σέλλα,
σαν κόκκινου τριαντάφυλλου στ' άλλα τα παλληκάρια.[17]

Το γεγονός ότι πολλά από αυτά τα εγκώμια λέγονται σε μοιρολόγια, δηλαδή για πρόσωπα νεκρά, θέτει ένα πρόβλημα, καθώς το κόκκινο χρώμα, αν και χαρακτηρίζει την ομορφιά —άρα τη ζωή και τη χαρά— ανήκει ταυτόχρονα εκ των πραγμάτων στον κόσμο του θανάτου. Αλλά, όπως το παρατήρησε η Emm. Moser[18], βασικό χαρακτηριστικό του νεοελληνικού φαντασιακού είναι ότι εξαίρονται η ομορφιά και η παθιασμένη αγάπη για τη ζωή πολύ περισσότερο στα μοιρολόγια, δηλαδή με αφορμή το θάνατο, παρά στα γαμήλια ή στα ερωτικά τραγούδια.

Μένει ότι η ομορφιά που συμβολίζεται από το κόκκινο δεν ανήκει αποκλειστικά στους ανθρώπους αλλά εξίσου στα αντικείμενα και στη φύση. Σ' ένα μοιρολόι που αναθεματίζει εκείνον που φύτεψε μηλιά στον κάτω κόσμο για να δελεάσει τους ζωντανούς, λέγεται ότι σ'αυτό το δέντρο

εκρέμασε χρυσό σπαθί και κόκκινο σπαλέτο[19].

---

15. Δυτ. Μακεδονία. ΚΕΕΛ 1587, 14, 2 (Μοιρ. 460, 18 δ).

16. Λακωνία. Ραξέλου 10, 4 (Μοιρ. 264, 4στ).

17. Αιτωλία. *Λαογραφία* 8, 56. Δ.Α. Πετρόπουλος ΕΔΤ (ΒΒ) 2 81 Β΄. *Πεύκη* είναι διόρθωση του Πετρόπουλου.

18. E. Moser-Karagiannis et G. (M.) Saunier, «Problématique et organisation d'une anthologie des chansons populaires d'amour néo-helléniques», *Mélanges offerts à Claude Lecouteux* (υπό έκδ.).

19. Πελοπόννησος. Παπαζαφειρόπουλος 202, 30 (Μοιρ. 350, 14δ).

Αξίζει να σημειωθεί ότι αν η λ. *κόκκινο* έχει και αντίθετους συμβολισμούς, όλες οι υπόλοιπες λ. που δηλώνουν αποχρώσεις του ίδιου χρώματος (και τα αντικείμενα στα οποία ανήκουν αυτές οι αποχρώσεις) φαίνονται να έχουν μόνο θετικούς συμβολισμούς. Ούτω: *τριανταφυλλένιο, κρεμεζί, ρόδινος, ροδίζω, ροδοκόκκινος* (και *ροδοκοκκινάδες, ροδομάγουλα*), *ρούσα* κ.λπ. Εξαίρεση αποτελεί η λ. *άλικος*, για την οποία θα γίνει λόγος παρακάτω. Ομοίως το σύνθετο χρώμα της πορφύρας, που εμφανίζεται μέσω του κυρίου ονόματος Πορφύρης, θα σχολιαστεί μαζί με τους αρνητικούς συμβολισμούς του κόκκινου.

Το μαύρο

Σε αντίθεση με το κόκκινο, το μαύρο ορίστηκε, στο παραπάνω μοιρολόι της χήρας, ως χρώμα *της λύπης*: του θανάτου και του πένθους. Και όντως οι περισσότεροι συμβολισμοί αυτού του χρώματος έχουν αυτόν τον προσανατολισμό. Το μαύρο έχει όμως και σημαντικούς θετικούς συμβολισμούς. Εξαντλητικός πίνακας των εννοιών της λ. *μαύρος* στην ελληνική γλώσσα βρίσκεται σ'ένα θεμελιακό άρθρο της Emm. Moser[20], το οποίο όμως αφορά, με λεξικολογική προοπτική, το σύνολο της γλώσσας. Η χρήση και οι συμβολισμοί της λ. *μαύρος* είναι στα ΕΔΤ πολύ πιο περιορισμένοι.

Στα τραγούδια το μαύρο χρώμα, που συνδηλώνει συχνά την ασχήμια, αποτελεί αντιθέτως και σημαντικό στοιχείο ομορφιάς. Ένας κλέφτης, την ώρα που μπαρμπερίζεται, καμαρώνει έτσι το μουστάκι του:

Μουστάκι μου καραμπογιά και φρύδια μου γραμμένα[21].

Ο ίδιος στίχος βρίσκεται και στα μοιρολόγια, ως εγκώμιο του νέου νεκρού[22], και δεν αποκλείεται να θυμήθηκε ο κλέφτης το μοιρολόι, μια και προσθέτει: *δεν πρέπετι για κρέμασμα*. Σε άλλη παραλλαγή του ίδιου τραγουδιού οι κλέφτες λένε:

---

20. ΕΜΚ, «Un exemple de la richesse de la langue grecque moderne: le terme mavros», *Λεξικογραφικόν Δελτίον* της Ακαδημίας Αθηνών 21 (1998), 101-122, έπειτα στο ΕΜΚ *Littérature orale*, ό.π.111-135.

21. Δυτ. Μακεδονία. ΚΕΕΛ 1412, 62 (ΑΑ 275).

22. Κόνιτσα. ΚΕΕΛ 1569 Β΄ 92, 1, Χ. Ρεμπέλης. (Μοιρ. 276, 7ι).

'μόρφα κεφάλια πο 'χουμε και μαύρα τα μαλλιά μας[23].

Τα μαύρα μαλλιά είναι συνάμα στοιχείο ομορφιάς και σύμβολο σφριγηλής νεότητας.

Για τα δυο φύλα, και κυρίως για τις κοπέλες, τα μαύρα μάτια είναι βασικό στοιχείο ομορφιάς. Τα γαλανά μάτια, φυσικά, αποκλείονται ως πηγή βασκανίας, ενώ τα άλλα υπάρχοντα χρώματα: καστανά, μελιά, πράσινα, δεν αναφέρονται. Ξανθιά και μαυρομάτα είναι το πρότυπο της όμορφης κοπέλας:

Μάνα πάρε μου την ξανθή, μάνα την μαυρομμάτα[24].

Για τη γυναικεία ομορφιά, αναφέρονται σπανιότερα οι *μελαχρινές*[25], ενίοτε τα *μαύρα φρύδια*[26].

Επίσης, σταθερά στο τραγούδι «της κουμπάρας που έγινε νύφη» (ΑΑ 416-421), και σποραδικά σε άλλα τραγούδια, η κοπέλα που καλλωπίζεται

τον ήλιο βάλλει πρόσωπο και το φεγγάρι στήθι
και του κοράκου το φτερό βάλλει καμαροφρύδι[27].

Το δίστιχο αυτό φωτίζει ίσως το νόημα και το ρόλο του μαύρου στη γυναικεία ομορφιά: αποτελεί στοιχείο αντίθεσης, κοντράστ, πάνω στο λευκό δέρμα, το οποίο γίνεται εδώ ακόμα πιο λαμπρό με την παρουσία των άστρων. Κάτι ανάλογο ίσως με τη μικρή βελουδένια mouche, που οι κομψές κυρίες, στη Δύση του ΙΗ΄ αιώνα, κολλούσανε πάνω στη λευκή επιδερμίδα τους για να φανεί ακόμα πιο λευκή. Αυτή η ερμηνεία μάλλον ενισχύεται από ένα καρπαθιακό ερωτικό τραγούδι:

---

23. Αγόριανη. Σπανδωνίδη 35, 59.

24. Κρήτη. Jeannarakis 152. Γι' αυτή την φαινομενικά αντιφατική έκφραση και για άλλες παρόμοιες, βλ. Χ. Χατζητάκη-Καψωμένου, «Μια πρώτη διερεύνηση της ισοδυναμίας στην ακολουθία του λόγου στην δημοτική ποίηση», *Revue des Etudes Néo-helléniques* II/1-2 (1993), 203-216.

25. Μελαχρινές απαντώνται συχνότερα στην Κρήτη. Βλ. ΒΒ 2, 102, ερωτικά δίστιχα της Κρήτης.

26. *Μαύρα μάτια, μαύρα φρύδια Αρχ. Θρακ. Θησ.*. 4, 131. Βλ. και *Στα ψηλά στα παρεθύρια / κάθουνται δυο μαύρα φρύδια.* Αρκαδία. *Λαογραφία* 10, 87.

27. Τήλος ΚΕΕΛ 172, 45 (ΑΑ 418).

Μαύρα μμάτια και μεάλα
Τζυμωμένα με το 'άλα[28].

Πολύ πιο σπάνια, το μαύρο μπορεί να γίνει σύμβολο άγριας επιθετικής δύναμης, όπως στο καράβι του Γιάννη Σταθά:

Μαύρο καράβι αρμένιζε στα μέρη της Κασσάντρας
είχε παννιά κατάμαυρα...

καράβι που θα νικήσει την τούρκικη κορβέτα[29].

Το άσπρο

Το άσπρο χρώμα έχει κατ' εξοχήν θετικούς συμβολισμούς. Χαρακτηρίζει πρώτα την ομορφιά. Είναι γνωστό ότι το άσπρο δέρμα θεωρείται βασικό κριτήριο ομορφιάς. Λέγεται ότι η κοπέλα, ή η νύφη, περπατεί στον ίσκιο *μην τη μαράνει ο ήλιος*. Το ίδιο λέει μάλιστα και για ένα αγόρι —άρα με τρόπο εντελώς φανταστικό— ένα ηπειρωτικό μοιρολόι[30]. Το άσπρο απαντά με αυτή την αξία σε πολλές κατηγορίες από τραγούδια.

Σ' ένα στίχο ερωτικού τραγουδιού:

Μπήκαν οι άσπρες στο χορό[31],

το συλλογικό *οι άσπρες* δηλώνει τις έμορφες.

Στο ηρωικό τραγούδι «Ο ύπνος του αγούρου και η λυγερή» (AA 22-26), που χρησιμοποιείται και ως επιθαλάμιο[32], τα πουλιά λένε στον ήρωα:

---

28. Μιχαηλίδης Νουάρος, ΔΤΚ 179.

29. AA 213. Το κείμενο αυτό, που προέρχεται από το συχνά συζητήσιμο βιβλίο του Κ. Σάθα, *Τουρκοκρατουμένη Ελλάς*, παρουσιάζει, μέσα σε λίγες αράδες και άλλες περιπτώσεις σπάνιων, ή μάλλον *άπαξ* εμφανίσεων χρωμάτων. Βλ. στη συνέχεια του παρόντος. Παρ' όλ' αυτά, η έννοια αυτή του μαύρου υπάρχει γενικά στην ελλ. γλώσσα. Βλ. E. Moser, «mavros», ό.π. 123.

30. Ζαγόρι. Κ/Π ΙΔ΄ 262, 7 (Μοιρ. 278, 86). Το περπάτημα στη σκιά έχει όμως και την αντίθετη έννοια, ως σύμβολο απαρηγόρητου πένθους, στο πένθιμο και γαμήλιο τραγούδι της ελαφίνας (Μοιρ. 446, 12 α-6).

31. Μ. Μερλιέ 31 και Δ. Α. Πετρόπουλος *ΕΔΤ* (= ΒΒ) 2, 50, 22. Συχνότερα απαντιέται η έκφραση *Οι ξανθές*. Δίπλα τους είναι *οι μαυρομάτες*. Βλ. π.χ. το τραγ. «Η Ζερβοπούλα», Αίγινα, *Λαογραφία* 4, 101.

Ξύπνα αγκάλιασε κορμί κυπαρισσένιο
κι άσπρονε λαιμό, βυζάκια σαν λεϊμόνια[33].

Στο ιστορικό τραγούδι «της Πάργας» περιγράφεται ως εξής το πένθος των γυναικών:

Τραβούν γυναίκες τα μαλλιά, δέρνουν τ'άσπρα τους στήθια[34].

Και οι μοιρολογίστρες κλαίνε, όπως ειπώθηκε παραπάνω, δίπλα στις *ροδοκοκκινάδες* της νέας νεκρής, και τις *ασπράδες* της[35]. Αλλού την περιγράφουν ως *ασπρουδερή στα κάλλη*[36]. Το άσπρο χρώμα ανήκει και στο όμορφο παιδί:

Παιδί μ' τι μάνα σ' έκαμε κ' είσ' άσπρο σαν το γάλα;[37]

Είναι χαρακτηριστικό ότι και στην αντρική ομορφιά το άσπρο παίζει τον ίδιο ρόλο. Στο ίδιο κλέφτικο τραγούδι όπου οι κλέφτες καμαρώνουν για τα μαύρα τους μουστάκια και μαλλιά, καμαρώνουν και για το άσπρο τους δέρμα:

Άσπρους λαιμούς που έχομεν...[38],

με την ίδια τραγική προοπτική: *Δεν πρέπουν για τα Γιάννενα...* δηλαδή για αιχμαλωσία και κρεμάλα. Σ' αυτή την περίπτωση, ο συμβολικός χαρακτήρας του χρώματος είναι ακόμα πιο σαφής, καθώς το άσπρο δέρμα των ορεσίβιων κλεφτών είναι αρκετά απροσδόκητο.

Τέλος, συμβολικό είναι το χρώμα που χαρακτηρίζει τα αγαπημένα πρόσωπα. Αυτό συμβαίνει στα γαμήλια τραγούδια, όπου η μητέρα και οι φιλενάδες της νύφης παραπονιούνται που ο *ξένος* ήρθε να πάρει τη νύφη:

---

32. Γι' αυτό το τραγούδι, βλ. Γ. Κ. Σπυριδάκης, «Το δημώδες άσμα 'Ο ύπνος του αγούρου και η λυγερή'», *Επετ. Λαογρ. Αρχείου* ΙΑ΄-ΙΒ΄ (1960), 229-248.

33. Πάτρα. *Λαογραφία* 6, 637, 5. (ΑΑ 24). Απαράλλακτη διατύπωση στη Μεθώνη, ΚΕΕΛ 1378 Β΄ 167 (ΑΑ 23).

34. Tommaseo III 419 (ΑΑ153).

35. *Του φεγγαριού τς άσπράδες*. Ιθάκη. Μουσούρης 108, 40 (Μοιρ. 284, 8ια).

36. Λακωνία. Πασαγιάνης 26, 50 (Μοιρ. 150, 4α).

37. Ανασελίτσα. *Λαογραφία* 11, 394, 2 (Μοιρ. 280, 8ε).

38. Σαρακατσαναίοι. Τζιάτζιος 12, 28 (ΑΑ 276).

Άσπρη κάτασπρη πέρδικα είχα στη γειτονιά μου[39],

ή πάλι:

Άσπρη κάτασπρη βαμβακιά που είχα στην αυλή μου[40].

Ίδια χρήση του άσπρου στις προσφωνήσεις που απευθύνουν στους νέους νεκρούς, όπως: *και συ άσπρο γιασεμάκι μου*[41], ή, στο μοιρολόι μιας κρητικής μητέρας:

Άσπρο κερί τσ' Ανάστασης, υγιέ μου[42].

Αλλά, πέρα από την ομορφιά, το άσπρο χρώμα συμβολίζει στα ΕΔΤ την ίδια τη ζωή.

Σ' ένα θέμα από μοιρολόι που τραγουδιέται στα μνημόσυνα, ο νεκρός προτρέπει τη μάνα του να κάνει *τα νύχια <της> τσαπιά*, να σκάψει το χώμα και να τον κοιτάξει. Και προσθέτει:

Κι αν είμ' άσπρος και ρόδινος σκύψε και φίλησέ με
κι αν είμαι μαύρος κι άσκημος ξανακουκούλωσέ με[43].

Και προ παντός, στη γλώσσα των μοιρολογιών, η λ. *οι άσπροι* συνδηλώνει τους ζωντανούς. Μιλώντας για τον Άδη, μια μοιρολογίστρα λέει:

Πο κει άσπροι μαυρίζουνε κ' οι μαύροι απομαυρίζουν[44].

Για τη φύση, δε φαίνεται να χρησιμοποιείται η λ. *άσπρος*. Το

---

39. Θεσσαλία. ΚΕΕΛ 2385, 53.

40. Αρκαδία. ΚΕΕΛ 856, 11. Βλ. και: *Μια νεραντζούλα φουντωτή / δροσάτη κι άσπρη σα χαρτί*, έπαινος για μια όμορφη κοπέλα (Λελέκος. *Επιδόρπιον* Α΄ 215).

41. Πασαγιάνης 22, 34 (Μοιρ. 334).

42. Στ. Αποστολάκης. *Ριζίτικα*, 383, 568 (Μοιρ. 504). Πβ. *Άσπρη λαμπάδα τω Φωτώ* σε ερωτικό δίστιχο της Κρήτης (ΒΒ 2 103). Πβ. και ανάλογη έκφραση, σε άλλο μοιρολόι, με χρησιμοποίηση άσπρου λαμπρού αντικειμένου ως μεταφορά της ομορφιάς, και του πολύτιμου χαρακτήρα, του νέου νεκρού: *Άσπρο φλιτζάνι φιρφιρί, κανί μαλαματένιο*. Ίος. *Λαογραφία* 2, 606, 3 (Μοιρ. 334, 4στ). Βλ πάλι: *και συ άσπρο γιασεμάκι μου...* Λακωνία. Πασαγιάνης 22, 34. (Μοιρ. 334, 5β).

43. Λακωνία. Πασαγιάνης 17, 16.

44. Κεφαλονιά. Schmidt 174, 33. Πβ Λακωνία Πασαγιάνης 16, 12: *μόν' οι άσπροι μαύροι γίνονται*. Κ.ά.

χρώμα αντιπροσωπεύεται από τα χιόνια, των οποίων ο συμβολισμός είναι γενικά θετικός:

Καλότυχά 'ναι τα βουνά, ποτέ τους δε γερνάνε
Το καλοκαίρι πράσινα και το χειμώνα χιόνια...[45]

Και αν, σε ορισμένες παραλλαγές, οι κλέφτες εύχονται να λειώσουν τα χιόνια, η ευχή αυτή γίνεται αποκλειστικά για πρακτικούς λόγους.

Μια ειδική απόχρωση του άσπρου έχει ξεχωριστή λειτουργία: το *ασημί, ασημένιο, αργυρό*. Δε φαίνεται να χρησιμοποιείται ακριβώς ως χρώμα (οι ελιές λ.χ. δε λέγονται ασημένιες αλλά *πολυανθούσες*[46] ή *πικρανθούσες*[47]), αλλά μάλλον ως ένδειξη πολύτιμης αξίας. Το ίδιο το μέταλλο, *ασήμι*, συνδηλώνει μεταφορικά ένα αγαπημένο πρόσωπο, συγκεκριμένα τον νέο νεκρό. Τον ρωτάνε:

Που πας, ασήμι, να χαθείς, λογάρι να χαλάσεις;[48]

Η πιο συχνή χρήση των επιθέτων *ασημένιος* και *αργυρός*, απλών ή ως στοιχείων σύνθετων λέξεων, βρίσκεται για το χαρακτηρισμό πάσης φύσεως όπλων και πολεμικών αντικειμένων, σε πολλών ειδών περιπτώσεις, μάχες αλλά και αυτοκτονίες κ.ο.κ.: σπαθιά, θηκάρια, πιστόλια, μπαϊράκια, *πάλες* (βόλια) κτλ. Σ' αυτή τη χρήση, οι λέξεις αυτές χρησιμοποιούνται συχνά σε συνδυασμό με τη λ. *χρυσός*, η οποία συνδηλώνει κ' εκείνη την αξία του πολύτιμου αντικειμένου, αλλά υπάγεται στο κίτρινο χρώμα.

Το ζεύγος *χρυσός / ασημένιος* δεν χαρακτηρίζει άλλωστε μόνο όπλα αλλά πάσης φύσεως αντικείμενα:

Βάλητε στρώμαν αργυρό, στρώμα μαλαματένιο[49].

Ενίοτε πάλι το χρυσό εναλλάσσεται με το άσπρο:

Χρυσά και άσπρα άρματα στη μέση μου θα ζώσω[50].

Σπανιότερα η λ. *χρυσός* χαρακτηρίζει ανθρώπους, όπως στο τρα-

45. Πελοπόννησος ΚΕΕΛ 2213 γ΄, 93 (ΑΑ 272). Κλέφτικο.
46. Πύλος. ΚΕΕΛ 1715, 7, 25 (Μοιρ. 298, 3δ).
47. Δημητσάνα Γορτυνίας. ΚΕΕΛ 125, 118, 38 η΄ (Μοιρ. 296, 3 α).
48. Ζαγόρι. ΕΦΣΚ/Π 14, 265, 22 (Μοιρ. 262 4α).
49. Σύμη. ΚΠ ΙΘ΄ 216 (ΑΑ 399).
50. Ψαρά. ΝΕΑ Α΄ 123, 73 (Μοιρ. 466, 22 δ).

γούδι «Παιδοκτόνος και πέρδικα» (ΑΑ 448), όπου το πουλί μέμφεται την παρ' ολίγο φόνισσα:

και συ 'καμες χρουσόν υιό και πα 'να τον κρεμίσεις;[51]

Σ' αυτή τη χρήση πάλι εννοείται ο πολύτιμος χαρακτήρας του γιου, όχι κανένα χρώμα. Η λ. *χρυσός* δεν παύει όμως να συνδηλώνει και ένα χρώμα. Αυτό το χρώμα, μαζί με το *ξανθό* —το οποίο φαίνεται να χαρακτηρίζει αποκλειστικά ανθρώπους, συγκεκριμένα τις κοπέλες και τα μαλλιά τους[52]— είναι οι μόνες αποχρώσεις του κίτρινου που έχουν στα ΕΔΤ θετικό, εγκωμιαστικό, χαρακτήρα. Το ίδιο το κίτρινο είναι αντίθετα χρώμα του Άδη και του θανάτου.

Το πράσινο

Σ' ένα μεμονωμένο κείμενο, το πράσινο χρώμα, σε συνδυασμό με το χρυσό, χρησιμοποιείται για το εγκώμιο ενός νέου νεκρού. Μια κρητική μητέρα αποκαλεί τον γιο της *Χρυσοπράσινε μ' αητέ*[53].

Κατά τ' άλλα, το πράσινο χρώμα, σε μια μόνο περίπτωση, είναι χρώμα ζωής και ευδαιμονίας: το πράσινο της βλάστησης, του χορταριού, που φυτρώνει την άνοιξη:

όσο ν' ανθίσουν τα βουνά, να πρασινίσου οι κάμποι[54].

Γενικότερα, το πράσινο χρώμα της βλάστησης είναι πάντοτε θετικό. Σ' ένα αλληγορικό ερωτικό τραγούδι, το αγόρι δηλώνει:

Δέντρο είχα στην αυλή μου
τι κλαράκι δεν το ξέρω
πράσινα, ξανθά τα φύλλα
κι ασημένια τα κλωνάρια[55].

---

51. Κασιακή λύρα 67. Ανάλογη διατύπωση στη Χίο, ΚΕΕΛ 1079, 35 α.
52. Βλ. *μαλλιά τετράξανθα*. Κέρκυρα. *Λαογραφία* 9, 160.
53. Στ. Αποστολάκης 383, 568 (Μοιρ. 504).
54. Λευκάδα. ΚΠ Η΄ 427. Σταματέλος (ΠΕ 205). Άλλη διατύπωση: *να πρασινίσουν τα βουνά*, Ραζέλου 24, 5 (Μοιρ. 336, 6).
55. Τζιάτζιος 63 (ΒΒ 93, 112).

Στο τραγούδι της ελαφίνας, το απαρηγόρητο ζώο, σε μια χειρονομία αυτοτιμωρίας, καταστρέφει το πράσινο φυτό:

κι όπ' εύρεις πράσινου κλαδί μαραίνεις κι του τρώγεις[56].

Με αυτή τη θετική αξία χρησιμοποιείται και η λ. *χλωρός*, αλλά μάλλον με τρόπο αποκλειστικά μεταφορικό. Λένε στο νεκρό: έλα στο σπίτι σου,

να κάμεις τα ξερά χλωρά και τ' άγρια ημερωμένα[57].

Οι άλλες εμφανίσεις του πράσινου χρώματος είναι αρνητικές.

Χρώματα θανάτου, δυστυχίας, ασχήμιας

Το μαύρο

Θεμελιακή λειτουργία του μαύρου χρώματος είναι να συμβολίζει το θάνατο, τη δυστυχία κ.ο.κ.[58].

Ο χώρος του θανάτου είναι η *μαύρη γης*. Στον Άδη βασιλεύουν η νύχτα, το σκοτάδι. Τα μοιρολόγια επαναλαμβάνουν ποικιλοτρόπως αυτή την ιδέα:

Ο κάτω κόσμος είν'κακός γιατί δε ξημερώνει[59].

Ο νεκρός κατεβαίνει στον Άδη *δίχως φως δίχως λυχνάρι*[60]. Το φέρετρο, σ' ένα μοιρολόι του Πόντου, λέγεται *μαύρο καράβι*[61]. Οι νεκροί

56. Χαλκιδική. Κυπαρίσσης 85, 234 (Μοιρ. 450, 12 δ).

57. Παπαζαφειρόπουλος 203, 33 (Μοιρ. 212, 13 α).

58. Αυτό ισχύει γενικά για τις σημασίες της λ. *μαύρος* στην ελληνική γλώσσα. Βλ. E. Moser, «mavros», ό.π. 124-131.

59. Ρόδος. Γνευτός 126, 5 (Μοιρ. 324 1α). Και άσχετα με το χώρο των νεκρών, η νύχτα (χωρίς να αναφέρεται το χρώμα της) μπορεί να έχει πένθιμο συμβολισμό, όπως στο τραγούδι «του Νεκρού Αδερφού». Βλ. G. S. «Μερικές παρατηρήσεις για το ΑΤ του Νεκρού Αδερφού», *Ελληνικά* 57 /2 (2007), 349-369. Ο ίδιος συμβολισμός διαφαίνεται ίσως και στο τραγούδι της Ξενιτιάς *Νύχτα σελλώνει τ' άλογο, νύχτα το καλλιγώνει* (Ζαγόρι ΚΠ ΙΔ΄ 266,3 και στο G. S. *Το ΔΤ της ξενιτιάς*, Αθήνα 1983, 38, 6 α), καθώς το μέλλον του ξενιτεμένου είναι, σ' αυτά τα τραγούδια, ιδιαίτερα σκοτεινό κ' εκείνο.

60. Άργος. *Λαογραφία* Γ΄ 267, 10 (Μοιρ. 228, 1). Πβ. *Αδά η νύχτα νύχτα εν κ'η μέρα πάλου νύχτα*, ΑΠ 12, 71, 5 (Μοιρ. 240, 6 δ).

61. ΑΠ 16, 189.

είναι *οι μαύροι* (πολλαχού). Και τα ζώα που κατοικούν στον Άδη και τυραννούν τους νεκρούς είναι μαύρα. Λέει ο νεκρός για τον Χάρο:

Μαύρα φιδάκια μου 'δωκε να τα βοσκολογήσω[62].

Ο ίδιος ο Χάρος είναι μαύρος, και τα πάντα γύρω του είναι μαύρα:

Μαύρος ήταν, μαύρα φορεί, μαύρο και τ' άλογό του[63],

Ο Χάρος μαύρα φόρησεν, μαύρα καβαλλιτζεύκει[64].

Ακόμα και τα βουνά απ' όπου θα περάσει είναι μαύρα:

Τι είναι μαύρα τα βουνά και στέκουν βουρκωμένα;[65]

Και μπροστά σ'ένα θάνατο, ο ίδιος ο ήλιος γίνεται *μαύρος και πεισμωμένος*[66]. Σε διάφορα μοιρολόγια, στο Μοιρολόι της Παναγιάς, και σε ορισμένα γαμήλια τραγούδια που θρηνούν το χωρισμό της νύφης από την οικογένειά της, αρχικός στίχος είναι το πανελλήνιο:

Σήμερα μαύρος ουρανός, σήμερα μαύρη μέρα[67].

Το μαύρο χρώμα των ρούχων είναι, το είδαμε, σε αντίθεση με το κόκκινο *της χαράς*, το χρώμα *της λύπης*, δηλαδή του πένθους. Το μαύρο χρώμα γενικότερα συνδηλώνει τη δυστυχία. Ένας κλέφτης παραπονιέται: *μ' έχουν μαύρο λαβωμένο*[68]. Και σ' ένα μοιρολόι τα ορφανά λέγονται *τα μαυροκακόμοιρα*[69]. Πρόκειται εδώ για προσωπική δυστυχία. Αλλά το ίδιο φαινόμενο ξαναβρίσκεται στην περίπτωση εθνικής καταστροφής. Σ' ένα τραγούδι για την άλωση της Τραπεζούντας, ένας άρχοντας που έρχεται από την πόλη αυτή είναι *μαύρος*

---

62. Τριφυλία. ΔΙΕ 2, 146, 22. (Μοιρ. 160, 7δ).

63. ΠΕ 219. Πδ. Ζερμπάτα Κεφαλονιάς, Schmidt 158, 18 (Μοιρ. 386, 6δ): *μαύρος ήταν, κατάμαυρος* κτλ.

64. Κύπρος. *Ακρίτας* Α΄ 297 (Μοιρ. 542, 3).

65. Fauriel II 228 (Μοιρ. 382, 5α).

66. Ήπειρος. Χασιώτης169, 4 (Μοιρ. 308, 7ια).

67. Βλ. π.χ. Λάσκαρης 554, 2. Στα γαμήλια τραγούδια, βρίσκεται και η αντίθετη φόρμουλα: *Σήμερα άσπρος ουρανός...*, όταν ο ποιητής εννοεί το ευτυχές γεγονός του γάμου.

68. Δυτ. Μακεδονία. ΚΕΕΛ 1451, 1 (ΑΑ 265).

69. Πασαγιάνης 48, 114 (Μοιρ. 468, 23).

ερημωμένος[70]. Και σ' ένα ποντιακό θρήνο για την άλωση της Κωνσταντινούπολης, λέγεται ότι:

Ο ήλιον πάει 'ς σην μάνναν ατ' μαυρομελανιασμένον[71].

Αλλού, σ' ένα πελοποννησιακό τραγούδι, λέγεται ότι *τρέχουν μαύρα δάκρυα*[72].

Τέλος, το μαύρο χρώμα συνδηλώνει την ασχήμια. Είδαμε παραπάνω, σ' ένα εγκώμιο της νύφης, το σόι του γαμπρού να διαψεύδει τις κακές φήμες:

Μας είπαν πως είν' άσχημη, μας είπαν είναι μαύρη.

Αλλά φυσικά ο συμβολισμός αυτός απαντά προ παντός στην περίπτωση του θανάτου. *Μαύρος κι άσχημος* ήταν ο νεκρός που ζητούσε από τη μάνα του να τον «ξανακουκουλώσει». Το μαύρο χρώμα συνδυάζεται εδώ με τη λέρα, την απλυσιά. Μια μοιρολογίστρα φαντάζεται ως εξής τον διάλογο ανάμεσα στον καινούργιο νεκρό και τους παλαιότερους νεκρούς που συναντά φτάνοντας στον Άδη:

Γειά σας χαρά σας άπλυτοι. —Καλώς τον αλλαμένο[73].

Και με την ίδια λογική οι πενθούσες λέγονται *μαυροφορεμένες* ή *λεροφορεμένες*: το χρώμα του θανάτου ταυτίζεται μόνιμα με το χρώμα της λέρας.

Το κίτρινο

Το κίτρινο χρώμα, εφ' όσον δηλώνεται με τη λ. *κίτρινος* και τις σχετικές σύνθετες λέξεις, είναι πάντοτε, αντίθετα με το τι συμβαίνει με τις αποχρώσεις *ξανθός* και *χρυσός*, χρώμα δυσοίωνο που συνδηλώνει την αρρώστια (πβ *κιτρινιασμένος* ή *πάλι σαν το φλουρί*[74]) και πολύ περισσότερο το θάνατο. Το ίδιο συμβαίνει με τη λ. *φλωμάτος* (κιτρι-

70. Σ. Ιωαννίδης 287, 20. Κατά περίεργη σύμπτωση, στα δύο κείμενα, το κλέφτικο και το ιστορικό, υπάρχει σα λογοπαίχνιο ανάμεσα στο μαύρο χρώμα της δυστυχίας και *το μαύρο*, το άλογο του ήρωα.

71. *Λαογραφία* 9, 237 (ΑΑ 129).

72. Λάστα. Λάσκαρης 443, 35 (ΑΑ 160).

73. Μανιάκι. ΚΕΕΛ 1478, 21 (Μοιρ. 162, 8γ).

74. Έκφραση όπου η παρουσία του χρυσού έχει ξεχαστεί.

νιάρης), που ανήκει κι αυτή στο σημασιολογικό πεδίο του κίτρινου:

μόν' οι άσπροι μαύροι γίνονται κι οι ρόδινοι φλωμάτοι[75].

Το κίτρινο χρώμα του προσώπου, στους ζωντανούς, είναι σημάδι μαρασμού. Σ' ένα ερωτικό τραγούδι ρωτάν μια κοπέλα:

Διαμαντούλα μ' τ' είσαι τέτοια, τέτοια κίτρινη;[76]

Και ο δυσοίωνος συμβολισμός του κίτρινου χρώματος είναι τόσο βαθιά ριζωμένος που μπορεί να καταλήξει σε φόρμουλες παράδοξες, στο μεταίχμιο του οξύμωρου σχήματος. Σ' ένα ερωτικό τραγούδι, ο ήλιος *βγαίνει μαραμένος* επειδή είδε κόρη πανέμορφη, και η μάνα του τον ρωτά:

Ήλιε μου τι 'σαι κίτρινος, γιατί 'σαι μαραμένος;[77]

Τέλος, οι λαμπάδες, τα κεριά με τα οποία κυκλοφορούν στον Άδη είναι, μόνα τους ή συχνότερα σε συνδυασμό με άλλα χρώματα, κίτρινα:

Νοικοκυρά συντάζεται στον Άδη να πηγαίνει [...]
παίρνει λαμπάδες κίτρινες...[78]

Το πράσινο

Οι θετικές αξίες (ανοιξιάτικο χορτάρι, *χρυσοπράσινε μ' αητέ*) αποτελούν εξαιρέσεις μέσα στο φάσμα των συμβολισμών του πράσινου χρώματος.

Το πράσινο είναι κι αυτό χρώμα του Άδη. Σ' ένα καππαδοκικό κείμενο, ο Χάρος περιγράφει έτσι την τέντα του:

ως κλώθει όλο πράσινο παλλικαριών βραχιόνια[79].

---

75. Λακωνία. Πασαγιάνης 16, 12 (Μοιρ. 240, 6ε).
76. Κόνιτσα. Ρεμπέλης 40. Βλ.και *Λαογραφία* 3, 486. (Γορτυνία).
77. Λιγουριό. *Λαογραφία* 4, 148. Βλ. και Παπαζαφειρόπουλος 142.
78. Ήπειρος. Αραβαντινός 255, 429.
79. AJA 38 (1934) 117, 2 R. M. Dawkins. Ίδια φόρμουλα σε άλλη καππαδοκική παραλλαγή: *ως κλώθει ολοπράσινα. Λαογραφία* 1, 248, 37 (Μοιρ. 540, 2).

Και για την κάθοδο στον Άδη υπάρχουν, δίπλα στις κίτρινες, και πράσινες λαμπάδες και κεριά:

Ομορφονεός ψυχομαχάει, ομορφονεός πεθαίνει,
ανάψτε πράσινα κεριά και κίτρινες λαμπάδες
να φέξουνε τ' ομορφονεό να κατεβεί στον Άδη[80].

Χριστέ να με καλιούσανε κ' εμέ το πρικαμμένο
να κάμω πράσινα κεριά κι αλεξινές λαμπάδες[81].

Επίσης, πράσινο μελάνι χρειάζεται για να στείλουν γράμμα στον Άδη:

Που να βρω γω χρυσό χαρτί και πράσινο μελάνι
να κάμω γράμμα και γραφή κάτω στο μαύρο Άδη;[82]

Άλλο χαρακτηριστικό του πράσινου, που εμφανίζεται σπάνια στα ΕΔΤ αλλά που πρέπει να είχε σημαντική θέση στο φαντασιακό του Ελληνισμού, είναι ότι πρόκειται και για το χρώμα του Ισλάμ. Στο ηρωικό τραγούδι «του μικρού Βλαχόπουλου», ο νέος, ανακαλύπτοντας τους εχθρούς του:

γλέπει ντο κάμπο πράσινο κι αμέτρητα τσαντήρια[83].

Τέλος, το πράσινο χρώμα εμφανίζεται χωρίς να κατονομάζεται, υπό τη μορφή δυσοίωνων ζαρζαβατικών σε μερικά όνειρα, όπως στο τραγούδι του Χαρζανή, όπου η κοπέλα, που πλάνεψε εκείνος στον ύπνο της, είδε όνειρο με πράσα και σέλινα, ως σύμβολα του πόνου της για το πάθημά της. Σε μια παραλλαγή βλέπει και ένα ρούχο της που έχει τον ίδιο συμβολισμό:

σέλινα σα να μάζωνα, πράσα ν-επρασολόγου
το πράσινό μου σιντιγέ ωσάν να τον εφόρου[84].

Κάπως αινιγματικός είναι ο συμβολισμός του πράσινου στο εξής κείμενο, αυτοσχέδιο ηπειρωτικό μοιρολόι:

---

80. Λελέκος *Δημ. Ανθ.* 154. Βλ. και Ραζέλου 10, 4 (Μοιρ. 264, 4 στ).
81. Κρήτη. Κριάρης 257 (Μοιρ. 302, 7 α).
82. Ταρσούλη (2η έκδ.) 159, 27 (Μοιρ. 178, 14 δ).
83. Θράκη. *Λαογραφία* 1, 594 (ΑΑ 66).
84. Σητεία. Παπαδάκη 18 (ΑΑ 396).

γιατί θα νά 'ρθ' η άνοιξη, θά 'ρθει το καλοκαίρι
να μπαίν' οι νέοι στα κόκκινα και νέες στα λουλουδάτα
να παίρνουν πράσινα κλουβιά να παν να κυνηγήσουν[85].

Το πράσινο χρώμα ταιριάζει με την άνοιξη, και με τα χαρούμενα *κόκκινα* που φορούν οι νέοι (πδ. *λουλουδάτα*), αλλά τα κλουβιά είναι και σύμβολα αιχμαλωσίας αν όχι και θανάτου για τα πουλιά. Αυτή η αοριστία πρέπει να οφείλεται στον αυτοσχεδιασμό.

Το κόκκινο

Το κόκκινο χρώμα, αλλού σύμβολο χαράς και ομορφιάς, έχει και συμβολισμούς ολέθριους. Αυτοί συνδέονται με τη λ. *κόκκινος*, όχι με ονόματα άλλων αποχρώσεων. Εξαίρεση μοιάζει να αποτελέσει η λ. *άλικο* στο τραγούδι του Γιάννη Σταθά (ΑΑ 213), όπου η έκφραση *άλικο μπαϊράκι* εννοεί την τούρκικη σημαία. Αλλά, αν και αυτή η σημαία προμηνύει ένα κίνδυνο, η έκφραση έχει κυρίως ρεαλιστικό, περιγραφικό, όχι συμβολικό χαρακτήρα[86].

Το κόκκινο συμβολίζει τακτικά το χυμένο αίμα. Στο κρητικό τραγούδι «της Μαδάρας»[87], ο Χάρος συναντά τον ομορφονιό στη Μαδάρα, φέρνοντας τα σύμβολα της μάχης και του θανάτου:

Βαστώ σου ντάργα και σπαθί και κόκκινο λουρίσκο
βαστώ και τση γυναίκας σου ολόμαυρα να βάλει[88].

Ομοίως, στο τραγούδι του Χαρζανή, το θύμα του ήρωα ονειρεύεται, δίπλα στα πράσα και τα σέλινα, *κόκκινα τριαντάφυλλα*, τα οποία ο Χαρζανής ερμηνεύει ως εξής:

Τα κόκκινα τραντάφυλλα ένε η παρθενιά σου[89].

Στα όνειρα, ειδικά στα όνειρα των κλεφτών, το κόκκινο συμβολίζει τακτικά, όχι ακριβώς το θάνατο, αλλά την ταχύτητα με την οποία

85. Ζαγόρι. ΚΠ Η΄ 601, 12 κ.ε. (Μοιρ. 488, 2).
86. Σημειωτέον ότι η λ. *άλικος* δε βρέθηκε σε κανένα άλλο ΕΔΤ.
87. Τύπος Α΄ Βλ G. S. «Η πάλη με τον Χάρο στα ΕΔΤ», *Συναγωγή* ό.π. 310-312.
88. Jeannarakis 148, 153 (Μοιρ. 560, 10 α).
89. Κύπρος. Σακελλαρίου Β΄ 159.

εκείνος επέρχεται. Ένας κλέφτης ονειρεύτηκε ότι φορούσε κόκκινο πισλί, και ερμηνεύουν έτσι τ' όνειρό του:

Το κόκκινο είναι αγλήγορο και το πισλί φαρμάκι[90].

Ίδια ερμηνεία για παρόμοιο όνειρο :

Είχα μια γούνα κόκκινη απ' την κορφή στα νύχια.
—Το κόκκινο 'ναι γλήγορα απ' την αυγή στο γέμα.
Κι ακόμα ο λόγος έστεκε...[91]

Και σε μια παραλλαγή του θανάτου του Διγενή, ο Χάρος χαρακτηρίζει το θύμα του: *τούτον τον κοντόν* [...] *που 'χει την γούνα κόκκινη*[92].

Το κόκκινο χρώμα είναι αρκετά συχνά πένθιμο σύμβολο, είναι ένα από τα χρώματα του Άδη. Ένας νεκρός ζητά: φτιάσε [...] στον τάφο μου περβόλι

και βάλε μέσα δεντρικά και κόκκινα λελούδια[93].

Ο συμβολισμός του κόκκινου ως πένθιμου χρώματος, και μάλιστα ως χρώματος του Άδη, απαντά πολύ συχνά σε συνδυασμό με άλλα, εξίσου πένθιμα, χρώματα, όπως θα φανεί παρακάτω.

Ειδική περίπτωση αποτελεί το όνομα του ήρωα Πορφύρη, το οποίο συνδυάζει κόκκινο και μαύρο. Ένας από τους λόγους ύπαρξης αυτού του πένθιμου συνδυασμού έγκειται στον προσωρινό, συμβολικό, και συγκεκριμένα μυητικό, θάνατο που υφίσταται ο ήρωας[94].

Η δυναμική των χρωμάτων

Η δυναμική των χρωμάτων, όπως εκφράζεται με τα ρήματα σε –ίζω και –ιάζω, σε μια περίπτωση μόνο, κατά την παρούσα έρευνα, βρέθηκε να έχει θετικό χαρακτήρα: σε σχέση με την ανοιξιάτικη φύση, όταν *πρασινίζουν τα βουνά* (ή *οι κάμποι*). Είναι εξαιρετικά αξιοση-

90. Αγόριανη. Σπανδωνίδη 12, 19.

91. Passow n° 184 Ulrich (AA 183). *Το κόκκινο 'νε γλίγωρο*, βρίσκεται και στη νουβέλα του Κονδυλάκη *Η πρώτη αγάπη*, έκδ. Μ. Μερακλή, Ιδρ. Ουράνη, 350.

92. Βρόντης, Ρόδος 84, 4 (Μοιρ. 548, 4).

93. Παπαζαφειρόπουλος 267, 44.

94. Βλ. G. S. «Το ΔΤ του Πορφύρη», *Συναγωγή*, ό.π. 177-197.

μείωτο ότι σ' όλες τις υπόλοιπες περιπτώσεις που συνάντησε η έρευνα, αυτό το γίγνεσθαι των χρωμάτων έχει δυσοίωνο ή ολέθριο χαρακτήρα.

Στον Άδη,

οι άσπροι εκεί μαυρίζουνε κ' οι ρόδινοι χλωμιάζουν[95].

Μάρτυρας της Άλωσης, ο ήλιος είναι *μαυρομελανιασμένον*. Στο τραγούδι του Γιάννη Σταθά πάλι, *το κύμα κοκκινίζει* από το αίμα των Τούρκων. Ομοίως, σε διάφορα τραγούδια όπου μια Ρωμιά αρνείται να παντρευτεί Τούρκο, η άρνηση αυτή είναι του τύπου:

Κάλλια να ιδώ του αίμα μου στη γης να κουκκινίζει[96].

Ακόμα και μια φόρμουλα που θα μπορούσε να θεωρηθεί ποιητική και θετική, καθώς συνδηλώνει την ομορφιά της φύσης, *ρόδισε η δύση*, έχει στην ουσία δυσοίωνο χαρακτήρα, καθώς αναγγέλλει τούρκικη εισβολή κατά της Μεθώνης και της Κορώνης[97]. Δύσκολα μπορεί να θεωρηθεί ότι πρόκειται για απλή σύμπτωση.

Η δύναμη του φαινομένου είναι τόση που, ενώ το άσπρο χρώμα έχει μόνο θετικούς συμβολισμούς, η λ. *ασπρίζω* γίνεται δυσοίωνη:

Γέρασα ο μαύρος γέρασα κι ασπρίσαν τα μαλλιά μου[98].

Η έκφραση *όταν ασπρίσει ο κόρακας*, μόνο φαινομενικά μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί εξαίρεση, καθώς πρόκειται για κλασικό «αδύνατο», μάταια ευχή. Πάλι για ανέφικτο όνειρο πρόκειται στο εξής μοιρολόι όπου εύχονται στο νεκρό:

να τρως τα μήλα να μιλάς, τα ρόϊδα να ροϊδίζεις
τα κόκκινα τριαντάφυλλα να ροϊδοκοκκινίσεις[99].

---

95. Αιτωλοακαρνανία. ΚΕΕΛ 139, 12 (Μοιρ. 236, 6 α).
96. *Μακεδονικόν Ημερολόγιον* 1910, 194 (ΑΑ 159).
97. Αγόριανη. Σπανδωνίδη 3, 1 (ΑΑ 137).
98. Σιάτιστα. ΚΕΕΛ 1688, 1, 2 (Μοιρ. 84, 9).
99. Πασαγιάνης 30, 67 (Μοιρ. 272, 7 δ).

Συνδυασμοί και αλυσίδες δυσοίωνων χρωμάτων

Το πιο εντυπωσιακό φαινόμενο είναι η συχνή χρήση συνδυασμών χρωμάτων, ή και ολόκληρων αλυσίδων από χρώματα, για το συμβολισμό πένθιμων ή ολέθριων γεγονότων και πράξεων —και αποκλειστικά γεγονότων αυτού του φάσματος.

Πράσινα κεριά και κίτρινες λαμπάδες (ή αντίστροφα) φωτίζουν τον Άδη. Απαντάται επίσης το ζεύγος *κόκκινο κερί και πράσινη λαμπάδα*[100]. Τα ίδια χρώματα ξαναβρίσκονται, στο τραγούδι του Χαρζανή, κατά τη νυχτερινή πορεία της Λιογέννητης, παράδοξη πορεία που οφείλεται στα μάγια και που θα οδηγήσει την κοπέλα στο θάνατο. Διατάζει εκείνη τις βάγιες της:

ανάψτε κόκκινα κεριά και πράσινες λαμπάδες[101].

Το αντίστροφο (*πράσινα κεριά και κόκκινες λαμπάδες*) βρίσκεται στην παραλλαγή Ν. Γ. Πολίτη (ΠΕ 74).

Στα όνειρα που αναγγέλλουν το θάνατο απαντώνται συνδυασμοί δύο ή περισσότερων χρωμάτων. Ένα πρόσωπο είδε στ' όνειρό του κόκκινους κάμπους και γαλάζια βουνά. Του το εξηγούν:

Τα κόκκινα είναι μνήματα και τα γαλάζια βόλια[102].

Άλλο πρόσωπο διηγείται τ' όνειρό του και το ερμηνεύει μόνος του:

Ατός μου το 'δα τ' όνειρο που 'θελα να πεθάνω.
Κόκκινα είδα κ' εφόρειγα, πράσινα και γεράνια.
Το πράσινο ήτανε κακό, το κόκκινο χαμπέρι
κείνο το καταγέρανο Χάρος που θα με πάρει[103].

Στα μοιρολόγια που τραγουδούν κατά τα μνημόσυνα, ο νεκρός εξηγεί ως εξής ότι δεν μπορεί να επικοινωνήσει με τους ζωντανούς:

Μου δέσαν τα χεράκια μου μ' εννιά λογώνε ράμμα
με πράσινα, με κίτρινα, με μπλάβα, με γεράνια.

---

100. Λάστα Γορτυνίας. Λάσκαρης 545, 4 (Μοιρ. 160, 8 δ).

101. Ήπειρος. Αραβαντινός 266, 446.

102. Λευκάδα. Κοντομίχης 138, 9. Βλ. το ίδιο όνειρο χωρίς την εξήγησή του αυτόθι 47, 11.

103. Σκοτεινή Άργους. *Λαογραφία* 3, 265, 2 (Μοιρ. 308, 7 ιδ). Για τις λ. *γεράνιος, καταγέρανο*, βλ. παρακάτω.

Μου ράψαν τα ματάκια μου μ' εννιά λογών μετάξι
με πράσινα κ.ο.κ.[104]

Η ίδια χειρονομία (δέσιμο χεριών και ράψιμο ματιών) απαντάται και στα ηρωικά τραγούδια «του Θεοφύλακτου» (ΑΑ 53), «του Πορφύρη» (ΑΑ 55 και 58) και «του γιου του Ανδρονίκου (ΑΑ 60), ως σύμβολο προσωρινού, μυητικού, θανάτου, αλλά πάντοτε χωρίς δήλωση χρωμάτων, σα να συνδηλώνανε εκείνα μόνο τον πραγματικό θάνατο.

Στο κλέφτικο θέμα «Γεράλαφος και ζάρκαδος» (ΑΑ 285-286), η αλυσίδα απαίσιων χρωμάτων χαρακτηρίζει τα δάκρυα:

Τ' έχ' ν' τα μάτια σου κι κλιαίν
χύνουν δάκρα κόκκινα
κόκκινα και πράσινα
κι όλο νιρουγάλαζα;[105]

Και σε άλλη παραλλαγή:

Χύνει δάκρυα κόκκινα
κόκκινα και πράσινα
κι όλο καταμέλανα[106].

Ακόμα κι αν υποθέσει κανείς ότι αρχικά τα δάκρυα ειπωθήκανε κόκκινα μετωνυμικά, επειδή κοκκινίζουν τα μάτια, η αλυσίδα των χρωμάτων δείχνει σαφώς ότι πρόκειται για συμβολικό σύνολο.

Τέλος, σε τρεις περιπτώσεις, τα τραγούδια παρουσιάζουν ενδιαφέροντες συνδυασμούς ή αντιθέσεις χρωμάτων —δεν είναι πάντα εύκολο ν' αποφασίσει κανείς.

Στο ποντιακό τραγούδι όπου ένας αετός κρατά στα νύχια του ανθρώπινο βραχίονα, το πουλί περιγράφεται ως εξής:

είχεν τζαγκία κόκκινα και το τσαρκούλ' ν ατ' μαύρον[107].

Εδώ τα δύο χρώματα αλληλοσυμπληρώνονται, σχηματίζοντας τραγικό συνδυασμό. Το ίδιο συμβαίνει στο εξής μοιρολόι:

---

104. Τριφυλία. ΔΙΕ Β΄ 145, 18.

105. Μακεδονία. ΚΕΕΛ 383, 8, 8 (ΑΑ 285).

106. Μπάρτας 147 (ΑΑ 286).

107. Α. Α. Παπαδόπουλος *Ιστ. Λεξικόν της Ποντικής Διαλέκτου* 2, εν λ. *τσαρκούλιν. Τζαγκία* εννοεί εδώ τα πόδια, *τσαρκούλιν* είναι το λειρί.

Ένα πουλάκ' εξέβγαινεν από τον κάτω κόσμο
είχε τα νύχια κόκκινα και τα φτερά του μαύρα,
τα νύχια από τα αίματα και τα φτερά απ'το χώμα[108],

με τη διαφορά ότι στο τρίτο στίχο η εκλογίκευση έχει πάρει τη θέση του συμβόλου.

Στο τραγούδι της απαγωγής από τον Διγενή της κόρης του βασιλιά Λεβάντη, όταν το ζεύγος κυνηγιέται από την οικογένεια της κοπέλας, εκείνη εξηγεί στον Διγενή:

Όσοι φορούν τα κότζινα εν τα γεννητικά μου.
όσοι φορούν τα πράσινα εν παππογέννικά μου[109].

Πάλι εδώ τα δύο χρώματα αλληλοσυμπληρώνονται: και οι δυο οικογένειες είναι απειλητικές.

Η τρίτη περίπτωση όμως δεν είναι τόσο σαφής. Στο τραγούδι «του γιου του Ανδρονίκου», η μάνα του νέου ήρωα του εξηγεί πώς θα βρει τον πατέρα του:

Όλες οι τέντες κόκκινες και του κυρού σου μαύρη[110].

Μπορεί να πρόκειται, όπως συμβαίνει στο προηγούμενο παράδειγμα, για δύο παραλλαγές του ίδιου κινδύνου. Εαν όμως τα δύο χρώματα έχουν αντίθετο συμβολισμό, το μαύρο, απέναντι στο κόκκινο, συνδηλώνει ίσως κίνδυνο θανάτου. Το γεγονός μπορεί να φανεί παράδοξο, δεν πρέπει όμως να ξεχαστεί ότι η συνάντηση με τον πατέρα θα πάρει αρχικά τη μορφή μονομαχίας, και γενικότερα ότι, στα τραγούδια αυτής της σειράς, ο πατέρας αντιπροσωπεύει για τον γιο του θανάσιμη απειλή[111].

Ανάμεσα σ'αυτές τις περιπτώσεις συνδυασμού ή εναλλαγής χρωμάτων, ξεχωριστή θέση κατέχει η εναλλαγή του άσπρου και του μαύρου. Θα περίμενε κανείς, με βάση τους συμβολισμούς των δυο χρωμάτων χωριστά, το άσπρο να αντιπροσωπεύει το καλό, τις δυνάμεις της ζωής, το μαύρο το κακό, το θάνατο. Πλην όμως δε συμβαίνει διόλου κάτι τέτοιο: τα δυο χρώματα είναι ουδέτερα, αδιάφορα. Θαρ-

108. Πασσόξ 292, 410 (Μοιρ. 380, 4).

109. Στ. Κυριακίδης *Ο Διγενής Ακρίτας* 140 κ.ε. (ΑΑ 15).

110. Legrand 186. Στ. Αλεξίου ΒΔΑ 175-194 (ΑΑ 60).

111. Βλ. G. S. «Το τραγούδι του Τσαμαδού και τα συγγενικά και παράγωγα θέματα. Όψεις της πάλης με τον πατέρα», *Ελληνικά* 57 / 1, 2007, 105-125.

ρείς και, μπροστά στην αλυσίδα, στο φάσμα των άλλων χρωμάτων (στο οποίο συμμετέχει το μαύρο, αλλά όχι το άσπρο), τα δυο χρώματα, άσπρο και μαύρο, παύουν να λειτουργούν ως χρώματα, με συμβολική φόρτιση, και γίνονται απλά σημεία διαφοροποίησης.

Στο τραγούδι της ξενιτιάς «Διώξε με, μάνα, διώξε με»[112], οι διαβάτες λένε στη μάνα ότι ο γιος της κείτεται στην άμμο ξαπλωμένος και προσθέτουν:

Μαύρα πουλιά τον τρώγανε κι άσπρα τον τριγυρίζαν[113].

Τα μαύρα πουλιά, τα ανθρωποφάγα, μοιάζουν εδώ να είναι τα κακά, τα άσπρα, που απέχουν, τα καλά. Να όμως που άλλες παραλλαγές λένε:

Άσπρα πουλιά τον τρώγανε, μαύρα τον τριγυρίζαν[114].

Άλλωστε ο ίδιος ο ξένος θα παρακινήσει το πουλί που απέχει να τρώει κι αυτό από το σώμα του, *να κάνει[ς] πήχη το φτερό*, να πάει στην οικογένεια του ήρωα το νέο του οικτρού θανάτου του. Σε άλλο τραγούδι της ξενιτιάς προσφωνούν έτσι τα πουλιά:

Μαύρα μου χελιδόνια κ' άσπρα μου πουλιά[115],

Και σε άλλη παραλλαγή:

Άσπρα μου περιστέρια, μαύρα μου πουλιά[116].

Άσπρα και μαύρα είναι ισότιμα, έχουν ακριβώς την ίδια λειτουργία.

Σ' ένα κλέφτικο τραγούδι, οι κλέφτες, που τους προτρέπουν να *προσκυνήσουν*, διηγούνται έτσι το γεγονός:

Άσπρα χαρτιά μας γράφουν, μαύρα γράμματα.[117]

Εδώ χαρτιά και γράμματα είναι το ίδιο πράγμα: άσπρα και μαύρα είναι εξίσου απαίσια, αδιάφορο.

Τέλος, πάλι στο ακριτικό τραγούδι της απαγωγής από τον Δι-

112. Βλ. G. S. *της ξενιτιάς*, ό.π. κεφ. 4.
113. Σωζόπολη Θράκης. *Λαογραφία* 1, 647, 76.
114. Μελί Μικράς Ασίας. *Λαογραφία* 6, 239.
115. Καρυές Τρικάλων Κορινθίας. Ύλη Ν. Γ. Πολίτη 1332.
116. Χαλκιδική. Βασιλάκη 62, 108.
117. Fauriel I 124 (AA 277).

γενή της κόρης του βασιλιά Λεβάντη, ο Φιλοπαππούς δίνει στον ήρωα οδηγίες για την κατασκευή του ταμπουρά με *κόρτες* (χορδές) φτιαγμένες από δέρματα φιδιών:

τζαι βάρ' τες μαύρες για χοντρές, τες άσπρες για μεντζάνες[118].

Κανένας συμβολισμός δε διαφαίνεται στη χρήση του ενός ή του άλλου χρώματος.

* * *

Η αμφισημία των χρωμάτων δεν παίζει στην περίπτωση των ΕΔΤ παρά περιορισμένο ρόλο. Ορισμένα χρώματα έχουν ή τείνουν να έχουν μονόσημο συμβολισμό, στα άλλα η διανομή των δυο αντίθετων συμβολισμών είναι άνιση.

Το άσπρο χρώμα, όταν λειτουργεί ως χρώμα, είτε δηλώνεται με τη λ. *άσπρος*, είτε συνδηλώνεται με τις λ. *ασήμι, ασημένιος, αργυρός*, είναι εξ ολοκλήρου θετικό. Δεν απαντιέται ποτέ στα ΕΔΤ τίποτε ανάλογο με το πένθιμο συμβολισμό που έχει το άσπρο σε άλλα μέρη του κόσμου, ούτε με τη «Λειτουργία του άσπρου» που περιγράφει το ποίημα του Σαχτούρη —δηλαδή μια λειτουργία της εξαφάνισης, της απάλειψης της πραγματικότητας. Σε συνδυασμό με το μαύρο, όταν τα δυο χρώματα δεν βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο, δηλαδή όταν το καθένα διατηρεί τη δική του αξία, (*οι άσπροι εκεί μαυρίζουνε*), συμβολίζει απόλυτα τη ζωή απέναντι στο θάνατο. Και όταν άσπρο και μαύρο βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο και μπορούν να εναλλάσσονται (*άσπρα πουλιά / μαύρα πουλιά*), γίνεται ουδέτερο, απλό σημείο αναφοράς. Βρίσκεται δηλαδή έξω από το σύστημα του συμβολισμού των χρωμάτων.

Απέναντι στο θετικό άσπρο, δύο χρώματα είναι εξ ολοκλήρου, ή κατά μεγάλο μέρος, αρνητικά: το κίτρινο και το μπλε. Το κίτρινο, όταν δηλώνεται με τη λ. *κίτρινος*, είναι πάντοτε σύμβολο θανάτου και φθοράς. Μόνο όταν δηλώνεται με τη λ. *ξανθός* γίνεται σύμβολο γυναικείας ομορφιάς, και με τη λ. *χρυσός* σύμβολο ομορφιάς και πολύτιμης αξίας. Απ' αυτή την άποψη, το κίτρινο ανήκει έμμεσα και στην κατηγορία των χρωμάτων με διπλό, αντιφατικό, συμβολισμό. Τα άλλα είναι το μαύρο, το κόκκινο και το πράσινο.

---

118. ΑΑ 14.

Το μαύρο είναι κυρίως δυσοίωνο και πένθιμο χρώμα. Ως παράγων γυναικείας ή αντρικής ομορφιάς (*μαυρομάτα, του κοράκου το φτερό, μουστάκι μου καραμπογιά*) επεμβαίνει κυρίως ως στοιχείο αντίθεσης για να τονίσει την ασπράδα του δέρματος, δηλαδή σε τελευταία ανάλυση ως στοιχείο δευτερεύον. Η αρνητική όψη του μαύρου ενισχύεται ακόμα από τη συγγένειά του με ορισμένες αποχρώσεις του μπλε.

Το κόκκινο είναι ίσως το χρώμα που έχει τους περισσότερους ισορροπημένους αντίθετους συμβολισμούς, αν και εδώ πάλι το πένθιμο στοιχείο βαραίνει πολύ. Χρώμα *της χαράς*, παίζει βασικό ρόλο στη συνδήλωση της γυναικείας ομορφιάς, αλλά η εξύμνηση αυτής της ομορφιάς γίνεται πολύ συχνότερα στα μοιρολόγια παρά αλλού. Κατά τ' άλλα, το κόκκινο χρώμα συμβολίζει στα όνειρα τον επικείμενο θάνατο, και ανήκει γενικότερα στα πένθιμα χρώματα, στα χρώματα του Άδη.

Στην περίπτωση του πράσινου, ο αίσιος συμβολισμός περιορίζεται στο χρώμα της βλάστησης (*πρασινίζουν τα βουνά*), με μια εξαίρεση ως συνδήλωση της ομορφιάς (*χρυσοπράσινέ μ' αητέ*). Όταν δεν αφορά στη φύση, γίνεται κατ' εξοχήν δυσοίωνο, και συγκεκριμένα γίνεται χρώμα του Άδη[119].

Αλλά το πιο αναπάντεχο φαινόμενο είναι ο απόλυτα αρνητικός χαρακτήρας του μπλε χρώματος, σε όλες τις αποχρώσεις του. Εξαίρεση μοιάζει ν' αποτελεί, στο τραγούδι του Γιάννη Σταθά, η έκφραση *τ' ουρανού παντιέρα* (ΑΑ 213) που συνδηλώνει την ελληνική σημαία. Αλλά η έκφραση αυτή είναι πολύ περισσότερο περιγραφική (πρόκειται για τη γαλανόλευκη) παρά συμβολική. Επί πλέον δεν είναι γνήσια λαϊκή. Είναι ένα από τα στοιχεία —μαζί με το *άλικο μπαϊράκι* (τούρκικη σημαία) τοποθετημένο στη μέση του στίχου, και μετατοπίζοντας επομένως την τομή— που εμποδίζουν να βγάλει κανείς στέρεα συμπεράσματα απ' αυτό το κείμενο.

Οι λέξεις που αντιπροσωπεύουν το μπλε χρώμα ειναι: *γαλάζια, νιρουγάλαζα, μπλάβα, γεράνια* (ή *καταγέρανα*). Το μπλάβο είναι το σκούρο μπλε, το μελανί, χρώμα που παίρνουν τα χείλη μέσα στο πολύ

119. Το γεγονός αυτό μπορεί να φανεί περίεργο. Δεν είναι όμως μοναδικό. Στις βρετανικές μεσαιωνικές μυθολογίες π.χ. το πράσινο χρώμα είναι αναμφίβολο σημάδι του άλλου κόσμου, δηλαδή τόσο του βασιλείου των νεκρών όσο του χώρου των νεράιδων. Βλ. Cl: Lecouteux, *Les nains et les elfes au Moyen Age*, Paris, Imago 1988; 34 και 139.

κρύο: συγγενεύει επομένως με το μαύρο. *Γεράνιος* ερμηνεύεται από το *Λεξικό* του Δημητράκου: «ο έχων βαθύ κυανούν χρώμα». Το Λεξικό παραθέτει και ένα κείμενο του Βλαχογιάννη: «τα μαλλιά τα κατάμαυρα, που γυάλιζαν με κάτι βαθιές αναλαμπές σαν τα γεράνια φτερά της πάπιας». Ένα μάξιμουμ του μαύρου δηλαδή, εκείνο που τείνει προς το ψυχρό μπλε[120]. Αλλά τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Το *Ιστορικό Λεξικό* της Ακαδημίας Αθηνών δίνει ως πρώτο νόημα το ανοικτό μπλε, με παράδειγμα: *γεράνιος ουρανός*. Μεταφορικά η λ. σημαίνει: *κακός, ολέθριος*. Όπως συμβαίνει στα τραγούδια με τα *γαλάξια βόλια* και με τα *νιρουγάλαξα* δάκρυα, και στην καθημερινή ζωή με τα γαλανά —απαίσια, γρουσούζικα— μάτια.

Φαίνεται λοιπόν ότι ολόκληρο το φάσμα του μπλε, όχι μόνο οι αποχρώσεις που συγγενεύουν ποικιλοτρόπως με το μαύρο, κατέχει σκοτεινό, ολέθριο συμβολισμό. Το γεγονός είναι εξαιρετικά αξιοπρόσεχτο.

Οι ιδιαιτερότητες του χρωματικού φάσματος των ΕΔΤ τείνουν να κρύψουν τη σημασία της θεμελιακής τριχρωμίας —άσπρο, μαύρο, κόκκινο— που διέπει το ινδοευρωπαϊκό (και ως ένα σημείο το πανανθρώπινο) φαντασιακό. Η τριχρωμία αυτή παρουσιάζει στα ΕΔΤ έναν πόλο θετικό, το άσπρο, ένα δεύτερο σε μεγάλο μέρος αρνητικό, το μαύρο, και ένα τρίτο, το κόκκινο, που μοιράζεται ανάμεσα σε θετικό και αρνητικό, αλλά με μια ροπή προς το πένθιμο, το αρνητικό.

Αυτή η ροπή φαίνεται πως χαρακτηρίζει όχι μόνο το κόκκινο χρώμα, αλλά το σύνολο του χρωματικού φάσματος. Ανάμεσα στους δυο αντίθετους πόλους, δε φαίνεται να υπάρχει ισορροπία. Υπερισχύει οπωσδήποτε, έστω και έμμεσα (π.χ. με την εξύμνηση του κάλλους στα μοιρολόγια) ο σκοτεινός και πένθιμος. Πρόκειται για μια γενική τάση του νεοελληνικού φαντασιακού.

Εν πάση περιπτώσει, όλα τα παραπάνω στοιχεία δείχνουν πόσο μεγάλη σημασία αποδίδει στα χρώματα ο δημοτικός ποιητής. Τα χρώματα έχουν συνήθως έντονο χαρακτήρα και δεν χρησιμοποιούνται με τρόπο αδιάφορο. Η ουδετερότητα του ζεύγους *άσπρος / μαύρος* θα μπορούσε ν' αποτελέσει απόδειξη του αντιθέτου. Πλην όμως το γεγονός ότι ο ποιητής, αντί να χρησιμοποιήσει άλλους τρόπους να πει «τα μεν... τα δε» προτίμησε ν'αναφέρει ονόματα χρωμάτων δείχνει ακριβώς τι σημασία αποδίδει σ' αυτά. Η παραστατικότητα υπερισχύει.

120. Πβ. Baudelaire: *Cheveux bleus, pavillon de ténèbres tendues.*

Απλώς, αντί να έχουμε ένα έγχρωμο πίνακα, έχουμε να κάνουμε μ' ένα σχέδιο, μαυρόασπρο. Η αξία του κάθε χρώματος χωριστά είναι άλλο θέμα.

Είναι κι αυτή μια επί πλέον απόδειξη της εξαιρετικής σημασίας που έχουν για τον ποιητή —για τον Ελληνισμό— τα χρώματα και το σχέδιο, οτιδήποτε υπάγεται στην οπτική σφαίρα.

ΕΛΕΥΘΕΡΙΟΣ Π. ΑΛΕΞΑΚΗΣ

Η ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ Η ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΩΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ. ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟ ΜΕΣΑ

Εισαγωγή

Στην παρούσα εισήγηση θα επιχειρήσω να παρουσιάσω με πιο συγκεκριμένα στοιχεία την πορεία των δύο δίδυμων επιστημών, της Λαογραφίας και της Ανθρωπολογίας, όπως τις έχει χαρακτηρίσει με μεγάλη επιτυχία ο Michael Herzfeld (2001:19) και την ώσμωσή τους τα τελευταία χρόνια στην Ελλάδα.

Ήδη έχω δημοσιεύσει μερικές εργασίες από το 1992 ως σήμερα, στις οποίες εξετάζω το θέμα αυτό με περισσότερες ή λιγότερες λεπτομέρειες (Αλεξάκης 1993, 2001, 2003α, 2003β, 2004, 2008).

Η θέση μου είναι ότι με το πέρασμα του χρόνου από τη δεκαετία του 1970 η ελληνική Λαογραφία διαμορφώθηκε σε μια περισσότερο κοινωνική παρά φιλολογική επιστήμη, σε μια σύγχρονη ή ιδιαίτερη κοινωνική επιστήμη, όπως την ονομάζουν ο Νιτσιάκος (2008:198-199) και ο Παπαταξιάρχης (2002:70). Ουσιαστικά η Λαογραφία εξελίσσεται, χωρίς να ταυτίζεται όμως απόλυτα, σε μια μορφή «Ανθρωπολογίας οίκοι». Γίνεται θα έλεγα μια «Ανθρωπολογία οίκοι» plus, γιατί κρατάει ακόμα μερικά από τα παλαιότερα χαρακτηριστικά της, όπως είναι και το ιδιαίτερο όνομα της, που αποτελεί και μια ιδιαιτερότητα στις σύγχρονες επιστήμες του λαϊκού πολιτισμού των ευρωπαϊκών χωρών. Βέβαια η Λαογραφία είναι Ανθρωπολογία και λόγω του επιστημονικού παραδείγματος που χρησιμοποιεί, σε αντίθεση, π.χ. με την Ιστορία που το επιστημονικό παράδειγμά της είναι εντελώς διαφορετικό[1].

---

1. Έχει υποστηριχθεί ότι όλα στο τέλος είναι Ανθρωπολογία ή Ιστορία,

Αυτό σημαίνει ότι η διάκριση σε δύο επιστήμες, όπου η μια, η Ανθρωπολογία/Εθνολογία μελετάει τους κατά φύση λαούς και άλλη, η Folklore (Volkskunde, Λαογραφία κλπ.) τους πιο εξελιγμένους δυτικούς, έπαυσε να υπάρχει. Η διάκριση αυτή είχε επικρατήσει από τα μέσα του 19ου αιώνα σε όλες τις δυτικές χώρες με εξαίρεση τη Ρωσία, όπου υπήρχε ένας ενιαίος όρος Εθνογραφία, γιατί δεν θεωρήθηκε από την αρχή επιστημολογικά ορθό να διακρίνονται με αυτόν τον τρόπο οι επιστήμες, δηλ. ανάλογα με τον τόπο που δραστηριοποιούνται (βλ. Belmond 1974:103)[2].

Ουσιαστικά πρόκειται για μια συνειδητή επίδραση στη Λαογραφία από την Κοινωνική Ανθρωπολογία, για ένα «κέντρισμα» αλλά και «κέντρωμα» απ' αυτή την επιστήμη, τη στιγμή μάλιστα που πολλοί επιστήμονες που δηλώνουν λαογράφοι έχουν πραγματοποιήσει βασικές ή συμπληρωματικές σπουδές στην Κοινωνική Ανθρωπολογία κυρίως στο εξωτερικό.

Η επίδραση όμως αυτή είχε και κάποιες άλλες συνέπειες που δεν θα μπορούσα να τις έλεγα πάντα θετικές, ιδιαίτερα την τελευταία περίοδο της μετανεοτερικότητας.

Θεωρώ ότι η τριακονταπενταετής υπηρεσία μου στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας καθώς και η εικοσαετής περίπου θητεία μου στην Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας είτε ως μέλος του Διοικητικού Συμβουλίου είτε ως μέλος της εκδοτικής επιτροπής του περιοδικού της, μου δίνει τη δυνατότητα για μια δημιουργική κριτική από μέσα και των δύο επιστημών, που θα είναι και μια αυτοκριτική με αναστοχαστική προσέγγιση και ανθρωπολογική οπτική. Δεν πρόκειται να γίνουν προτάσεις, άλλωστε τα πράγματα έχουν πάρει την πορεία τους.

γιατί και οι δύο θεωρούνται ιμπεριαλιστικές επιστήμες. Αυτό ισχύει όμως σε μια ευρεία χρήση των όρων. Π.χ. η Αρχαιολογία μπορεί να είναι Ιστορία αλλά και Ανθρωπολογία. Σε μια στενή όμως χρήση τους αυτό δεν ισχύει, Π.χ. η Ιστορία έχει ανάγκη από γραπτές πηγές, η Ανθρωπολογία, όπως και η Λαογραφία από επιτόπια έρευνα (πρβ. Binford 1962).

2. Για μερικές ερμηνείες αυτής της πρακτικής στη Ρωσία, βλ. Bromley 1977:56. Τις απόψεις αυτές είχε δεχθεί αρχικά και ο Arnold van Gennep, όπως διατυπώνονται σε κείμενό του το 1911, αλλά τις εγκαταλείπει μετά από τριάντα χρόνια, αποδεχόμενος την επικρατούσα διάκριση Folklore/Ethnographie ή Ethnologie (Belmond, ό.π.).

Λαογραφία: ο φετιχισμός του ονόματος

Η διαδρομή του ελληνικού όρου «Λαογραφία», για τον οποίο ο Αμερικανός φολκοριστής και ανθρωπολόγος Allan Dundes έγραψε ότι πρόκειται για ένα εθνικιστικό όρο, είναι γνωστή (Dundes 1998-2003:59). Η άποψη βέβαια του Dundes είναι μισή αλήθεια και δείχνει ότι δεν είχε κατανοήσει απόλυτα την ελληνική πραγματικότητα και την ιστορία και τη δισημία του όρου «Λαογραφία», τον οποίο κακώς ταυτίζει με τον περιοριστικό αγγλοσαξωνικό όρο Folklore (πρβ. Αλεξάκης 1993:31). Ο όρος «Λαογραφία« που δημιουργήθηκε από τον ιδρυτή της ελληνικής Λαογραφίας Νικόλαο Πολίτη εξέφραζε τότε τις τάσεις της νεοτερικότητας του τέλους του 19ου για τη δημιουργία μιας επιστήμης που θα μελετάει τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό στην ευρύτερη διάσταση του (μαζί και την παραδοσιακή κοινωνία). Ο Νικόλαος Πολίτης δεν υιοθέτησε τον αγγλοσαξωνικό όρο Folklore, που είχε γίνει δεκτός τότε σε πολλές ευρωπαϊκές χώρες ακόμα και στη Γαλλία, γιατί μάλλον τον θεώρησε πολύ στενό. Δημιούργησε εξαρχής ένα καινούριο όρο, ο οποίος έχει περισσότερη συνάφεια με το γερμανικό όρο Volkskunde[3], τον οποίο τελευταία μερικοί μελετητές τον αποδίδουν και ως Εθνογραφία (πρβ. Μερακλής 2004:14, 102), με κάποια δηλ. σημασιολογική διεύρυνση του όρου. Οι δύο αυτοί όροι όμως έχουν εντελώς διαφορετική σημασία. Ο πρώτος σημαίνει όσα γνωρίζει (lore) ο λαός (folk), με τη σημασία των λαϊκών στρωμάτων. Ο δεύτερος αποτελεί σύνθεση της λέξης Volk, ο οποίος όμως στα γερμανικά σημαίνει και «λαός και «έθνος». Το δεύτερο συνθετικό Kunde, δεν σημαίνει απλώς γνώση αλλά κυρίως συστηματική γνώση, επιστήμη. Έτσι, ενώ ο όρος Folklore μπορεί να χρησιμοποιηθεί για όλους τους λαούς με συγκεκριμένο αντικείμενο μελέτης (τραγούδια, χορούς κλπ.), π.χ. Πολυνη-

3. Φυσικά η «Λαογραφία» υπήρχε από πριν στην Ελλάδα με διαφορετικές ονομασίες (π.χ. εθνογραφία κ.ά.) αλλά ο Νικόλαος Πολίτης της έδωσε ένα καινούργιο όνομα και την οργάνωσε σε σύστημα. Ο Νικόλαος Πολίτης από τη μια πλευρά θεωρούσε μειονέκτημα την ευρύτητα του γερμανικού όρου Volkskunde σε σχέση με το περιεχόμενο του όρου Folklore, προχώρησε μάλιστα σε κριτική του Γερμανού καθηγητή Weinhold που επέκτεινε ακόμα πιο πέρα την ευρύτητα του όρου, περιλαμβάνοντας και τη φυσική Ανθρωπολογία και άλλες επιστήμες, από την άλλη όμως στο οργανόγραμμα του για την ελληνική Λαογραφία πλησιάζει περισσότερο στο γερμανικό όρο Volkskunde, περιλαμβάνοντας, μεταξύ των άλλων και την κοινωνική οργάνωση και τον υλικό βίο (βλ. Πολίτης 1909).

σιακό φολκλόρ (Polynesian Folklore), δεν μπορεί να ισχύσει το ίδιο και για τον όρο Volkskunde. Η έκφραση Polynesische Volkskunde είναι πολύ κακά Γερμανικά. Αντίθετα, χρησιμοποιείται ο όρος Völkerkunde με τη σημασία της Εθνολογίας και κατ' επέκταση της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

Σε παλιότερη εργασία μου είχα αναφερθεί στον όρο «Λαογραφία», ότι έτσι όπως μπορεί να αναλυθεί, έχει ως αντικείμενο μελέτης το λαό. Ο όρος όμως «λαός» στην ελληνική γλώσσα είναι πολύσημος και μάλλον ασαφής. Το δεύτερο συνθετικό μας παραπέμπει σε μια επιστήμη περιγραφική, όπως ήταν παλιότερα η Γεωγραφία και η Εθνογραφία. Ο όρος αυτός του Νικόλαου Πολίτη ουσιαστικά ήταν τότε για ένα διάστημα στην Ελλάδα ανταγωνιστικός με τον όρο Εθνογραφία που ήταν σε χρήση, όπως ανέφερα, με την ίδια σημασία από μερικούς Έλληνες λογίους (Αλεξάκης 2003α:58, υποσ. 4).

Ο χαρακτηρισμός του Allan Dundes του όρου «Λαογραφία» ως εθνικιστικού ξεκινάει από την παρατήρηση ότι ο όρος αναφέρεται σε ένα λαό συγκεκριμένο, που είναι ο δικός μας λαός, και διαφοροποιεί την έννοια της ευρύτερης μελέτης ενός folklore που θα αναφερόταν σε όλους τους λαούς, όπως άλλωστε δείχνει με τα παραδείγματά του της μελέτης του ελληνικού folklore από ξένους μελετητές (Dundes 1998-2003:55-58).

Θεωρώ γι' αυτό ότι η προσπάθεια να μεταφρασθεί ο όρος «Λαογραφία» στις άλλες γλώσσες ως folklore ή folkloristics είναι χωρίς νόημα και μάλλον μάταιος. Μια τέτοια μετάφραση θα περιόριζε πολύ το εύρος του αντικειμένου, όπως είχε προταθεί από τον Νικόλαο Πολίτη αλλά και έχει διαμορφωθεί σήμερα στην Ελλάδα. Ο όρος «Λαογραφία», όπως σωστά έπραξε τελικά η Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία στην ιστοσελίδα της, πρέπει να μείνει αμετάφραστος, δηλ. Laographie ή Laographia.

Θα μπορούσαμε να πούμε περισσότερα για τον όρο. Αυτό όμως που θα ήθελα να τονίσω στην ενότητα αυτή είναι ότι πέρα από την εξέλιξη αυτή της επιμέρους επιστήμης και της ώσμωσής της σε μια μορφή «Ανθρωπολογίας οίκοι», ο όρος «Λαογραφία» κρατάει δυνατές αντοχές. Οι Έλληνες λαογράφοι είναι σταθερά και αδιαπραγμάτευτα προσκολλημένοι στον όρο. Άλλωστε τα τελευταία χρόνια η συζήτηση γίνεται για την ονοματολογία, καθώς για τη μεθοδολογία, τη βιβλιογραφία και τις προσεγγίσεις το ζήτημα έχει ουσιαστικά ξεπεραστεί. Οι απόψεις μάλιστα ορισμένων λαογράφων, που δεν με

βρίσκουν απόλυτα σύμφωνο, γιατί σημασία έχει και ο βαθμός αυτής της πρακτικής, είναι ότι μια επιστήμη μπορεί να χρησιμοποιεί και μεθόδους και βιβλιογραφία από άλλες επιστήμες, χωρίς αυτό να την αλλοιώνει. Βρισκόμαστε μήπως μπροστά σε ένα περίεργο «φετιχισμό του ονόματος», τη στιγμή που σε άλλες χώρες η μετονομασία είναι πλέον γεγονός; (πρβ. Μερακλής 2004). Βέβαια στην Ελλάδα τα ονόματα είναι κάτι περισσότερο από σημεία, είναι σύμβολα, συνδεόμενα με την υλική και πολιτιστική κληρονομιά, όπως μας έχει δείξει η εθνογραφία των νησιών του Αιγαίου και το Μακεδονικό (πρβ. Sutton 1998:175-194). Διαμορφώθηκαν βέβαια στην πορεία κάποιες σύνθετες μορφές όρων, όπως περισσότερο «Κοινωνική Λαογραφία» (υπάρχουν μάλιστα και τομείς με αυτή την ονομασία στα πανεπιστήμια) ή λιγότερο «Ανθρωπολογική Λαογραφία», που θα μπορούσε όμως να ισχύει μόνο για το folklore (προφορική λογοτεχνία κλπ.). Ο όρος πάντως δεν εξαφανίσθηκε, παρά κάποιες ακραίες απόψεις που έκαναν λόγο για κληρονομιά της λαογραφίας (ο όρος σημαίνει και το λαογραφικό υλικό) από την Κοινωνική και Πολιτισμική Ανθρωπολογία ή ακόμα και για μια «Μετα-Λαογραφία» (πρβ. Τσιμπιρίδου 2001, Skouteri-Didaskalou 1992). Για να συμβεί αυτό, προϋπόθεση είναι η εξαφάνιση της Λαογραφίας ως επιστημονικού αντικειμένου ή η μετονομασία της και η αποποίηση της κληρονομιάς, του λαογραφικού υλικού, κάτι που δεν φαίνεται στον ορίζοντα[4]. Πολύ λιγότερο παρατηρήθηκε στη θέση της η χρήση του όρου «Εθνογραφία» ή «Εθνολογία της Ελλάδας». Γιατί;

Η αντοχή του όρου οφείλεται σε λόγους ιστορικούς και λειτουργικούς: 1) Το σημαντικό έργο του Νικόλαου Πολίτη που επέβαλε την ονομασία αυτή, ιδιαίτερα με την έκδοση του περιοδικού *Λαογραφία* και τη γενίκευση της χρήσης του όρου από τους λογίους, κυρίως φιλολόγους, δασκάλους και άλλους ερασιτέχνες συλλογείς στοιχείων

4. Γίνεται κατανοητή η πρόθεση της συγγραφέως του πρώτου άρθρου για αξιοποίηση ανθρωπολογικά (δομισμός, δομολειτουργισμός κλπ.) του παλαιότερου λαογραφικού υλικού, παρά τον τρόπο συγκέντρωσής του (περιγραφικό, λημματογραφικό), που μας βρίσκει σύμφωνους, η αποποίηση του όμως δεν είναι νοητή, όπως δεν είναι νοητή και η αποποίησή από τη σύγχρονη Κοινωνική Ανθρωπολογία του όγκου του παλαιότερου προμαλινόφσκειου εθνογραφικού υλικού που έχει συγκεντρωθεί με παρόμοιο τρόπο (περιγραφικό, λημματοχραφικό) σε βιβλία ή ανθρωπολογικά περιοδικά, π.χ. το *Journal of the Royal Anthropological Institute* κ.ά.

του λαϊκού πολιτισμού, άλλως «λαογράφους». 2) Την ίδρυση έδρας αυτού του γνωστικού αντικειμένου, έστω και αργοπορημένα, από το 1946 στο πανεπιστήμιο Αθηνών και ύστερα στα άλλα πανεπιστήμια. 3) Τη δισημία, αν όχι πολυσημία, του όρου «Λαογραφία» που εμπεριέχει κατά κύριο λόγο και το folklore. 4) Την ανταγωνιστική θέση της Λαογραφίας προς την Κοινωνική Ανθρωπολογία ιδιαίτερα που συνεχίζεται μέχρι σήμερα και όχι τόσο μόνο από την πλευρά της ελληνικής Λαογραφίας.

Επειδή στα πανεπιστήμια πλέον έχουν διαμορφωθεί τομείς Λαογραφίας, οι διδάσκοντες, οι οποίοι μπορεί να έχουν σπουδάσει Κοινωνική Ανθρωπολογία ή Εθνολογία επιθυμούν να κρατήσουν τον όρο, για την επιστημονική αντιπροσώπευση του συγκεκριμένου κλάδου, δηλ. της ολοκληρωμένης μελέτης του λαϊκού πολιτισμού του τόπου με την ευρύτερη ανθρωπολογική σημασία του επιστημονικού κλάδου αλλά και για λόγους ιστορικούς, ίσως και συναισθηματικούς. Μαζί με όλα αυτά πρέπει να λαμβάνεται υπόψη και η παγίωση μιας κατάστασης που συνδέεται με τις πανεπιστημιακές θέσεις διδασκαλίας και των καλώς εννοούμενων συμφερόντων των διδασκόντων, όπως μου έχει αναφερθεί σχετικά από πανεπιστημιακό συνάδελφο. Κάπως διαφορετικά όμως έχουν τα πράγματα όσον αφορά στους ερευνητές, οι οποίοι εξετάζουν πάντα το υλικό τους που συγκεντρώνουν με επιτόπια έρευνα και κριτήριο την επάρκεια της αναλυτικής μεθόδου.

Προγονολατρία και προγονοκεντρισμός στη Λαογραφία

Ένα άλλο χαρακτηριστικό των εκπροσώπων της ελληνικής Λαογραφίας ιδιαίτερα στα πανεπιστήμια είναι η «αφοσίωση» στους πρώτους ιδρυτές της, τους γενάρχες, αν και περισσότερο στον Νικόλαο Πολίτη και λιγότερο στον Στίπλωνα Κυριακίδη και τον Γεώργιο Μέγα.

Άσχετα κατά πόσο αυτοί οι τρεις πρωτεργάτες της ελληνικής Λαογραφίας μπορούν να συγκριθούν, ο Νικόλαος Πολίτης με τη συγκριτική μέθοδο που εφάρμοσε θεωρείται από ορισμένους ότι ως προς το έργο του μπορεί να σταθεί και στη σημερινή νεοτερική και μεταneοτερική περίοδο. Γιατί το λέω αυτό; Η συγκριτική μέθοδος του Νικολάου Πολίτη δεν βρήκε άμεσους μιμητές μετά απ' αυτόν (Αλεξάκης 2008). Η Λαογραφία, όπως και η Κοινωνική Ανθρωπολογία, μετά τον Frazer εξελίχθηκε σε μια επιστημονική μοναδολογία. Δηλαδή εξε-

τάζει το επιμέρους, η δε γενικότερη σύγκριση βαθμηδόν εγκαταλείπεται. Και αυτό μεν στην Ανθρωπολογία απέδωσε σημαντικούς καρπούς, γιατί χρησιμοποιήθηκε η λειτουργική αρχικά και η δομολειτουργική κατόπιν κοινωνιολογική μέθοδος, σε συνδυασμό με τη συμμετοχική παρατήρηση. Τότε παρουσιάσθηκαν οι σημαντικές μονογραφίες για λαούς και φυλές. Στη Λαογραφία όπως αυτό δεν συνέβη και έτσι η Λαογραφία περιέπεσε τότε σε μια μορφή απλής συλλογής λαογραφικού υλικού και ένα φιλολογισμό που ναι μεν διέσωσε, καταγράφοντας τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό, αλλά δεν έδωσε άμεσα τα αναμενόμενα επιστημονικά οφέλη.

Η τάση αυτή προς αφοσίωση στους παλαιότερους λαογράφους παρατηρείται και σήμερα παρά τη νεοτερικότητα που τη φέρνει κοντά στην «Ανθρωπολογία οίκοι». Είναι σαν να υπάρχει φόβος μήπως, αν τα θεμέλια που έβαλαν αυτοί οι επιστήμονες μετακινηθούν, γκρεμισθεί όλο το οικοδόμημα. Το έχω διαπιστώσει αυτό και από τις συζητήσεις με πολλούς συναδέλφους λιγότερο ή περισσότερο συντηρητικούς αλλά και από τα γραπτά τους. Και αυτό παρά την έμφαση πλέον που έχει δοθεί τελευταία περισσότερο προς τις κοινωνικές παρά τις φιλολογικές επιστήμες. Π.χ. οι αναφορές τους μέσα σε σύγχρονα λαογραφικά κείμενα είναι πολύ συχνές τις περισσότερες φορές, χωρίς να είναι αναγκαίες. Σαν να γίνεται αυτό συνειδητά ή μη συνειδητά, για να δοθεί ένα «στίγμα», ένα σημάδι ότι πρόκειται για λαογραφικό κείμενο.

Δεν αναφέρομαι στην έννοια της συνέχειας, για την οποία έχουν γραφτεί πολλά, που όμως είχε εγκαταλειφθεί στην πράξη ακόμα και από τον ίδιο τον Πολίτη πολύ ενωρίς και διατηρήθηκε ως προσέγγιση από μελετητές άλλων ειδικοτήτων, π.χ. φιλολόγους (Αλεξάκης 2003β, Μερακλής 1998-2003). Αν και τα τελευταία χρόνια η προβληματική αυτή συνεχίζεται σε διαφορετικό πλαίσιο. Έχει έρθει πάλι στο προσκήνιο και συζητείται με τις πιο σύγχρονες προσεγγίσεις περί ουσιοκρατίας ή κατασκευής του λαϊκού πολιτισμού (πρβ. και τη θεωρία της μακράς διάρκειας). Είναι όμως ακόμα, κατά την άποψή μου, ένα ερώτημα ανοικτό.

Οι σύγχρονες τάσεις της ελληνικής Λαογραφίας

Η Λαογραφία, όπως καλλιεργείται σήμερα στα περισσότερα πανεπιστήμια της χώρας, είναι ένας σύγχρονος επιστημονικός κλάδος,

στον οποίο εφαρμόζεται κατά κανόνα, με ελάχιστες εξαιρέσεις, η επιτόπια έρευνα μικρότερης ή μεγαλύτερης διάρκειας και εν πολλοίς η συμμετοχική παρατήρηση. Επιπλέον αντικείμενο έχει μικρές κοινότητες ή περιοχές ή ακόμα δίγλωσσους (Βλάχους, Αρβανίτες, Σλαβόφωνους) ή ετερόθρησκους μειονοτικούς πληθυσμούς (μουσουλμάνους, εβραίους, καθολικούς κλπ.). Άλλωστε από πολύ ενωρίς η Λαογραφία είχε δείξει κάποιο ενδιαφέρον για δίγλωσσους πληθυσμούς της Ελλάδας (Αρβανίτες, Βλάχους κλπ.) (βλ. πρώτους τόμους του περιοδικού *Λαογραφία*), όχι όμως σε μια οπτική μελέτης της ετερότητας, αντίθετα μάλιστα.

Μια αναδρομή στο διαδίκτυο (Εθνικό Κέντρο Τεκμηρίωσης Διδακτορικών Διατριβών) δείχνει ότι τα πιο σύγχρονα θέματα έχουν δοθεί από τον Τομέα Λαογραφίας του Παν/ου Ιωαννίνων και τον τομέα Λαογραφίας του Αριστοτελειου Παν/ου Θεσσαλονίκης. Και στις δύο περιπτώσεις οι τομείς Λαογραφίας είναι ενταγμένοι στα Τμήματα Ιστορίας και Αρχαιολογίας των Φιλοσοφικών Σχολών. Επίσης έχουν δοθεί από τα Παιδαγωγικά Τμήματα του Πανεπιστημίου Αθηνών και του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης (Αλεξανδρούπολη). Η θεματική: ταυτότητες, περιθωριακές ομάδες και συμπεριφορές, κοινωνικοποίηση και πολιτισμική προσαρμογή, οργάνωση χώρου, συστήματα συγγένειας και οικογένεια, κοινότητα, εθνοτικές και εθνοτοπικές ομάδες. Οι διδακτορικές διατριβές στηρίζονται κατά το πλείστο σε επιτόπια εθνογραφική έρευνα σε μια κοινότητα ή μικρή περιοχή (επαρχία). Σημαντικό ρόλο προς αυτή την κατεύθυνση έπαιξαν και επιβλέποντες καθηγητές της Λαογραφίας (Νιτσιάκος, Μπάδα, Αυδίκος) και όχι μόνο, καθώς και τα άλλα μέλη της τριμελούς συμβουλευτικής επιτροπής που μπορούσαν να είναι και από έξω (άλλο πανεπιστήμιο ή ερευνητικό φορέα) (π.χ. Αλεξάκης κ.ά.). Αντίθετα, οι διατριβές στη Λαογραφία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών από τον Τομέα Λαογραφίας είναι πιο συνθετικές και πάνω σε ένα συγκεκριμένο θέμα, ακολουθώντας πιο παραδοσιακές/συντηρητικές πρακτικές. Τα μέλη των συμβουλευτικών επιτροπών είναι συνήθως μέσα από το Τμήμα ή τη Σχολή. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Τομέας Λαογραφίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών είναι ενταγμένος στο Τμήμα Φιλολογίας. Αυτές οι διδακτορικές διατριβές στηρίζονται κατά κανόνα σε έρευνα βιβλιοθήκης και αρχείων, αν και σ' αυτές γίνεται συχνά χρήση ανθρωπολογικής/εθνολογικής βιβλιογραφίας.

Το σύγχρονο αυτό πρόγραμμα που περιέγραψα ταυτίζεται απόλυτα με το πρόγραμμα της «Ανθρωπολογίας οίκοι» στην Ελλάδα, όπως θα δούμε στη συνέχεια (πρβ. Νιτσιάκος 2008:39,142). Στην πραγματικότητα η ελληνική Λαογραφία από την ίδρυση και το χαρακτήρα της εμπεριείχε αυτή την τάση, δηλ. μιας «Ανθρωπολογίας οίκοι» (π.χ. ως εθνική επιστήμη κλπ.).

Ακόμα γίνεται χρήση στα δημοσιεύματα ανθρωπολογικής βιβλιογραφίας σε μεγάλο βαθμό και ιδιαίτερα ξένης μεταφρασμένης και ξενόγλωσσης, πράγμα που προκάλεσε τον αρνητικό σχολιασμό καθηγητή της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας που έγραψε, όπως θα δούμε παρακάτω, ότι η τακτική αυτή δεν μετατρέπει τη Λαογραφία σε Εθνογραφία ή Ανθρωπολογία, όπως τουλάχιστον την εννοεί ο ίδιος.

Προκειμένου να υποστηρίξω παραπέρα την άποψή μου προχώρησα στην ανάλυση της βιβλιογραφίας σε κείμενα δύο σύγχρονων πανεπιστημιακών λαογράφων: στο βιβλίο του Βαγγέλη Αυδίκου «Χάθηκε το χωριό μας χάθηκε» του 2002, και στο βιβλίο της Μπάδα για την «Αλιεία στο Μεσολόγγι» του 2004, καθώς και στη διδακτορική διατριβή για τα «Κούκουρα» του 2008 της Παναγιώτας Πολίτη που υποβλήθηκε στο Παιδαγωγικό Τμήμα Αλεξανδρούπολης του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης. Στο βιβλίο το Αυδίκου τα ανθρωπολογικά δημοσιεύματα (άρθρα και βιβλία) στη βιβλιογραφία πλησιάζουν τα εκατό. Η βιβλιογραφία στο βιβλίο της Μπάδα παρά τη φύση του θέματος περιέχει πάνω από πενήντα ανθρωπολογικές δημοσιεύσεις (άρθρα και βιβλία). Στη διατριβή εξάλλου της Πολίτη οι ανθρωπολογικοί τίτλοι (άρθρα και βιβλία) ξεπερνούν τους εκατό.

Παρατηρούμε ότι η ανθρωπολογική βιβλιογραφία στο πρώτο βιβλίο, όπως φαίνεται από τον βιβλιογραφικό πίνακα, αναλογεί σε ποσοστό περίπου 30% της συνολικής βιβλιογραφίας που παρατίθεται. Η ίδια περίπου αναλογία υπάρχει και στο δεύτερο βιβλίο. Δεν πρόκειται όμως μόνο για παράθεση βιβλιογραφίας. Η βιβλιογραφία αυτή είναι σε σταθερή χρήση μέσα στο βιβλίο και στα επιχειρήματα που υποστηρίζουν οι συγγραφείς.

Επιπλέον τα τελευταία χρόνια οι τάσεις σε κάποια κείμενα «λαογράφων» έχουν φθάσει σε μια αφαίρεση και έναν ανεξέλεγκτο φορμαλισμό με προκατασκευσμένες θεωρίες σε βάρος του υλικού και της επιτόπιας έρευνας, καθώς και στην υπέρβαση ενός εκλογικευμένου μεταδομισμού προς τον αποδομισμό και το μετανεοτερισμό (θεωρίες

επινόησης/κατασκευής του λαϊκού πολιτισμού, αντί της επικρατούσας μέχρι τελευταία άποψης περί λαϊκής δημιουργίας κλπ.), όπως συμβαίνει και στην Ανθρωπολογία, δηλ. στην «Ανθρωπολογία οίκοι» στη δική μας περίπτωση.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να διατυπώσω ξανά το ερώτημα. Αν η μέθοδος που χρησιμοποιείται και οι προηγούμενες σπουδές που έχει πραγματοποιήσει ο επιστήμων είναι ανθρωπολογικές/εθνολογικές, τότε ποιός είναι ο λαογράφος και ποιός είναι ο ανθρωπολόγος; Πρόκειται για ένα δύσκολο ερώτημα όχι μόνο όταν απευθύνεται σε τρίτους αλλά και όταν απευθύνεται στον ίδιο τον ερωτώμενο. Συχνά είναι διχασμένοι ή απαντούν και τα δύο.

Σύμφωνα με την παραδεδομένη τακτική: ανθρωπολόγος είναι αυτός που εργάζεται σε κάποιο φορέα ανθρωπολογίας, δηλ. κάποιο ανθρωπολογικό τμήμα και λαογράφος είναι αυτός που εργάζεται σε κάποιο ερευνητικό φορέα ή διδάσκει στο γνωστικό αντικείμενο της Λαογραφίας. Συχνά όμως υπάρχει μια διαπραγμάτευση, όπως θα λέγαμε, της ταυτότητας είτε αυτοπροσδιοριζόμενης είτε ετεροπροσδιοριζόμενης. Τα όρια είναι σήμερα πολύ ρευστά και τα «σύμβολα» συγκεχυμένα. Από τη δική μου εμπειρία πάντως προκύπτει ότι ο λαογράφος είναι καλύτερα πληροφορημένος για τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό, αν και ο ανθρωπολόγος μπορεί να τον κατανοήσει καλύτερα, λόγω και του καλύτερου θεωρητικού του εφοδιασμού. Το ζητούμενο είναι ο συγκερασμός και των δύο αυτών χαρακτηριστικών, που έτσι κι αλλιώς σε μεγάλο βαθμό είναι πλέον γεγονός.

Η Ανθρωπολογία ως «Ανθρωπολογία οίκου» στην Ελλάδα

Η Κοινωνική Ανθρωπολογία είναι μια καινούργια επιστήμη στην Ελλάδα με την έννοια ότι εισήλθε στην πανεπιστημιακή διδασκαλία μετά την μεταπολίτευση, το 1974, αρχικά ως απλή διδασκαλία, κατόπιν από τη δεκαετία του 1980 ως επίσημη επιστήμη στα πανεπιστήμια[5]. Όπως δείχνει αυτό το ιστορικό, η Ανθρωπολογία στην Ελλάδα, όπως

5. Η Κοινωνική Ανθρωπολογία άρχισε να διδάσκεται εξωθεσμικά αρχικά στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Αριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, όπου στην *πράξη* δημιουργήθηκε κοινός τομέας Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, όπως έχω ήδη γράψει (Αλεξάκης 2003α:41), αλλά παρανοήθηκε από τον καθηγητή Βαγγέλη Αυδίκο (2009: 291, υποσ. 714)

και οι άλλες κοινωνικές επιστήμες, εισέρχεται μέσα στο πλαίσιο της νεοτερικότητας πολύ αργά, σε σχέση με τις άλλες ευρωπαϊκές χώρες. Αυτό είχε τις συνέπειες του για πολλούς λόγους.

Τότε η Ανθρωπολογία στην Ευρώπη και στις άλλες δυτικές χώρες είχε υποστεί σημαντικές μεταβολές. Έχει και αυτή να δείξει πολλές μεταλλάξεις. Από επιστήμη η οποία σαφώς μελετάει τους «πρωτόγονους» ή «αρχαϊκούς» λαούς, ήδη από τη δεκαετία του 1960 άρχισε να μελετάει και τους ευρωπαϊκούς λαούς. Αυτό βέβαια έχει σχέση με την ιστορική μεταπολεμική εξέλιξη και την ανεξαρτησία των αποικιών. Φαίνεται όμως ότι και αυτή η προοπτική συχνά εντάσσεται σε ένα καινούριο νεοαποικιοκρατικό πλαίσιο, γιατί πρόκειται για έρευνα σε λαούς της ευρωπαϊκής περιφέρειας (Βαλκάνια, Ιβηρική Χερσόνησος κ.α.). Το κέντρο βάρους δηλ. μετατίθεται σε άλλες περιοχές του κόσμου που δεν πληρούν τις προηγούμενες προϋποθέσεις, «πρωτόγονη οργάνωση», «αρχαϊκότητα». Εδώ στην Ελλάδα έχουμε την Friedl, τον Campbell, τον Vernier, στην Ισπανία τον Pitt-Rivers, στην Ιρλανδία τον Fox, στη Γιουγκοσλαβία τον Hammel κλπ. Η εξέλιξη αυτή βέβαια δεν έγινε χωρίς αντιδράσεις από μέσα, δηλ. από τους πιο συντηρητικούς κοινωνικούς ανθρωπολόγους.

Οι παλαιότεροι ανθρωπολόγοι δεν είδαν με κατανόηση αυτή την αλλαγή. Θεώρησαν ότι έτσι η Κοινωνική Ανθρωπολογία χάνει το αντικείμενό της, που είναι η μελέτη των «πρωτόγονων λαών». Η αντίδραση παρατηρήθηκε και στις Ηνωμένες Πολιτείες. Π.χ. ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Robert Lowie ήταν αντίθετος στην πρόταση της πρώτης ανθρωπολόγου Powdermaker που θέλησε να μελετήσει τους Νέγρους του αμερικανικού νότου (του Μισισιπή), και της έγραψε αυστηρή επιστολή, διατυπώνοντας την άποψη ότι δεν πρέπει αυτή να το τραβήξει τόσο μακριά στη μελέτη σύγχρονων κοινοτήτων. Τελικά όμως επικράτησε η άποψη του Clark Wissler ότι «Ανθρωπολογία είναι ό,τι κάνει ο ανθρωπολόγος και δεν καθορίζεται ή περιορίζεται από το αντικείμενο», οπτική που συμμερίζονται και σήμερα στην Ελλάδα μερικοί πανεπιστημιακοί. Βέβαια αργότερα ο Lowie μελέτησε τη σύγχρονη Γερμανία, αλλά τότε η άποψη του Wissler είχε γίνει περισσότερο ή λιγότερο αποδεκτή (βλ. Powdermaker 1966:133, πρβ. και Γκέφου-Μαδιανού 2003).

Η δεύτερη μεγάλη αλλαγή είναι η ανάπτυξη της λεγομένης «Ανθρωπολογίας οίκοι», με τη μελέτη της ίδιας της κοινωνίας του ανθρωπολόγου από τον ίδιο. Και σ' αυτή την περίπτωση υπήρξε αντίδραση.

Αναφέρω ως χαρακτηριστικό παράδειγμα την αντίθεση και το θυμό του Βρετανού κοινωνικού ανθρωπολόγου Evans-Pritchard στην «απόκλιση» του Περιστιάνη από τις μελέτες του στην Αφρική με τη σχεδόν αιρετική πρωτοβουλία του, όπως την είδαν οι ανθρωπολόγοι της Οξφόρδης, να προχωρήσει σε επιτόπια έρευνα στην ιδιαίτερη πατρίδα του την Κύπρο, εφόσον τότε θεωρούσαν ότι το κύρος των ανθρωπολογικών συμπερασμάτων στηριζόταν στην προϋπόθεση ότι ο ανθρωπολόγος μελετούσε μια κοινωνία τελείως διαφορετική από τη δική του (βλ. Campbell 1994:18)[6].

Αλλά αυτή η εξέλιξη δεν βρήκε αντίθετους μόνο πολλούς ανθρωπολόγους αλλά αντιμετώπισε την εχθρότητα άλλων κλάδων των επιμέρους κοινωνικών επιστήμων, που δραστηριοποιούνταν στον τόπο τους, όπως η Εθνογραφία (στις Ανατολικές Χώρες), η Λαογραφία, η Κοινωνιολογία. Θεωρήθηκε ότι η Ανθρωπολογία εισέρχεται στη μελέτη της δικής τους δικαιοδοσίας, δηλ. στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού και των κοινωνιών των σύγχρονων δυτικών χωρών. «Παρεισπήδηση» την ονομάζει ο Μερακλής χαρακτηριστικά, χρησιμοποιώντας έναν κατεξοχήν εκκλησιαστικό όρο που δείχνει την αντικανονικότητα (Μερακλής 2004:34).

Στην Ελλάδα αυτό είναι εμφανές. Έλληνες λαογράφοι και κοινωνιολόγοι δεν τα έχουν καλά με τους ανθρωπολόγους και αντίστροφα. Ότι έτσι ακριβώς έχουν τα πράγματα ας πάρουμε για παράδειγμα τον τρόπο που ιδρύθηκε το Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Κοινωνικής Πολιτικής, πριν από τον διαχωρισμό του στο Πάντειο Παν/μιο, με απόσχιση από το Τμήμα Κοινωνιολογίας. Φαίνεται ότι αυτό το γεγονός δίχασε τους διδάσκοντες. Άκουσα μάλιστα σε μια συζήτηση με Έλληνα κοινωνιολόγο ότι «η Ανθρωπολογία είναι μια Κοινωνιολογία χωρίς μεθοδολογία»[7]. Βέβαια η τοποθέτηση αυτή

---

6. Κάτι παρόμοιο συνέβη και στη συνάδελφο Βασιλική Χρυσανθοπούλου στις αρχές της δεκαετίας του 1980, όταν ο ίδιος ο Campbell την προέτρεψε, για τους παραπάνω λόγους, να κάνει έρευνα σε άλλους λαούς ή χώρα (π.χ. Κένυα κ.λπ.) και να μην ασχοληθεί με τους Έλληνες (προσωπική πληροφορία).

7. Εκθέτω τις σημαντικές παρατηρήσεις πάνω σ' αυτό το θέμα της Powdermaker, που θα μπορούσαν να ισχύουν σε ένα βαθμό και για τη σύγχρονη ελληνική Λαογραφία: «Ο Αμερικανός ανθρωπολόγος Eric Wolf είχε διατυπώσει την άποψη το 1964, ότι "η Ανθρωπολογία είναι μια ένωση από επιστημονικά αντικείμενα. Ενμέρει Ιστορία, ενμέρει Λογοτεχνία, ενμέρει φυσική επιστήμη, ενμέρει κοινωνική

είναι ακραία και δεν έχει καμιά βάση. Απλούστατα η μια επιστήμη χρησιμοποιεί περισσότερο ποιοτικές μεθόδους ή άλλη ποσοτικές, αν και την τελευταία περίοδο αυτό δεν ισχύει, όπως μας έχει δείξει σε κείμενό του ο Στάθης Δαμιανάκος, ο οποίος μας λέει: «οι σύγχρονες ανακατατάξεις, κατ' άλλους κρίση ταυτότητας, κοινή άλλωστε για το σύνολο των επιστημών του ανθρώπου, αναιρούν αυτή την εικόνα (ενότητας και συνέχειας), σε βαθμό ώστε να διερωτάται κανείς αν οι όροι εξακολουθούν να έχουν κάποιο νόημα» (Δαμιανάκος 2004:245). Και στην Κοινωνιολογία χρησιμοποιείται επιτόπια έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση. Η απάντηση δηλ. των κοινωνιολόγων αλλά και των λαογράφων ήταν μια μεθοδολογία που πλησιάζει περισσότερο με αυτή της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας: περισσότερο παραμονή στο πεδίο, συμμετοχική παρατήρηση κλπ.

Οι συγκυρίες όμως δημιουργίας, ίδρυσης και συγκρότησης της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας ως γνωστικού αντικειμένου στα ελληνικά πανεπιστήμια δεν ήταν από τις καλύτερες.

Στο Συνέδριο που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα το 2001 με θέμα «Ανθρωπολογική σκέψη και έρευνα στην Ελλάδα» και είχε διοργανώσει η Ελληνική Εταιρία Εθνολογίας σε συνεργασία με το Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, είχα επισημάνει στην εισήγησή μου την εσωστρέφεια (ομφαλοσκόπηση) της ελληνικής Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (Αλεξάκης 2004:214-215, πρβ. και Hirschon 2009:197). Είχε γίνει συζήτηση τότε περί αυτού στο ακροατήριο. Ακούστηκε η απάντηση ότι η έρευνα στο εξωτερικό προϋποθέτει περισσότερα έξοδα. Η ανταπάντηση στο συνέδριο ήρθε από Έλληνα ανθρωπολόγο που είχε εργασθεί στο εξωτερικό, σε ευρωπαϊκή χώρα, για λόγους συγκυρίας, ότι τα έξοδα είναι πολύ λιγότερα από ότι θα ήταν στην Ελλάδα.

επιστήμη. Επιχειρεί να μελετήσει τον άνθρωπο από μέσα και από έξω... Η πιο επιστημονική από τις ανθρωπιστικές επιστήμες, η πιο ανθρωπιστική από τις επιστήμες". Εντούτοις τα τελευταία χρόνια αμφισβητήθηκε αυτή η άποψη. Πολλοί ανθρωπολόγοι βλέπουν τώρα μια άλυτη αντίφαση μεταξύ της ανθρωπιστικής και της επιστημονικής προσέγγισης. Θα συμφωνούσαν με την κριτική ενός κοινωνιολόγου για τον ανθρωπισμό τους: "Το ανθρωπιστικό στοιχείο στην Πολιτισμική Ανθρωπολογία την διαταράσσει περισσότερο από το βιολογικό. Γιατί προσφέρει ένα εύκολο τρόπο, για να παραμεληθεί η επιστημονική μεθοδολογία, τη στιγμή που αυτή διεκδικεί επιστημονικό status"» (Powdermaker 1966:296-297, όπου και οι σχετικές αναφορές).

Δύο από τους βασικούς εκπροσώπους της πανεπιστημιακής Ανθρωπολογίας έδωσαν σε δημοσιεύματα που ακολούθησαν κάποιες απαντήσεις. Π.χ. Η Δήμητρα Γκέφου-Μαδιανού θεωρεί ότι στη συγκυρία της ανάπτυξης της ελληνικής Ανθρωπολογίας ήδη στο εξωτερικό είχε περιορισθεί η Ανθρωπολογία και τα αντίστοιχα κονδύλια για έρευνα και για διδασκαλία. Κατόπιν εδώ τα προγράμματα σπουδών δεν έβλεπαν με ενδιαφέρον την ανθρωπολογική έρευνα στο εξωτερικό. Αυτό βέβαια σε συνδυασμό με το ότι η Ελλάδα δεν υπήρξε ποτέ αποικιοκρατική χώρα (βλ. Γκέφου-Μαδιανού 2003).

Ο Παπαταξιάρχης εξάλλου διαβλέπει ένα πραγματικό κίνδυνο εξέλιξης της Ανθρωπολογίας στην Ελλάδα προς ένα «λαογραφισμό» ή «ιθαγενισμό», όπως τον ονομάζει χαρακτηριστικά (πρβ. Παπαταξιάρχης 2003, 2007). Αυτή η εξέλιξη, που άσχετα από τις προθέσεις είναι μια πραγματικότητα, έχει σημαντικές επιπτώσεις, όπως η Ανθρωπολογία να έρχεται πιο κοντά στη λεγόμενη Νέα Λαογραφία, παράλληλα την αδυναμία ανάπτυξης αυτόνομης ανθρώπολογικής θεωρίας στην Ελλάδα, που κατά την Margaret Kenna ένας λόγος γι' αυτό είναι ότι οι Έλληνες κοινωνικοί ανθρωπολόγοι δεν πραγματοποιούν έρευνα σε άλλους λαούς (προσωπική συζήτηση).

Λαογραφία, Ανθρωπολογία και ετερότητα στην Ελλάδα

Η Κοινωνική Ανθρωπολογία διαμορφώθηκε ως επιστήμη μελετώντας την ετερότητα, τον «άλλο» και τελευταία τον «οικείο άλλο». Με την εξέλιξη όμως είδαμε ότι η «Ανθρωπολογία οίκοι» ουσιαστικά είναι μια Αυτο-Ανθρωπολογία ή Αυτο-Εθνογραφία, όπως ονομάζεται μερικές φορές. Γι' αυτό το θέμα έχουν γραφτεί πολλά. Υπάρχουν ανθρωπολόγοι που θεωρούν ότι δεν μπορεί να υπάρξει Αυτο-Ανθρωπολογία, γιατί το υποκείμενο και το αντικείμενο δεν μπορεί να είναι ένα και το αυτό. Ιδιαίτερα η Hastrup ήταν κάθετα αντίθετη σε μια «Ανθρωπολογία οίκοι». (Hastrup 1998). Γι' αυτό το λόγο διαμορφώθηκε η λεγόμενη «Ανθρωπολογία της εμπειρίας» ή διαφορετικά «Πειραματική Ανθρωπολογία».

Πάνω σ' αυτό το θέμα έχω τοποθετηθεί θετικά με πολύ μικρές επιφυλάξεις που έχουν περισσότερο σχέση με τη μεθοδολογία και όχι τόσο με την ανάλυση των δεδομένων. Αν δεν μπορεί να υπάρξει «Ανθρωπολογία οίκοι», τότε δεν μπορεί να υπάρξει και επιστημονική Λαογραφία. Το ερώτημα που θέτω τώρα είναι κατά πόσο και η Λαο-

γραφία μπορεί να μελετάει την ετερότητα ή είναι απαραίτητο να περιορισθεί στο «οικείο» ή στο «σχεδόν οικείο». Αν οι απόψεις μου περιορίζονταν σε μια κάθετη διαίρεση των επιστημών αυτό θα ήταν το ζητούμενο. Η Λαογραφία ασφαλώς έχει ως αντικείμενο μελέτης το «οικείο» ή το σχεδόν «οικείο» και εξ ορισμού πρέπει να μείνει εκεί, γιατί διαφορετικά αυτοκαταργείται (πρβ. Herzfeld 2001). Όμως η αντίληψη για το οικείο μπορεί να είναι υποκειμενική ή αντικειμενική. Έτσι η Λαογραφία μπορεί να μελετήσει την ετερότητα στο βαθμό που μια emic προσέγγιση μπορεί να μελετήσει τον «άλλο» (Αλεξάκης 2003). Σ' αυτό το Συνέδριο υπάρχει μια εισήγηση της Ανδρομάχης Οικονόμου που αναφέρεται στην ετερότητα κα στις δύο επιστήμες.

Είναι όμως γεγονός ότι και οι δύο επιστήμες στην ανεξάρτητη σύγκλισή τους κατ' ανάγκην συναντήθηκαν καθοδόν σε ένα σημείο. Η μεν Λαογραφία, γιατί ήθελε να βελτιώσει τα επιστημονικά (μεθοδολογικά και αναλυτικά) εργαλεία της, η δε Κοινωνική Ανθρωπολογία ως «Ανθρωπολογία οίκοι».

Η μελέτη της «οικείας ετερότητας» από τη Λαογραφία είναι ένα γεγονός. Οι διδακτορικές διατριβές στα πανεπιστήμια είναι υπεραρκετές, όπως είδαμε, ώστε να διαμορφωθεί ένα corpus κειμένων που ασχολούνται με τον «οικείο άλλο». Το ίδιο ισχύει και για την «Ανθρωπολογία οίκοι». Εδώ η αδυναμία εξόδου από τη χώρα για οιουσδήποτε λόγους και μπρος στον κίνδυνο του «λαογραφισμού» ή «ιθαγενισμού» αυτό είναι κάτι περισσότερο από απαραίτητο. Η ελαστικοποίηση της έννοιας του «άλλου» οδήγησε τις δύο επιστήμες να συναντηθούν στη μέση του δρόμου.

Πάνω σ' αυτό το θέμα έκανα χρήση του διαδικτύου (Εθνικο Κέντρο Τεκμηρίωσης Διδακτορικών Διατριβών) στα θέματα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Εθνολογίας, Εθνογραφίας. Προέκυψε ότι διδακτορικές διατριβές έδωσαν σ' αυτούς τους τομείς: το Τμήμα Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου του Αιγαίου και το Τμήμα Ανθρωπολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου. Θεματικές: εθνοτοπικές ταυτότητες, έμφυλες ταυτότητες, περιθώριο, οικογένεια, επαγγέλματα, γέννηση/κοινωνικοποίηση, βασκανία, τρέλα και αρρώστια, A.I.D.S., αντεκδίκηση αίματος (βεντέτα), αποκλεισμός, κινητικότητα ξένων φοιτητών, τοπική κοινωνία, δώρο/εθελοντισμός, οικιακή εργασία και μετανάστες, Αλβανοί και Αρβανίτες, Μουσουλμάνοι, Ρομά, Πόντιοι, Αρμένιοι της Ελλάδας. Τόποι έρευνας, χωριά/κοινότητες και άλλα μέρη στην Ελλάδα: Μακεδονία, Αργολίδα, Λέρος, Λέσβος, Νάξος, Συράκο, Καλκάντζα

(Ήφαιστος Κομοτηνής), Αθήνα, Κρήτη. Σημειώνω ότι όλες αυτές οι διδακτορικές διατριβές δεν στηρίζονται ή προέρχονται πάντα από επιτόπια εθνογραφική έρευνα. Υπάρχουν μερικές συνθετικές και άλλες που είναι περισσότερο Ιστορική Ανθρωπολογία.

Είναι όμως αυτή πραγματική ετερότητα; Επιτόπια έρευνα που δεν γίνεται σε πληθυσμό ετερόγλωσσο και μονόγλωσσο που θα ανάγκαζε τον ερευνητή να μάθει τη τοπική γλώσσα μπορεί να θεωρηθεί πραγματική Ανθρωπολογία; Θα έλεγα ότι υπάρχει μια «σκληρή» Ανθρωπολογία και μια «μαλακή» ή «απαλή» (hard Anthropology vs soft Anthropology), κατά το πρότυπο των σκληρών και μαλακών κοινωνικών επιστημών (Κοινωνιολογία, Δημογραφία, Οικονομία vs Ανθρωπολογία, Εθνολογία, Λαογραφία).

Πέρα όμως από την ετερότητα ως προς το επιστημονικό αντικείμενο, η έννοια της ετερότητας θα μπορούσε να εφαρμοσθεί ή να εξετασθεί κα σ' ένα άλλο λιγότερο οικείο πεδίο. Πώς βλέπει η μια επιστήμη την άλλη και πώς μπορεί να διαχωρίσει την ταυτότητα της.

Το 1984 δημοσιεύθηκε από τους Chiva και Jeggle ένα σημαντικό βιβλίο στην Γαλλία με ένα περίεργο τίτλο «Εθνολογίες στον καθρέφτη», και αναφέρεται συγκριτικά στη γαλλική Folklore και τη γερμανική Volkskunde, δείγμα των απόψεων της εποχής και του επιστημονικού ρεύματος που ξεκινάει από την ψυχολογία και ονομάζεται «μελέτη μέσα από τον καθρέφτη». Ουσιαστικά είναι μια αντιπαραβολή του ειδώλου στον καθρέφτη με την πραγματικότητα. Πολλοί καθρέφτες διαστρέφουν την πραγματικότητα ή μπορεί να είναι ραγισμένοι ή σπασμένοι. Πώς μπορεί λοιπόν το είδωλο να ταυτιστεί με την πραγματικότητα; Τι θέλω να πω με αυτά; Αν είναι απαραίτητο οι δύο επιστήμες να κρατήσουν δύο ξεχωριστές ταυτότητες τότε πώς μπορεί να γίνει αυτό; Ο Anthony Cohen είχε μιλήσει παλαιότερα για το ρόλο των συμβόλων. Ποιά είναι τα σύμβολα ή δεν υπάρχουν;

Στην αρχή της εισήγησης είδαμε την επιμονή των μελετητών που δηλώνουν λαογράφοι, άσχετα από τον τρόπο που μελετούν τον αντικείμενο και τις σπουδές τους, να κρατήσουν το όνομα «Λαογραφία» αλλά και τους γενάρχες της. Αλλά και τα δύο είναι ταυτόχρονα και σύμβολα και σημεία. Και αν τα σημεία δεν είναι υποχρεωτικό να εκφράζουν ένα συναισθηματισμό, δεν συμβαίνει το ίδιο και με τα σύμβολα (πρβ. Dundes 1998-2003:59, σε σχέση με το συναίσθημα και τον όρο «Λαογραφία»). Αυτοί οι λαογράφοι που μπορεί από τις σπουδές τους να είναι ανθρωπολόγοι, όσο περισσότερο χρησιμοποιούν τα αν-

θρωπολογικά εργαλεία (μεθοδολογία, βιβλιογραφία κλπ.), τόσο επιμένουν και στον όρο «Λαογραφία».

Σε μια μελέτη μου που είχε θέμα την επιστημονική ταυτότητα του Νικόλαου Πολίτη είχα δείξει πως ο ίδιος ο ιδρυτής της Λαογραφίας τότε χρησιμοποιούσε τα ίδια επιστημονικά εργαλεία και την ίδια μεθοδολογία με τον James Frazer, δηλ. τη σύγκριση σε μια μορφή πρωτοδομισμού. Αν τότε αυτό ήταν θεμιτό και μπορούσε να γίνει, γιατί δεν μπορεί να ισχύει και σήμερα κάτι παρόμοιο ή ανάλογο στο σύγχρονο πλαίσιο;

Από την άλλη πλευρά όσοι δηλώνουν ανθρωπολόγοι στην Ελλάδα προσπαθούν να κρατήσουν την ταυτότητα τους, αποστασιοποιούμενοι από τα κείμενα των πρώτων, άσχετα από το επιστημονικό επίπεδο των κειμένων αυτών (πρόκειται για το γνωστό πόλεμο των παραπομπών/αναφορών), επηρεαζόμενοι από κάποιους πανεπιστημιακούς guru της Ανθρωπολογίας. Έχει πολύ ενδιαφέρον η ανάλυση της βιβλιογραφικής ονοματολογίας στα κριτικά δημοσιεύματά τους, που σταματούν στη δεκαετία του '70. Οι τελευταίοι που αναφέρονται είναι ο Μερακλής και η Κυριακίδου και αγνοούνται ή αποσιωπούνται όλοι οι άλλοι που ακολουθούν χρονολογικά (1980-2009) πανεπιστημιακοί ή όχι δάσκαλοι και ερευνητές. Η τακτική αυτή κομίζει στη χώρα καινούρια επιστημονικά ή θα έλεγα αντιεπιστημονικά ήθη. Φαίνεται ότι και αυτοί αισθάνονται απειλούμενοι. Ίσως περισσότερο από ότι οι κατά δήλωση λαογράφοι. Κατά μια αρκετά χαρακτηριστική έκφραση: «Η Λαογραφία και η Ανθρωπολογία συναντήθηκαν αλλά η τελευταία έστρεψε τα νώτα της στην πρώτη» (Νιτσιάκος 2008:52). Θεωρώ όμως ότι το πρόβλημα πρέπει να είναι πιο βαθύ και υποδηλώνει την αδυναμία κατάταξης των νεότερων μελετητών που ακολουθούν στην κατηγορία των λαογράφων (πρβ. Αυδίκος 2009:16, 230, 233)[8].

Στην προκείμενη περίπτωση έχει διαμορφωθεί πράγματι μια δύσκολη κατάσταση και κατά τη γνώμη μου δεν πρόκειται να ξεπεραστεί, αν η Κοινωνική Ανθρωπολογία δεν εξελιχθεί στην Ελλάδα κάτι

8. Εδώ θα ήθελα να επισημάνω το φαινόμενο ότι και λαογράφοι (πανεπιστημιακοί ή όχι), που έχουν συγγράψει μελέτες για την ιστορία και τις τάσεις της σύγχρονης Λαογραφίας συχνά δεν αναφέρουν (απαξιούν;) τους σύγχρονους τους Έλληνες λαογράφους (βλ. για το θέμα: Αυδίκος, ό.π.).

που είναι και το ζητούμενο σε μια «σκληρή» εξωστρεφή Ανθρωπολογία. Αν δηλ. δεν διευρύνει το εθνογραφικό της πεδίο και σε άλλες χώρες κάτι που το βρίσκω μάλλον ανέφικτο στο άμεσο μέλλον, όπως θα δείξω στη συνέχεια.

Το 1992 μαζί με μερικούς άλλους ερευνητές και πανεπιστημιακούς αποφασίσαμε και ιδρύσαμε την Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας και το περιοδικό *Εθνολογία*. Ο άμεσος σκοπός δεν ήταν τόσο να μελετηθεί η ελληνική κοινωνία και ο ελληνικός λαϊκός πολιτισμός αλλά να υπάρξει ένα βήμα στο οποίο να εκφράζονται ερευνητές της ετερότητας είτε του «οικείου άλλου» είτε του «ανοίκειου άλλου». Την πρώτη περίοδο, όπως φαίνεται και από τα άρθρα στους τόμους του περιοδικού της Εταιρείας, οι δημοσιεύσεις περιορίστηκαν στον ελληνικό χώρο. Αντιλαμβανόμενοι ότι αυτή η πραγματικότητα παρεκκλίνει από το σκοπό της ίδρυσης της Εταιρείας, επιζητήσαμε να έχουμε περισσότερα άρθρα για την Ελλάδα από ξένους ανθρωπολόγους και περισσότερα άρθρα από Έλληνες ή ξένους για άλλους λαούς. Το αποτέλεσμα ήταν πενιχρό. Μπορώ να κάνω μια σύντομη ανασκόπηση, για να γίνει κατανοητό το πρόβλημα.

Όσον αφορά στους ξένους λαούς, δημοσιεύθηκαν τρία άρθρα για μια φυλή των Φιλιππίνων τους Μπουχίντο από ξένη ανθρωπολόγο που έχει παντρευτεί Έλληνα (πρόκειται για την Ελβετίδα κοινωνική ανθρωπολόγο Nicol Hofmann). Επίσης δύο άρθρα του συζύγου της Αντώνη Κοτσώνη, που πραγματοποίησε έρευνα σε ένα χωριό της Ουγγαρίας. Ακόμα δύο άρθρα του Bernard Vernier, που αναφέρονται το ένα στη Νιγηρία και το άλλο σε μια ιστορική προσέγγιση ενός θέματος της συγγένειας. Επιπλέον ένα άρθρο του Αιμίλιου Τσεκένη για το Καμερούν, ο οποίος έχει γεννηθεί στη χώρα αυτή. Τελευταία δημοσιεύθηκε μια εθνογραφική θεώρηση ορισμένων φυλών της Μαλαισίας από την Ιταλίδα κοινωνική ανθρωπολόγο Diana Riboli που παρ'όλα αυτά διδάσκει στο τμήμα Κοινωνιολογίας του Παντείου πανεπιστημίου. Η Riboli δημοσίευσε πρόσφατα και σχετικό βιβλίο για το σαμανισμό στη Μαλαισία μεταφρασμένο στα ελληνικά. Από ό,τι φαίνεται το αποτέλεσμα δεν είναι καθόλου ικανοποιητικό. Οι περισσότεροι μελετητές είναι ξένοι ή βρέθηκαν στον τόπο της έρευνας τυχαία.

Βιβλιογραφία

Αλεξάκης Ε. Π., 1993, «Κοινωνική Ανθρωπολογία και Ελληνική Λαογραφία. Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα» στα *Πρακτικά Συνεδρίου του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών «Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα»*, (Αθήνα 11-13 Ιαν. 1989), ΕΚΚΕ, Αθήνα 1993, σ. 23-47.

Αλεξάκης Ε. Π., 2003α, «Ανθρωπολογία οίκοι ή Λαογραφία; Μια επιστημολογική προσέγγιση» στα *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου: Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία* (Αθήνα 19-21 Απριλίου 2002), Εταιρεία Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής: Σχολή Μωραϊτη), Αθήνα, σ. 39-63.

Αλεξάκης Ε. Π., 2003β, «Η συγκριτική εθνολογική μέθοδος ή ο Νικόλαος Πολίτης μεταξύ εθνισμού και ανθρωπισμού», στα *Πρακτικά του Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου: «Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών»* (Αθήνα 4-7 Δεκ. 2003 (υπό έκδοση).

Αλεξάκης Ε. Π., 2004, «Ανθρωπολογική έρευνα και θεωρία στην Ελλάδα. Η περίπτωση τριών επιστημονικών περιοδικών», στο Ε. Αλεξάκης, Μ. Κατσιλιέρη, Α. Οικονόμου (επιμ.), *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*. Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας [Πρακτικά ομώνυμου Συνεδρίου στην Αθήνα το 2001], Αθήνα, σ. 203-219.

Αλεξάκης Ε. Π., 2008, «Η Γαλλική Εθνολογική Σχολή και η Λαογραφία του Δημ. Σ. Λουκάτου», στα *Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας «Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία»* (Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, 23 Απριλίου 2004), Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, Αθήνα, σ. 19-31.

Alexakis E. P., 2001, "From Folklore and Ethnography to Ethnology: A Difficult Path in the Balkan Countries" *Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéennes* 23:5-9.

Αυδίκος Ευάγγελος Γρ., 2009, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*. Κριτική, Αθήνα.

Belmont Nicole, 1974, *Arnold Van Gennep. Le créateur de l' ethnographie Française*. Petite Bibliothèque Payot. Παρίσι.

Binford L., 1962, "Archaelogy as Anthropology", *American Antiquity* 28:217-225 (και σε ελληνική μετάφραση από τον Κ. Κωτσάκη στα *Ανθρωπολογικά* 2:24-37).

Bromley Yu. V., 1977, *Soviet Ethnography: Main Trends*. Problems of the Contemporary World. "Social Sciences Today". Editorial Board USSR Academy of Sciences. Μόσχα.

Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα, 2003, «Αναστοχαστική Ανθρωπολογία και Ακαδημαϊκός χώρος: Τροχιές, διλήμματα, προοπτικές», στα *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου: Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, (Αθήνα, 19-21 Απριλίου 2007). Εταιρεία Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα, σ. 383-400.

Campbell John, 1994, "John Peristiany 1911-1987. A Personal Appreciation", στο St. Damianakos, M-E. Handman, G. Ravis-Giordani (επιμ.), *Brothers and Others. Essays in Honour of John Peristiany*. Centre National de Recherces Sociales, Αθήνα, σ. 17-20.

Δαμιανάκος Στάθης, 2004, «Η κατασκευή του ανθρωπολογικού αντικειμένου σήμερα: Μετασχηματισμοί και αναθεωρήσεις», στο Ε. Αλεξάκης, Μ. Κατσιλιέρη, Α. Οικονόμου (επιμ.), *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*. Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας [Πρακτικά ομώνυμου Συνεδρίου στην Αθήνα το 2001], Αθήνα, σ. 245-274.

Danforth Loring, M. 1984, "The Ideological Context of the Research for Contuinities in Greek Culture", *Journal of Modern Greek Studies* 2:53-85.

Dundes Allan, 1998-2003, "Modern Greek Folkloristics: An Outsider's View", *Λαογραφία* 39:55-74.

Hastrup K., 1998, «Ιθαγενής ανθρωπολογία. Μια αντίφαση στους όρους», στο Δήμητρα Γκέφου–Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία*. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, σ. 337-364.

Herzfeld Michael, 2001, «Η επιστημολογία της πολιτισμικής οικειότητας και η περίπτωση της ελληνικής λαογραφίας», στο Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου–Νέστορος*. (Θεσσαλονίκη, 6-8 Νοεμβ. 1997). Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, σ. 19-29.

Hirschon Renée, 2009, "'Home from Home': The role of the British School at Athens in social anthropology fieldwork", στο M. Llewellyn Smith, P. M. Kitromilides and E. Calligas (επιμ,), *Scholars, Travels, Archives: Greek History and Culture through the British School at Athens*. British School at Athens Studies 17. Senate House. Maler Street, Λονδίνο, σ. 189-199.

Μερακλής Μ. Γ., 2004, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*. Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα.

Νιτσιάκος Βασίλης, 1997, «Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία» στο *Λαογραφικά Ετερόκλητα*. Οδυσσέας, Αθήνα.

Νιτσιάκος Βασίλης, 2004, «Για τη λαογραφία και την κοινωνική ανθρωπολογία, ξανά», στο Ε. Αλεξάκης, Μ. Κατσιλιέρη, Α. Οικονόμου (επιμ.),

Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα. Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας [Πρακτικά ομώνυμου Συνεδρίου στην Αθήνα το 2001], Αθήνα, σ. 263-274.

Νιτσιάκος Βασίλης, 2008, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία.* Κριτική, Αθήνα.

Ντάτση Ευαγγελή, 1988, «Οι θεωρητικοί προβληματισμοί στις λαο-εθνο-λαογραφικές σπουδές» στο *«Σύνδειπνον» Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο από παλαιούς μαθητές του στη Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων (1964-1969).* Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα, σ. 237-270.

Ντάτση Ευαγγελή, 1990, «Ο λαός της Λαογραφίας. Το ιδεολογικό περιεχόμενο», περ. *Πολίτης* 108:50-57.

Powdermaker Hortense, 1966, *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist.* W.W. Norton & Company. Νέα Υόρκη, Λονδίνο.

Παπαταξιάρχης Ευθύμιος, 2003, «Το παρελθόν ενώνει και χωρίζει. Η Ανθρωπολογία ανάμεσα στη Ιστορία και τη Λαογραφία» στα *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου: Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία.* (Αθήνα 19-21 Απριλίου 2007). Εταιρεία Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα, σ. 65-75.

Παπαταξιάρχης Ευθύμιος, 2007, «Μια πληθυντική στιγμή: Η ελληνική εθνογραφία στο γύρισμα του αιώνα», *Σύγχρονα Θέματα* 98:29-42.

Πολίτης Νικόλαος, 1909, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1:3-18.

Πούχνερ Βάλτερ, 2009, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες-Μέθοδοι-Θεματικές.* Αρμός, Αθήνα.

Πρώιμος Κ. Β, 2007, «Μεταξύ αισθητικής και ανθρωπολογίας. Μια σύντομη ιστορική επισκόπηση της έννοιας της δημιουργικότητας», *Αριάδνη* 13:159-167.

Skouteri-Didaskalou, 1992, "Everyday Culture in 19th-20th century Northern Greece. Social Practices and Historical Discourses (Towards a Meta-Folklore?)" στο Klauss Roth (επιμ.), *Die Volkskultur Südosteuropas in der Modern –Southeast European Folk Culture in the Modern Era.* Μόναχο, σ. 29-58.

Stewart C., 1987, Κριτική στο βιβλίο του Μερακλή, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση.* Οδυσσέας, Αθήνα 1984, *Journal of Modern Greek Studies* 2:283-285.

Sutton, 1998, *Memories Cast in Stone: The Relevance of the Past in Everyday Life.* Berg, Οξφόρδη.

Toundassakis Irini, 2005, «De l' anthropologie de la Grèce à l' anthropologie en Grèce: l'emergence du discours anthropologique grec», στο Ştefan Dorondel and Stelu Şerban (επιμ.), *Entre l' Est et l' ouest. Études d'histoire et d'anthropologie sociale*. Editura Institutului Cultural Român, Βουκουρέστι: 163-200.

Τσαγγαλάς Κ. Δ. 2007, *Μαγεία και Αστρολογία. Εισαγωγική εθνολογική προσέγγιση και απομυθοποίηση*. Παπαζήσης, Αθήνα.

Τσιμπιρίδου Φωτεινή, 2001, «Η λαογραφία ως «κληρονομιά» στην κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογία του ελλαδικού χώρου», στο Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Πρακτικά Συνεδρίου στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος με θέμα: Ελληνικός παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*» (Α.Π.Θ., 6-8 Νοεμβ. 1998). Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, σ. 38-46.

ΜΗΝΑΣ ΑΛ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ

ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΩΝ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ

Πρώτη περίοδος: 1907–1947

Σε προγενέστερη ανακοίνωσή μου, αναφέρθηκα στις λαογραφικές σπουδές στην Ελλάδα μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο[1]. Εκεί με απασχόλησε η επιστημονική λαογραφική δραστηριότητα 58 χρόνων (1945-2002), με σημεία αναφοράς πανεπιστημιακά και άλλα ιδρύματα, ερευνητικά κέντρα κ.ά., στα οποία διακονείται σε διάφορα επίπεδα η Λαογραφία[2].

Στο Συνέδριό μας που αρχίζει σήμερα, και έχει θέμα του «100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας», μου δίνεται η δυνατότητα να ασχοληθώ με τη θεώρηση των λαογραφικών σπουδών κατά την πρώτη περίοδο στη χώρα μας. Συγκεκριμένα, θα με απασχολήσουν τα πρώτα σαράντα χρόνια της επιστημονικής Λαογραφίας, από το ακαδημαϊκό έτος 1907-1908 έως το 1947. Οι χρονικοί αυτοί προσδιορισμοί αναφέρονται στην έναρξη πανεπιστημιακών μαθημάτων Λαογραφίας στους φοιτητές της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών από τον Νικόλαο Γ. Πολίτη (1852-1921) και στον διορισμό του πρώτου καθηγητή της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών Γεωργίου Α. Μέγα (1893-1976).

Για τη μεθοδικότερη παρουσίαση της επιστημονικής λαογραφικής δραστηριότητας των ετών αυτών διακρίνω τη συγκεκριμένη περίοδο σε δύο υποπεριόδους: α) 1907-1921 και β) 1922-1947. Η πρώτη αναφέρεται στις λαογραφικές σπουδές στην Αθήνα ζώντος του Ν. Γ. Πολίτη. Εξ άλλου στο επόμενο του θανάτου του Πολίτη έτος (1922) δημοσιεύεται το σημαντικό βιβλίο

---

1. Βλ. σχετικά Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Λαογραφικές Σπουδές στην Ελλάδα μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο», στο: *Σεμινάριο 29, Λαογραφία και Ιστορία*, επιμέλεια Χριστίνα Βέικου, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων – Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σ. 15-39.

2. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, ό.π., σ. 16 κ.ε.

του Στίλπωνος Κυριακίδη «Ελληνική Λαογραφία»[3], που αποτέλεσε για πολλά χρόνια το μοναδικό επιστημονικό εγχειρίδιο για την επιστήμη μας και μπορεί, άρα, να θεωρηθεί αφετηρία της δεύτερης υποπεριόδου, η οποία αναφέρεται στη σπουδή της επιστήμης του λαϊκού πολιτισμού στη Θεσσαλονίκη και την Αθήνα, όπου λειτουργούσαν Ανώτατα Εκπαιδευτικά Ιδρύματα.

Σημαντικές θέσεις στην πορεία των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα κατέχουν και Επιστημονικά Κέντρα, Λαογραφικά – Εθνογραφικά Μουσεία, που ιδρύθηκαν τότε και συνετέλεσαν στην τόνωση των λαογραφικών μελετών.

Α΄ Υποπερίοδος: 1907-1921

Το 1890 ο Πολίτης διορίζεται καθηγητής της Μυθολογίας και Ελληνικής Αρχαιολογίας στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών[4]. Ως καθηγητής των γνωστικών αυτών αντικειμένων, «ἐδίδαξε κυρίως πολιτικὰς καὶ σκηνικὰς ἀρχαιότητας, κατά τινας δὲ περιόδους καὶ ἱστορίαν τῶν θρησκευμάτων», όπως εσημείωσε ο μαθητής του Στίλπων Κυριακίδης[5]. Τα μαθήματα και τα φροντιστήριά του χαρακτηρίζονταν από τον αυστηρό επι-

3. Βλ. σχετικά Στίλπων Π. Κυριακίδης, *Ἑλληνικὴ Λαογραφία, Μέρος Α΄: Μνημεῖα τοῦ Λόγου*, Ἐν Ἀθήναις, τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, 1922.

4. Για τον ιδρυτή και θεμελιωτή της επιστημονικής Λαογραφίας στην Ελλάδα, βλ. Στίλπων Π. Κυριακίδης, «Ν. Γ. Πολίτης», Λαογραφία, 7: Μνημόσυνον Ν. Γ. Πολίτου (1923), σ. θ΄- να΄. – Βλ. επίσης Μ. Γ. Μερακλής, «Νικόλαος Πολίτης: Ο πατέρας της Ελληνικής Λαογραφίας», Τριφυλιακή Εστία, 60 (1984), σ. 687-694. – Στέφ. Δ. Ήμελλος, *Ιστορικά και μεθοδολογικά της Ελληνικής Λαογραφίας*, τεύχος Α΄, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, Αθήνα 1995, σ. 80-88. –Δημ. Θ. Κατσαρής, *Η Επιθεωρητική Έκθεση του Νικολάου Γ. Πολίτη για τα Δημοτικά Σχολεία της Επαρχίας Βόλου*, Master Λαογραφίας στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δ.Ε. του Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 1998 (πολυγραφημένη έκδοση). –Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Μνήμη Νικολάου Γ. Πολίτη, θεμελιωτή της Ελληνικής Λαογραφίας», Λαογραφία, 39 (2003), σ. 23-29, όπου και η προγενέστερη βιβλιογραφία. Βλ. ακόμη, συμπληρωματικά, και τη νεώτερη μελέτη - ομιλία του Παναγιώτη Μουλλά, «Το Αρχείο του Νικολάου Πολίτη», Μεσσηνιακά Χρονικά, 2 (2000-2002) [2003], σ. 405-422. – Δημήτρης Θ. Κατσαρής, *Η κοινωνική και πολιτική δράση του Νικολάου Γ. Πολίτη κατά τη δεκαετία 1873-1883*, Παρατηρητής της Θράκης, Κομοτηνή 2007. – Γ. Ι. Θανόπουλος, «Νικόλαος Γ. Πολίτης: Σύντομη αναφορά στο έργο του», Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, 41 (2010), σ. 197-203. – Μ. Γ. Μερακλής, «Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και η έννοια της συνέχειας», Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, 41 (2010), σ. 207-214. – Στέφ. Δ. Ήμελλος, «Ο θεωρητικός Ν. Γ. Πολίτης», στο βιβλίο του *Λαογραφικά*, τόμ. Ε΄: Ποικίλα, Αθήνα 2010, σ. 228-234.

5. Στίλπων Π. Κυριακίδης, ό.π., σ. κ΄.

στημονικό λόγο και την προσπάθεια να εμφυσήσει στους φοιτητές του επιστημονική αντίληψη και μεθοδολογία[6].

Αν και η ενασχόλησή του με την Ελληνική Αρχαιολογία και γενικότερα το πανεπιστημιακό έργο, του απορροφούσε πολύ χρόνο, δεν παρέλειπε να δημοσιεύει λαογραφικά μελετήματα και βιβλία, (όπως οι τετράτομες «Παροιμίες»[7] και οι δίτομες «Παραδόσεις»)[8], τα οποία τον ανέδειξαν σε έναν από τους μεγαλύτερους λαογράφους διεθνώς και, βέβαια, ως τον επίσημον ιδρυτή της Ελληνικής Λαογραφίας[9].

Το 1907 εξελέγη Πρύτανης στο Πανεπιστήμιο Αθηνών για το ακαδημαϊκό έτος 1907-1908. Αναλαμβάνει τότε την πρωτοβουλία να προσθέσει από το έτος αυτό στο διδακτικό του πρόγραμμα και λαογραφικά μαθήματα, για πρώτη φορά, παρέχοντας στους φοιτητές του τα πρώτα στοιχεία της λαογραφικής επιστήμης[10]. Επίσης καθοδηγούσε τους φοιτητές του στη συλλογή και μελέτη πρωτογενούς λαογραφικού υλικού και τους βοηθούσε στη σύνθεση των φροντιστηριακών εργασιών τους[11].

Έκτοτε ο Πολίτης, σύμφωνα με τα ετήσια Προγράμματα Μαθημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής, πραγματοποιούσε, κατ' έτος, λαογραφικά μαθήματα ώς τον θάνατό του[12].

Στο Αρχείο Πολίτη, που απόκειται στο Μουσείο Μπενάκη[12α], επισήμανα ένα από τα πρώτα του μαθήματα, το οποίο εκτείνεται σε 9 χειρόγραφες σελίδες. Το μάθημα τιτλοφορείται «Β΄. Λαογραφικαὶ ἐργασίαι ἐν Ἑλλάδι»[13]. Δίνω, για πρώτη φορά, ορισμένα χαρακτηριστικά ἀποσπάσματα:

---

6. Στίλπων Π. Κυριακίδης, ό.π.

7. Βλ. σχετικά Ν. Γ. Πολίτης, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, *Παροιμίαι, τόμοι Α΄-Δ΄*, Βιβλιοθήκη Μαρασλῆ, Ἐν Ἀθήναις 1899-1902.

8. Ν. Γ. Πολίτης, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, *Παραδόσεις*, τόμοι Α΄ καὶ Β΄, Βιβλιοθήκη Μαρασλῆ, Ἐν Ἀθήναις 1904.

9. Στίλπων Π. Κυριακίδης, ό.π., σ. κβ΄. – Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1978², σ. 67 κ.ε.

10. Στίλπων Π. Κυριακίδης, ό.π., σ. κγ΄.

11. Στίλπων Π. Κυριακίδης, ό.π.

12. Βλ. σχετικά: Ἀναγραφὴ τῶν Πανεπιστημιακῶν Ἀρχῶν καὶ Πρόγραμμα Μαθημάτων τοῦ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικοῦ Πανεπιστημίου, σ. 35 (1907-1908) ἑως το πανεπ. έτος 1920-1921: Ἐθνικὸν καὶ Καποδιστριακὸν Πανεπιστήμιον, Πρυτανεία Χρήστου Μαλανδρινοῦ, Ἐπετηρὶς τοῦ πανεπιστημιακοῦ ἔτους 1920-1921, Ἐν Ἀθήναις, Τυπογραφεῖο «Ἑρμῆς» Ἀλ. Βιτσικουνάκη, 1920, σ. 36.

12α. Αρ. Εισ. 302: Αρχείο Νικολάου Πολίτη (π. 1863-1921, 1946), Προέλευση: Οικογένεια Ν. Γ. Πολίτη, Φάκελοι 65.

13. Ι.Α.Μ.Μ., Αρχείο Ν. Γ. Πολίτη, αρ. εισαγ. 302, φάκελος 17.

«Εἰς τὸ Β΄ στάδιον της λαογραφικῆς ἐργασίας ἐτάξαμεν τὴν σύγκρισιν πρὸς τὰ ὅμοια μνημεῖα τοῦ Ἔθνους, ὅπερ ἐξετάζομεν, εἰς δὲ τὸ Γ΄ στάδιον *τὴν σύγκρισιν πρὸς τὰ τῶν ἄλλων ἐθνῶν*. Πρὸς τοῦτο δὲ ἔχομεν ἀνάγκην νὰ γινώσκωμεν τὰς γενομένας ὑπ' ἄλλων ἐργασίας, ὅπως ἔχωμεν ἐν ταύταις βοηθήματα τῶν ἡμετέρων μελετῶν. Εὐκταῖον θὰ ἦτο ἂν ὑπῆρχον βιβλιογραφίαι πλήρεις τῶν εἰς τὴν λαογραφίαν ἑκάστου ἔθνους ἀναγομένων συγγραμμάτων. Τοιαύτη ὅμως μόνον τοῦ ἰταλικοῦ λαοῦ ὑπάρχει· G. Pitré, Bibliografia delle tradizioni popolari d' Italia 1900 (;) (...). Ἐν τῇ Ἑλληνικῇ λαογραφίᾳ οὐδὲν ἔχομεν. Ἐν μέρει τὴν βιβλιογραφίαν ταύτην δύναται νὰ ἀναπληρώσῃ τοῦ G. Meier, Neugriechische Studien. Wien 1896 (...). Ἐν σ. 30 λέγει: «Ἐλλιπεστάτη εἶναι ἡ βιβλιογραφία μου τῶν δημοσιευμάτων λαογραφικῆς ὕλης. Ἡ ἀναγραφὴ τῶν συλλογῶν δημοτικῶν ἀσμάτων, παροιμιῶν καὶ παραδόσεων δὲν κατέστη δυνατὸν νὰ καταρτισθῇ πλήρης, ἀλλ' ἡ ἐκ τούτου ζημία εἶναι μικρά, διότι μεγάλην βιβλιογραφίαν ἀναμένομεν παρὰ τοῦ κρατίστου γνώστου ταύτης τοῦ κ. Πολίτου». Ἀλλ' ἡ ὑπ' ἐμοῦ συνταχθεῖσα βιβλιογραφία εἰς ἣν καὶ ὁ Krumbacher ἀναφέρεται ἐν Ἱστορία Βυζαντινῆς λογοτεχνίας, τ. Γ΄ σ. 27 (μτφρ. Σωτηριάδου) ἐπαναλαμβάνων τὰ τοῦ Meier, δὲν ἐξεδόθη»[14].

Στη συνέχεια του μαθήματος σημειώνει ότι η προσεχὴς διδασκαλία του θα αναπληρώσει κάπως το κενό αυτό με την αναφορά και ανάλυση των βασικότερων βοηθημάτων[14].

Ακολούθως αναφέρεται στο περιεχόμενο και την έρευνα της Ελληνικής Λαογραφίας:

«Εἰς τὴν ἐξέτασιν τῶν λαογραφικῶν ἐρευνῶν προτάσσομεν τὰς περὶ τῆς ἑλληνικῆς λαογραφίας, διότι αὗται πλειότερον ἐνδιαφέρουσιν ἡμᾶς, ὡς εἰκός, ἀλλὰ καὶ διότι ἐν Ἑλλάδι τὸ πρῶτον ἀνεφάνησαν καὶ οἱ πρῶτοι λαογράφοι Ἕλληνες.

» Ἡ ἑλληνικὴ λαογραφία περιλαμβάνει τὰς ἐκδηλώσεις τοῦ βίου τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ κατὰ τοὺς μέσους καὶ τοὺς νεωτέρους χρόνους· *δὲν δύναται νὰ χωρισθῇ τῆς Βυζαντινῆς*. Ἡ εἰσαγωγὴ καὶ ἐπικράτησις τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ ἡ ἀπὸ τῆς κτίσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀρχομένη σύστασις εἰς ἴδιον κράτος τμήματος τοῦ ρωμαϊκοῦ, ὁσημέραι ἑλληνικώτερον προσλαμβάνοντος χαρακτῆρα μέχρι τοῦ ἐν βραχεῖ χρόνῳ συντελεσθέντος πλήρους ἐξελληνισμοῦ αὐτοῦ, ἐπήνεγκε θεμελιώδη μεταβολὴν τοῦ πνευματικοῦ καὶ κοινωνικοῦ βίου τῶν Ἑλλήνων. Ἐκ τούτου δ' ἐπῆλθεν διάκρισις καὶ χωρισμὸς τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ κόσμου ἀπὸ τοῦ νεωτέρου, ὥστε τὰ παραμείναντα ἐν τούτῳ λείψανα ἐκείνου νὰ ὑπαχθῶσιν εἰς τὴν περιοχὴν

14. Αρχείο Ν. Γ. Πολίτη, ό.π., σ. 1-3.

τῆς λαογραφίας. Διότι τὰ μὲν ἤθη καὶ τὰ ἔθιμα τῆς ἀρχαιότητος δὲν προσηρμόζοντο πρὸς τὴν νέαν κοινωνικὴν κατάστασιν, αἱ δὲ ἐκ τῆς ἀρχαίας θρησκείας ἀπορρέουσαι δοξασίαι, πράξεις καὶ ἐνέργειαι εἶχον πλέον τὸν χαρακτῆρα δεισιδαιμόνων προλήψεων καὶ συνηθειῶν. Πᾶσαι ἐνὶ λόγῳ αἱ τοιαῦται κατὰ παράδοσιν ἐκδηλώσεις τοῦ βίου ἦσαν συνέχεια ἢ διαδοχὴ προηγηθείσης κοινωνικῆς καταστάσεως ἢ μεταβολὴ ἢ παραφθορὰ ἄλογος ἐλλόγων ἐκδηλώσεων τοῦ βίου ἐν τῷ παρελθόντι. Ὅθεν ἡ ἐξέτασις αὐτῶν ἀνήκει εἰς τὴν λαογραφίαν»[15].

»Τοιαύτην ριζικὴν μεταβολὴν δὲν ἴσχυσε νὰ φέρῃ εἰς τὸν ἑλληνικὸν βίον τὸ γεγονὸς τῆς τουρκικῆς κατακτήσεως. Ἀλλὰ καὶ ἂν θελήσωμεν ἀκριβολογοῦντες νὰ διακρίνωμεν τὴν βυζαντινὴν λαογραφίαν τῆς νεοελληνικῆς, πάλιν ἡ μελέτη τῆς λαογραφίας τοῦ βυζαντινοῦ κόσμου ἐνέχει πολλὴν σπουδαιότητα καὶ πρέπει νὰ συνεξετάζηται ἐν ἀμέσῳ σχέσει πρὸς τὴν ἑλληνικήν» (...)[16].

* * *

Ο Ν. Γ. Πολίτης, με τη συμπαράσταση επιφανών επιστημόνων και λογοτεχνών και άλλων λογίων της εποχής του, συνεκάλεσε στις 28 Δεκεμβρίου 1908, σύσκεψη στην Εθνική Βιβλιοθήκη για την ίδρυση της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας. Οι παριστάμενοι, μεταξύ άλλων και οι Αδαμάντιος Αδαμαντίου, Παύλος Νιρβάνας, Γρηγόριος Βερναρδάκης, Μιχαήλ Δέφνερ, Γεώργιος Χατζηδάκις, απεφάσισαν την ίδρυση της Εταιρείας και στις 11 Ιανουαρίου 1909, στον ίδιο χώρο, αναγνώσθηκε και ψηφίσθηκε ομόφωνα ο κανονισμός του νέου Σωματείου[17].

Έργο της Εταιρείας, σύμφωνα με τον κανονισμό της, είναι: α) η έκδοση περιοδικού συγγράμματος και η δημοσίευση συλλογών μνημείων της λαϊκής φιλολογίας, παλαιότερων λαογραφικών κειμένων ή και εκτενέστερων λαογραφικών μονογραφιών· β) ερευνητικές λαογραφικές αποστολές σε Ελληνικούς τόπους· γ) διαγωνισμοί για τη συγκέντρωση λαογραφικού υλικού· δ) διαλέξεις, ανακοινώσεις και μουσικολαογραφικά ακροάματα· ε) εκθέσεις και συλλογές ενδυμασιών. σκευών, εργαλείων, μουσικών οργάνων

15. Αρχείο Ν. Γ. Πολίτη, ό.π., σ. 4-5.

16. Αρχείο Ν. Γ. Πολίτη, ό.π., σ. 5-6.

17. Βλ. σχετικά, «Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία», Λαογραφία, 1 (1909), σ. 162-163. – Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 67-71. – Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία», Παιδαγωγική - Ψυχολογική Εγκυκλοπαιδεία, Λεξικό, τόμ. Γ΄, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1989, σ. 1823. – Βλ. τώρα όλο το ιστορικό της Εταιρείας στο βιβλίο του Γεωργίου Χ. Κούζα, *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία: Η ιστορική διαδρομή της*, Αθήνα 2009.

και κάθε είδους πραγμάτων, που είναι χρήσιμα για τη διαφώτιση της λαϊκής ζωής, όπως επίσης και οποιοσδήποτε άλλος τρόπος, τον οποίο η Εταιρεία θα έκρινε πρόσφορο για την ευόδωση του έργου της[18].

Η ίδρυση της Εταιρείας έγινε θερμά δεκτή και από τον Αθηναϊκό τύπο. Η εφ. «Ἀθῆναι», στο φύλλο της 23/29 Δεκεμβρίου 1908, έγραψε, μεταξύ άλλων, και τα εξής: «Μετά τινας συζητήσεις περὶ τῆς ἐκτάσεως τοῦ ἔργου τῆς Ἑταιρείας καὶ τῆς ἐπιδιώξεως τοῦ σκοποῦ αὐτῆς ἀπεφασίσθη νὰ συνέλθῃ Ἐπιτροπή, ἡ ὁποία νὰ καταρτίσῃ τὸ Καταστατικὸν αὐτῆς, τὸ ὁποῖον θ' ἀνακοινωθῇ εἰς τοὺς συνελθόντας προσκαλουμένους. Ἐδόθη εἰς τὸν κ. Πολίτην πᾶσα ἐλευθερία περὶ τὸν τρόπον τῆς προκαταρκτικῆς ἐργασίας»[19].

»Μεγάλου ἔργου ἐτέθησαν τοιουτοτρόπως αἱ βάσεις. Ὑπὸ τὴν ἐπιβολὴν τοῦ διαπρεποῦς ἐρευνητοῦ τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, τοῦ κ. Ν. Πολίτου, μὲ τὴν πολύτιμον συνεργασίαν ἐργατῶν τοῦ πνεύματος, ὁποῖοι ὁ Καμπούρογλους, ὁ Νάζος, ὁ Δέφνερ καὶ οἱ ἄλλοι συνελθόντες, — τὸ ἔργον θὰ προαχθῇ ἐπαξίως τοῦ μεγάλου ἐθνικοῦ προορισμοῦ αὐτοῦ. Ἀπὸ τὴν ἐργασίαν αὐτὴν θ' ἀνακύψῃ μίαν ἡμέραν εἰς φῶς, ὅπως ἀπὸ τὴν ἐργασίαν τῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας ὁ ἀρχαῖος, ὁ νεώτερος Ἑλληνικὸς κόσμος. Καὶ αἱ δύο Ἑταιρίαι τὸν ἴδιον μέγαν Ἐθνικὸν σκοπὸν ἐπιδιώκουσιν»[20].

Ο σκοπός και το έργο της Εταιρείας άρχισαν να υλοποιούνται αμέσως, από τον πρώτο κιόλας χρόνο της λειτουργίας της, με την ίδρυση και έκδοση του περιοδικού «Λαογραφία – Δελτίον τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφικῆς Ἑταιρείας»[21]. Μέχρι σήμερα, που γιορτάζουμε τα χρυσά ιωβηλαία, εκδόθηκαν συνολικά 41 ογκώδεις τόμοι, που εκτείνονται σε 25.672 σελίδες[22].

Στον πρώτο τόμο του περιοδικού (1909) ο Πολίτης εδημοσίευσε το προγραμματικό υπό τον τίτλο «Λαογραφία» άρθρο του, όπου δίνει την ιστορία του όρου, διεθνώς, αλλά και διατυπώνει τον δικό του, πρώτον ορισμό[23].

Ακολούθως παραθέτει το διάγραμμα θεμάτων της Ελληνικής Λαογραφίας, στο οποίο, σύμφωνα και με τον ορισμό που έδωσε για τη νέα επιστήμη, περιλαμβάνονται «Τὰ μνημεῖα τοῦ λόγου»[24] (Φιλολογική Λαογρα-

18. «Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία», Λαογραφία, 1 (1909), σ. 163-167.
19. Βλ. εφ. Ἀθῆναι, 23/29 Δεκεμβρίου 1908.
20. Ό.π.
21. Βλ. σχετικά, Λαογραφία, 1 (1909), σσ. 730.
22. Λαογραφία, 1 (1909) – Λαογραφία, 41 (2009).
23. Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», 1 (1909), σ. 3-18.
24. Ν. Γ. Πολίτης, ό.π., σ. 10-11.

φία, θὰ λέγαμε σήμερα)[25] και «Αἱ κατὰ παράδοσιν πράξεις καὶ ἐνέργειαι»[26] (Εθιμική Λαογραφία, όπως συνήθως καλείται τώρα)[27].

Στο δεύτερο μέρος του θεματικού διαγράμματος ο Πολίτης συγκαταλέγει και τους «στρατιωτικὸν καὶ ναυτικὸν βίον» καθώς επίσης και «βιομηχανικὰ ἐπιτηδεύματα»[28], θέματα, που, από τις αρχές του 20. αι., μας οδηγούν σε μια Σύγχρονη ή Νεωτερική Λαογραφία[28α].

*

Η «Λαογραφία», από τα πρώτα χρόνια της έκδοσής της, απέκτησε διεθνή αναγνώριση και κύρος, αφού τα κείμενα που δημοσιεύονται, υπογράφονται από γνωστούς Έλληνες και ξένους ειδικούς. Παράλληλα η «Λαογραφία» ανταλλάσσεται με τα καλύτερα και εγκυρότερα διεθνή λαογραφικά και εθνολογικά περιοδικά.

Δεν είναι λοιπόν τυχαία η πρώιμη επισήμανση του καθηγητή Ι. Θ. Κακριδή, ο οποίος, σε τιμητική εκδήλωση στη Θεσσαλονίκη για τον καθηγητή της Λαογραφίας Στίλπωνα Κυριακίδη, ανέφερε και τα εξής για το περιοδικό της Εταιρείας: «Φοιτητής στο Βερολίνο στα 1928 είχα τη χαρά και την περηφάνεια ν' ακούσω έναν καθηγητή μου, από τους πιο αυστηρούς και πιο φειδωλούς σε επαίνους, ν' αναφέρει τη «Λαογραφία» και να τη χαρακτηρίζει περιοδικό που από επιστημονική άποψη στέκει στην πρώτη γραμμή μέσα στα λαογραφικά δημοσιεύματα όλου του κόσμου»[29].

---

25. Τον όρο εισήγαγε ο καθηγητής Δημ. Σ. Λουκάτος το 1966 στο εγχειρίδιό του «Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία: Μαθήματα στη Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων» και τον επισημοποίησε στην οριστική έκδοση (1977) του βιβλίου του *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1978², σ. 91, 93-162 και 282-283.

26. Ν. Γ. Πολίτης, ό.π., σ. 11.

27. Δημ. Σ. Λουκάτος, ό.π., σ. 91, 163-280 και 283-285. Για τον Πολίτη βλ. επίσης Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού: Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σ. 85-111.

28. Ν. Γ. Πολίτης, ό. π., σ. 12.

28α. Βλ. τώρα Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία*, Δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2008 (με τη σχετική βιβλιογραφία). – Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Έντυπα Μέσα Επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός, Νεωτερικά Λαογραφικά*, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011 (με συμπληρωματική βιβλιογραφία). Βλ. ακόμη σχετικές συζητήσεις καί θέματα για τη Σύγχρονη Λαογραφία στον Βάλτερ Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία: Έννοιες - μέθοδοι - θεματικές*, Αρμός, Αθήνα 2009, σ. 19-41 και ακόμη Βάλτερ Πούχνερ, *Δοκίμια λαογραφικής θεωρίας*, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2011, σ. 137-163, 251-253, 312-330.

29. Βλ. σχετικά «Ο Λόγος τοῦ καθηγητοῦ κ. Ι. Θ. Κακριδῆ», στον τόμο: *Προσφορὰ εἰς Στίλπωνα Π. Κυριακίδην*, Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 7.

* * *

Στο μεταξύ και ενώ, όπως ήδη αναφέρθηκε, η Λαογραφία διδάσκεται στη Φιλοσοφική Σχολή από το 1907, ο Πολίτης αναγκάζεται με έγγραφό του προς την Πρυτανεία (10 Φεβρουαρίου 1916) να ζητήσει τη συνέχιση της διδασκαλίας του μαθήματος, γιατί η Κοσμητεία του κοινοποίησε έγγραφο του Υπουργείου Εκκλησιαστικών και Δημ. Εκπαιδεύσεως, που τον περιόριζε στη διδασκαλία του μαθήματος, για το οποίο έχει διορισθεί. Ο Πολίτης αντέδρασε αμέσως και απέστειλε στον Πρύτανη έγγραφο, το οποίο, σε σχέδιο, βρίσκεται στο Αρχείο:

«10. ΙΙ. 16.

Ὑπὸ τῆς κοσμητείας τῆς φιλοσ. σχολῆς μοὶ διεβιβάσθη διαταγὴ τοῦ Σ.[εβαστοῦ] ὑπουργείου τῶν ἐκκλ.[ησιαστικῶν] καὶ τῆς δημ. ἐκπαιδεύσεως, δι' ἧς παραγγέλλεται εἰς τοὺς καθηγητὰς νὰ διδάσκωσι μόνον τὰ ἀνατεθέντα αὐτοῖς διὰ τοῦ Β.Δ. τοῦ διορισμοῦ αὐτῶν μαθήματα. Εἰς τὴν κατηγορίαν τῶν καθηγητῶν, τῶν διδασκόντων καὶ ἄλλο τι μάθημα τῶν ἀνατεθειμένων αὐτοῖς μαθημάτων καταλέγομαι καὶ ἐγώ, διδάσκων καὶ τὸ μάθημα τῆς Λαογραφίας, ὅπερ καὶ ἀλλαχοῦ διδάσκεται κατὰ προσθήκην ὑπὸ καθηγητῶν τῆς φιλοσοφικῆς σχολῆς, ἐν δὲ τοῖς Πανεπιστημίοις τοῦ Παλέρμου, τῆς Κοπενάγης, τῆς Χριστιανίας καὶ τοῦ Helsingsforn εἰδικῶς ὑπὸ καθηγητῶν ἐπὶ τούτῳ διωρισμένων καὶ ὅπερ ἀπὸ ἐτῶν διδάσκω, ἀναγραφόμενον ἑκάστοτε ἐν τῷ ἐγκεκριμένῳ προγράμματι τῆς διδασκαλίας».

»Καὶ ηὐδόκησε μὲν ὁ κ. ὑπουργός, μετ' εὐγενείας πολλῆς ἐφ' ᾧ εὐγνωμονῶ αὐτόν, νὰ μοὶ δηλώσῃ προφορικῶς ὅτι δύναμαι ἀκωλύτως νὰ ἐξακολουθήσω τὴν διδασκαλίαν τῆς λαογραφίας, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον νομίζω[;] καθῆκον μου ν' ἀνακοινώσω τοῦτο πρὸς τὴν Σ.[εβαστὴν] Πρυτανείαν, τὴν ἐντολὴν νὰ ἐκτελέσῃ ἀπαρεγκλίτως τὰ κελευόμενα, παρακαλῶ ὅπως μοὶ δευκρινηθῇ ἂν εἶναι ἐπαρκὴς ἡ προφορικὴ τοῦ κ. ὑπουργοῦ ἄδεια πρὸς ἀπαλλαγὴν τῶν συνεπειῶν τῆς γενικῆς ἀπαγορεύσεως καὶ ἂν ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει ἡ ἄδεια περιορίζεται εἰς τὸ ἐνεστὼς πανεπιστημιακὸν ἔτος ἢ ἐπεκτείνεται καὶ εἰς τὸ μέλλον, καθόλου δὲ ἂν ἀπολύτως μοὶ εἶναι ἀπηγορευμένον νὰ διδάσκω, ἄνευ μειώσεως ἐννοεῖται τοῦ χρόνου καὶ τῆς ἐκτάσεως τῆς διδασκαλίας τῶν ἀνατεθειμένων μοι μαθημάτων, ἄλλο τι μάθημα διδασκόμενον μὲν ἐν τῇ Φιλοσοφικῇ σχολῇ ἄλλων Πανεπιστημίων, οὐχὶ δὲ καὶ ἐν τῇ ἡμετέρα»[30].

Ο Πρύτανης Ιω. Μεσολωράς (της Θεολογικής Σχολής) απάντησε στον Ν. Γ. Πολίτη με το εξής έγγραφο[31]:

---

30. Βλ. Αρχείο Ν. Γ. Πολίτη, σχέδιο χειρόγραφης επιστολής, ό.π.

31. Αρχείο Ν. Γ. Πολίτη, ό.π.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ



Η ΕΡΥΘΡΑΙΑ
ΤΟΥ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΥ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΩΝ

ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ ΤΗΙ 4 Μαρτίου 191 6

Ἀριθ. | Πρωτ. 2723
Δικ. 852

Πρός
τόν Καθηγητήν
τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς
τοῦ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου
κ. Νικόλαον Πολίτην.

Κατόπιν τοῦ ἀπό 10ης Φεβρουαρίου π. μ. ὑμετέρου ἐγγράφου πρός τήν Πρυτανείαν, γνωρίζομεν ὑμῖν ὅτι ἡ Πανεπιστημιακή Σύγκλητος πρός ἣν ἀνεκοίνωσα τό ὑμέτερον ἔγγραφον ἐν τῇ συνεδρίᾳ αὐτῆς τῆς 1ης Μαρτίου 1916, ἐπέψηφισατο ὅτι δύνασθε νά ἐξακολουθῆτε ἐφεξῆς τήν διδασκαλίαν τοῦ μαθήματος τῆς Λαογραφίας ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ, συμφώνως καί τῇ προφορικῇ πρός ὑμᾶς δηλώσει τοῦ κυρίου Ἐπί τῶν Ἐκκλησιαστικῶν καί τῆς Δημοσίας Ἐκπαιδεύσεως Ὑπουργοῦ, τοσούτῳ μᾶλλον καθ' ὅσον ἡ διδασκαλία τοῦ μαθήματος τούτου ἀναγράφεται ἐφεξῆς ἐν τῷ κατά τόν νόμον, συνταχθησομένῳ ὑπό τῆς οἰκείας Σχολῆς καί ὑπό τοῦ Ὑπουργείου ἐγκρινομένῳ προγράμματι τῶν Πανεπιστημιακῶν μαθημάτων.-

Ὁ Πρύτανις

Έτσι η διδασκαλία του μαθήματος της Λαογραφίας συνεχίσθηκε «ἀκωλύτως», ὡς τον θάνατο του ίδρυτή της.

Το 1914 ο Πολίτης εξέδωσε το βιβλίο του «Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ»[32]. Όπως είναι γνωστό, πρόκειται για μια πρώτη συστηματική συλλογή – ανθολογία δημοτικών τραγουδιών (με προλογικά σχόλια και συνθετικές παρεμβολές στα κείμενα), από τα «ἐκλεκτότερα»[33], κατά τη γνώμη του. Η συλλογή αυτή εξακολουθεί μέχρι σήμερα να έχει την αξία της, παρά τις κριτικές παρατηρήσεις που διατυπώθηκαν (κυρίως από τον Γιάννη Αποστολάκη)[34], σε εκδοτικά ζητήματα, και επηρέασε τη λογοτεχνική δημιουργία εν γένει[35].

Την ίδια χρονιά ο Πολίτης ίδρυσε την Εθνική Μουσική Συλλογή για την αποτύπωση σε φωτογραφικούς κυλίνδρους και κινηματογραφικές ταινίες (τεχνικά μέσα της εποχής) των δημοτικών τραγουδιών και των χορών, με πιστότητα και ακρίβεια. Παράλληλος στόχος ήταν η συγκέντρωση των λαϊκών μουσικών οργάνων, για την προσφορότερη μελέτη τους.

Ο Πολίτης ίδρυσε ακόμη, το 1918, το Λαογραφικό Αρχείο, ως αυτοτελές επιστημονικό – ερευνητικό ίδρυμα, εποπτευόμενο από το Κράτος, με σκοπό την περισυλλογή, διάσωση, ταξινόμηση, μελέτη και δημοσίευση λαογραφικού υλικού.

Το Αρχείο αυτό εντάχθηκε το 1926 στη νεοϊδρυτη Ακαδημία Αθηνών και, από το 1966, μετονομασμένο σε Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, έχει αποθησαυρίσει πλούσιο πρωτογενές υλικό, ανα-

---

32. Βλ. σχετικά Ν. Γ. Πολίτης, *Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ*, Ἐν Ἀθήναις 1914, 8ο, σσ. η΄ + 310.

33. Ν. Γ. Πολίτης, Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, ό.π., σ. 6.

34. Βλ. σχετικά Γιάννης Μ. Αποστολάκης, Τα δημοτικά τραγούδια, Μέρος Α΄: Οι Συλλογές, Εκδοτική Εταιρεία Α. Μ. Κοντομάρης, Αθήναι 1929, σ. 134-272. –Βλ. επίσης Μ. Γ. Μερακλής, «Η έκδοση δημοτικών τραγουδιών από τον Ν. Γ. Πολίτη: Αναψηλάφηση μιας μισολησμονημένης υπόθεσης», στον τόμο: *Όψεις της λαϊκής και λόγιας Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*. 5η Επιστημονική Συνάντηση αφιερωμένη στον Γιάννη Αποστολάκη (Θεσσαλονίκη, 15-16 Μαΐου 1992), Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 81-91.

35. Βλ. Κ. Γ. Κασίνης, «Ν. Γ. Πολίτης–Κωστής Παλαμάς», Λαογραφία, 33 (1986), σ. 332. – Πρβλ. και Δημ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σ. 288. – Κώστας Γεωργουσόπουλος, «Μια νέα αντίληψη για την Ελληνικότητα», εφ. ΤΑ ΝΕΑ: ΠΑΝΟΡΑΜΑ, 11 Οκτωβρίου 1999, σ. 31. – Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Μνήμη Νικολάου Γ. Πολίτη, θεμελιωτή της Ελληνικής Λαογραφίας», Λαογραφία, 39 (2003), σ. 28. – Βλ. γενικότερα για συναφή θέματα Μ. Γ. Μερακλής, «Ο ρόλος του Νικολάου Πολίτη στην ιστορική συνάντηση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας», Λαογραφία, 39 (2003), σ. 13-22.

πτύχθηκε και πραγματοποίησε σημαντικό ερευνητικό, επιστημονικό και εκδοτικό έργο, με τη συνδρομή και ερευνητικών προγραμμάτων της Ευρωπαϊκής Ένωσης[36].

*

Η πρώτη υποπερίοδος των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα φέρει, λοιπόν, τη σφραγίδα της δυναμικής προσωπικότητας του Νικολάου Γ. Πολίτη.

Η συμβολή του, γενικότερα, στην παιδεία της χώρας είναι από τις σημαντικότερες και, κατά τον Δροσίνη, «Μας οδήγησε στον ανεξερεύνητο ακόμα θησαυρό των παραδόσεων, των παραμυθιών, των προλήψεων, των σηνηθειών του Ελληνικού λαού, και μας παρώτρυνε να μελετούμε τα εθνικά μας αυτά κειμήλια και να τα χρησιμοποιούμε»[37].

Ο Πολίτης δικαιωματικά καταλαμβάνει μια από τις πρώτες θέσεις στην Ιστορία των Επιστημών στην Ελλάδα[38].

Β΄ Υποπερίοδος: 1922-1947

Η λαογραφική επιστημονική δράση της υποπεριόδου αυτής λαμβάνει χώρα σε δύο πόλεις πλέον: την Αθήνα και τη Θεσσαλονίκη, όπου πρωταγωνιστεί ο Στίλπων Π. Κυριακίδης (1887-1964), πρώτος λαογράφος καθηγητής σε Ελληνικό Πανεπιστήμιο[39]. Γι' αυτό η έκθεση που ακολουθεί, θα έχει αναφορά τις δύο αυτές πόλεις.

---

36. Βλ. Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη (κείμενα) – Ευάγγελος Καραμανές (συντονισμός - οργάνωση ύλης), *Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας: Ιστορικό - Προγράμματα Ανάπτυξης - Εκσυγχρονισμός*. Τρίτη έκδοση αναθεωρημένη, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2006.

37. Βλ. Κ. Θ. Δημαράς, *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*, Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 2000, σ. 467. Για τις σχέσεις Πολίτη-Δροσίνη, βλ. τώρα Δημήτρης Κατσαρής, «Νικόλαος Πολίτης - Γεώργιος Δροσίνης: Βίοι παράλληλοι και επάλληλοι», Η Μελέτη (Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὠφελίμων Βιβλίων), 2 (2004). σ. 363-373. – Βλ. ακόμη Στέφ. Δ. Ήμελλος, «Ο Δροσίνης ως διασκευαστής "παραδόσεων" και ο Ν. Γ. Πολίτης», στο βιβλίο του *Λαογραφικά*, τόμ. Ε΄: Ποικίλα, Αθήνα 2010, σ. 188-201.

38. Βλ. και Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Μνήμη Νικολάου Γ. Πολίτη, θεμελιωτή της Ελληνικής Λαογραφίας», Λαογραφία, 39 (2003), σ. 29.

39. Βλ. ενδεικτικά γι' αυτόν «Ὁ ἑορτασμὸς τῆς Εἰκοσιπενταετηρίδος τοῦ καθηγητοῦ κ. Στίλπωνος Π. Κυριακίδου», στον τιμητικό τόμο: *Προσφορὰ εἰς Στίλπωνα Π. Κυριακίδην*, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 3-21. – Δ. Α. Πετρόπουλος, «Νεκρολογία: Στίλπων Π. Κυριακίδης», Λαογραφία, 21 (1963-1964), σ. 566-569.

1. ΑΘΗΝΑ

Ο Στίλπων Κυριακίδης, όπως ήδη σημείωσα, εξέδωσε το 1922 το βιβλίο του «Ἑλληνικὴ Λαογραφία, Μέρος πρῶτον: Μνημεῖα τοῦ Λόγου»[40]. Χρήσιμο εγχειρίδιο εισαγωγής στην επιστήμη της Λαογραφίας και στη Φιλολογική Λαογραφία, όσον αφορά τα δεδομένα, κυρίως, του πρώτου μισού του 20. αιώνα. Στο έργο αυτό ο Κυριακίδης πρότεινε στον ορισμό της Λαογραφίας του δασκάλου του, η έννοια του «ψυχικού βίου» κατά την εξέταση των λαογραφικών φαινομένων, να αντικατασταθεί από την πλατύτερη «πνευματικός βίος», κυρίως όμως πρόσθεσε τη μελέτη του υλικού βίου του λαού, μολονότι, πρέπει να πω, ο υλικός βίος υπάρχει ήδη στη θεματική ανάλυση που δημοσίευσε το 1909 ο Πολίτης[41]. Έτσι ο ορισμός της λαογραφικής επιστήμης, κατά τον Κυριακίδη, διαμορφώνεται ως εξής: «Ἡ Λαογραφία ἐξετάζει τὰς κατὰ παράδοσιν διὰ λόγων, πράξεων ἢ ἐνεργειῶν ἐκδηλώσεις τοῦ πνευματικοῦ, κοινωνικοῦ καὶ ὑλικοῦ βίου τοῦ λαοῦ»[42].

Ο Κυριακίδης από το 1918 και μέχρι το 1926 ήταν διευθυντής του Λαογραφικού Αρχείου και διευθυντής του περιοδικού «Λαογραφία» από το 1921 έως το 1951.

*

Η διδασκαλία του μαθήματος της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, μετά τον θάνατο του Πολίτη διακόπηκε. Σχετική Έδρα δεν προκηρύχθηκε και μόνον ο καθηγητής της Έδρας «Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός» Φαίδων Κουκουλές (1881-1956) τα ακαδημαϊκά έτη 1931-1932, 1934-1935, 1936-1937 και 1937-1938, στα πλαίσια του μαθήματός του, σύμφωνα με τις διοικητικές επετηρίδες της εποχής, εδίδαξε, φροντιστηριακώς «Ἀσκήσεις περὶ τοῦ τρόπου τῆς συλλογῆς καὶ τῆς ἐπεξεργασίας τοῦ παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς συγγραφεῦσι λαογραφικοῦ ὑλικοῦ»[43] και «ἐπὶ θεμάτων τοῦ δημο-

40. Βλ. πιο πάνω, σημ. 3.

41. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», Λαογραφία, Ι (1909), σ. 11-14.

42. *Ἑλληνικὴ Λαογραφία, Μέρος Α΄: Μνημεῖα τοῦ Λόγου*, Δημοσιεύματα τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Δεύτερη ἔκδοση, Ἐν Ἀθήναις 1965, σ. 16, 19. Πρβλ. και Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, Δεύτερη έκδοση, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2010, σ. 18. Για τις έννοιες κοινωνικός, πνευματικός και υλικός βίος του Κυριακίδη, βλ. και την κριτική αποτίμηση του Βασίλη Νιτσιάκου, *Προσανατολισμοί: Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 17-20.

43. Βλ. π.χ. Ἐθνικὸν καὶ Καποδιστριακὸν Πανεπιστήμιον Ἀθηνῶν, *Ἐπετηρὶς τοῦ πανεπιστημιακοῦ ἔτους 1931-1932*, Ἐν Ἀθήναις 1931, σ. 61.

σίου καὶ ἰδιωτικοῦ βίου τῶν Βυζαντινῶν μετ' εἰσαγωγῆς περὶ τοῦ τρόπου τῆς συλλογῆς καὶ τῆς χρησιμοποιήσεώς του εἰς τοὺς βίους τούτου ἀναγομένου υλικού»[44].

Εκτός αυτού ο Φαίδων Κουκουλές, που ασχολήθηκε ιδιαίτερα με τη Βυζαντινή Λαογραφία και ήταν μέλος της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και μέλος του Διοικητικού Συμβουλίου της από το 1948 έως το 1956, εδίδαξε κατά το ακαδημαϊκό έτος 1938-1939 στους φοιτητές του Ιστορικού-Αρχαιολογικού Τμήματος της Φιλοσοφικής Σχολής «Ἐκτενῆ Εἰσαγωγὴν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν Λαογραφίαν μετὰ φροντιστηριακῶν ἀσκήσεων»[45]. Ήταν τότε το ακαδημαϊκό έτος, που ο Γεώργιος Μέγας, με υπομνήματα προς τη Φιλοσοφική Σχολή, ζητούσε να ιδρυθεί Έδρα Λαογραφίας, αλλά χωρίς αποτέλεσμα. Η σχετική συζήτηση στην Δ΄ και την Ε΄ Συνεδρία της Σχολής (21 και 28 Νοεμβρίου 1938) απέβη άκαρπη παρά τα επιχειρήματα και την ευμενή εισήγηση των καθηγητών Φαίδωνος Κουκουλέ, Αντωνίου Κεραμοπούλλου, Μιχ. Βολονάκη και Κωνσταντίνου Άμαντου[46].

Ωστόσο στην έκτακτη Συνεδρία της Φιλοσοφικής Σχολής, στις 10 Δεκεμβρίου 1938, αποφασίσθηκε η κατάργηση της Έδρας του Δημοσίου και Ιδιωτικού Βίου των Αρχαίων Ελλήνων (την κατείχε ο καθηγητής Κεραμόπουλλος ώς τη συνταξιοδότησή του) και τα μαθήματα της Ελληνικής Λαογραφίας προστέθηκαν στην Έδρα του Δημοσίου και Ιδιωτικού Βίου των Βυζαντινών, που κατείχε ο Κουκουλές[47].

Η αρνητική αυτή εξέλιξη για την ίδρυση αυτοτελούς Έδρας Λαογραφίας σχολιάσθηκε και σε δύο επιστολές των Νίκου Ανδριώτη και Γεωργίου Μέγα προς τον Εμμανουήλ Κριαρά, που είδαν το φως της δημοσιότητας πρόσφατα. Στην πρώτη, ο Ανδριώτης γράφει στον Κριαρά, που βρίσκεται στο Παρίσι, μεταξύ άλλων, και τα εξής: «Η έδρα του Κεραμόπουλλου καταργήθηκε μετά την αποχώρησή του, η δε έδρα της Λαογραφίας έγινε εεπικουρική στην έδρα του Κουκουλέ, προς μεγάλη λύπη του κ. Μέγα»[48].

---

44. Βλ. *Ἐπετηρὶς τοῦ πανεπιστημιακοῦ ἔτους 1932-1933*, Ἐν Ἀθήναις 1932, σ. 61.

45. *Ἐπετηρὶς τοῦ πανεπιστημιακοῦ ἔτους 1938-1939*, Ἐν Ἀθήναις 1939, σ. 66.

46. Βλ. τὰ σχετικὰ Πρακτικὰ τῆς Δ΄ Συνεδρίας τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς (21 Νοεμβρίου 1938) του πανεπ. έτους 1938-1939.

47. Βλ. τα σχετικά Πρακτικά. Πρβλ. και Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Ο Αντώνης Μ. Σοφός και το λαογραφικό του έργο για την Κάσο», στο βιβλίο του Αντώνη Μ. Σοφού, *Τα Λαογραφικά της Κάσου, τόμ. Δ΄: Σύμμεικτα*, Αθήνα 1996, σ. 20.

48. Βλ. σχετικά Ε. Κριαράς, *Αλληλογραφία: Επιστολές λογίων του εικοστού αιώνα*, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης – Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη], Θεσσαλονίκη 2007, σ. 59-60.

Η επιστολή Μέγα, περισσότερο διαφωτιστική για το θέμα, έχει ως εξής:

Ἀθῆναι 15.1.39

Ἀγαπητέ μου,

Ἡ γρίππη, πάνω στὶς γιορτές, μ' ἔκαμε ν' ἀπαντήσω στὸ φιλικό γράμμα σου, τὸ πρῶτο ποὺ πῆρα ἀπὸ τὸ Παρίσι. Σοῦ εὔχομαι μὲ ὅλη μου τὴν καρδιὰ γιὰ ὅλον τὸν καινούργιο χρόνο ὑγείαν καὶ ἐπιτυχία. Ξέρεις τόσο καλὰ τὸ τί ζητεῖς, – τὸ δείχνουν τὰ μαθήματα ποὺ ἀποφάσισες νὰ παρακολουθήσῃς – ὥστε τὴν ἐπιτυχία σου τὴν θεωρῶ βεβαίαν. Χαίρω ὅμως ὅτι ἐγκατεστάθης τόσον καλὰ καὶ εὐθὺς ρίχτηκες στὴν δουλειά. Δουλειά, ἀλλ' ὄχι ὑπερκόπωση. Νοιώθω τόσο βαθειὰ τὴ λαχτάρα ποὺ ἔχεις γιὰ τὶς ἐλεύθερες σπουδὲς τοῦ μεστοῦ ἀπὸ ἐπίγνωσιν σκοπῶν καὶ κατευθύνσεων, ὥστε νὰ σοῦ συνιστῶ ὅλως φιλικὰ τὸ χρυσὸ μέτρο.

Σ' εὐχαριστῶ γιὰ τὰ λόγια τῆς συμπαθείας ὕστερα ἀπὸ τὴν ἄδικη κρίση γιὰ τὴ Λαογραφία. Τρία ὑπομνήματα τοὺς ὑπέβαλα, ἀλλὰ βρέθηκαν νὰ ἔχουν μεσάνυχτα. Πρέπει, φαίνεται, ν' ἀγωνισθοῦμε ἀκόμα πολύ.

Σὲ λίγο ἀρχίζουμε τὴν ἔκδοση τῆς Ἐπετηρίδος. Δουλεύουμε ἀργά, ἀλλὰ σταθερὰ καὶ ἴσως μιὰ μέρα ἐπιτύχουμε.

Μὲ πολλὴν ἐκτίμησιν καὶ ἀγάπην
Γ. Α. Μέγας

της Επετηρίδος (του Λαογραφικού Αρχείου της ΑΑ)[49].

Μετά τη λήξη του Β΄ παγκόσμιου πολέμου (1939-1945) η Φιλοσοφική Σχολή απεφάσισε (1946) την ίδρυση Έδρας Λαογραφίας, στην οποία εξελέγη τελικά (1947) ο Γεώργιος Α. Μέγας ως πρώτος καθηγητής της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών[50].

*

Ανεξάρτητα από την πορεία της Έδρας Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, προχωρούσαν ωστόσο οι λαογραφικές σπουδές. Έτσι με εισηγητή τον καθηγητή Αντώνιο Κεραμόπουλλο (1870-1960) εγκρίθηκαν από τη Φιλοσοφική Σχολή οι διδακτορικές διατριβές των Γεωργίου Α. Μέγα (1925) και Πέτρου Α. Φουρίκη (1928). Η πρώτη με θέμα «Βιβλίον Ὡμοπλατοσκο-

49. Ε. Κριαράς, ό.π., σ. 418-419.

50. Για τον Μέγα και το έργο του βλ. ενδεικτικά Μ. Γ. Μερακλής, «Γεώργιος Α. Μέγας», Λαογραφία, 31 (1978), σ. 3-14.

πίας ἐκ κώδικος τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἀθηνῶν» και η δεύτερη «Γάμος καὶ γαμήλια σύμβολα παρὰ τοῖς Ἀλβανοφώνοις τῆς Σαλαμῖνος», δημοσιεύθηκαν αρχικά στον 9. τόμο της «Λαογραφίας»[51] και έπειτα αυτοτελώς[52].

* * *

Το 1933 η Μέλπω Λογοθέτη-Μερλιέ (1889-1979)[53] ίδρυσε το Αρχείο Μικρασιατικής Λαογραφίας, το οποίο, το 1949, μετονομάσθηκε σε Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών. Το Κέντρο αυτό στοχεύει στη διάσωση, ταξινόμηση και δημοσίευση ιστορικού και λαογραφικού υλικού, που προέρχεται από Μικρασιάτες πρόσφυγες και αναφέρεται στον Ελληνισμό της Μικράς Ασίας[54].

Εξαιρετική είναι η προσφορά του Κέντρου αυτού στην έρευνα της Μικρασιατικής Λαογραφίας[55]. Αυτό οφείλεται ασφαλώς στην ιδρύτρια, σπουδαία Μέλπω Μερλιέ, η οποία, στο μικρό βιβλίο της «Ἡ Μουσικὴ Λαογραφία στὴν Ἑλλάδα», υπογράμμιζε: «Η ιστορία του Ελληνισμού χάραξε καθαρά το δρόμο της στη λαογραφία. Ύστερα από την καταστροφή της Μικρασίας, και την ανταλλαγή των πληθυσμών της Μικρασίας και της Θράκης, έπρεπε πρώτα απ' όλα να σωθούν τα τραγούδια των προσφύγων που, αργά ή γρήγορα, θα χάνονταν ή θα αφομοιώνονταν με τα εντόπια»[56]. Και η ίδια συνεχίζοντας παρατηρούσε ότι «στους απέραντους συνοικισμούς [της Αττικής] έπρεπε να προσανατολισθούμε, κι ύστερα από διάφορες αναγνωρίσεις να βρούμε τα κατάλληλα πρόσωπα, να τους εξηγήσουμε το σκο-

51. Βλ. σχετικά: Λαογραφία, 9 (1926), σ. 3-51 και 507-563, αντίστοιχα.

52. Βλ. Γ. Α. Μέγας, *Ὡμοπλατοσκοπία*. Ἀνατύπωσις ἐκ τῆς «Λαογραφίας, τόμ. Θ΄, Ἐν Ἀθήναις, τυπογραφεῖον «Ἡ Ἑλλάς», 1925. – Πέτρος Α. Φουρίκης, *Γάμος και γαμήλια σύμβολα στη Σαλαμίνα*, Πρόλογος Μ. Γ. Μερακλής – Γενική επιμέλεια Αναστάσιος Καραπής, Εκδόσεις Θάμυρις, Αθήνα 1996 (επανέκδοση).

53. Για την προσωπικότητα και το έργο της βλ. Μ. Γ. Μερακλής, «Η Μέλπω Μερλιέ, το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών και η Λαογραφία», στο βιβλίο: *Εξηνταπέντε χρόνια επιστημονικής προσφοράς, Αποτίμηση και προοπτική*. Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, Αθήνα 1996, σ. 45-56.

54. Βλ. και Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, «Πρόλογος», στο βιβλίο: *Εξήντα πέντε χρόνια επιστημονικής προσφοράς, Αποτίμηση και προοπτική*, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, Αθήνα 1996, σ. 7-11.

55. Βλ. το πιο πάνω βιβλίο στη σημ. 54, που επιμελήθηκε ο Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, σ. 45-56, 72-79.

56. Βλ. σχετικά Μέλπω Μερλιέ, *Η Μουσική Λαογραφία στην Ελλάδα*, Βιβλιοπωλείο Ι. Ν. Σιδέρης, Αθήνα 1935, σ. 6-7.

πό της εργασίας, και να τους πείσουμε να μας βοηθήσουν»[57]. Έτσι, όπως επισήμανε ο καθηγητής Μ. Γ. Μερακλής, «αυτό μας έφερνε (...) στην ανάδειξη του παρόντος. Τα «κατάλληλα πρόσωπα» θα τραγουδούσαν. Αυτό σημαίνει, σε τελευταία ανάλυση —με τη δεδομένη κοινωνιοψυχολογική λειτουργία του τραγουδιού— ότι θα μιλούσαν για το παρόν τους, για τη ζωή τους, που πριν από λίγο είχαν αφήσει, με το γνωστό τρόπο, εκεί πέρα. Αναδεικνυόταν λοιπόν μια προφορική παράδοση, η οποία —για να το πω έτσι— υπηρετούσε τον εαυτό της, δεν γινόταν ancilla, μέσο για μια αρχαιολογικού γένους ιχνηλάτηση— οι λέξεις θα έδιναν τα παροντικά σημαινόμενά τους, δεν υπήρχε καιρός —πάντα ο καιρός!— να αναζητηθούν και τα διαχρονικά υποστρώματά τους»[58].

*

Αναφέρω ακόμη εδώ την έκδοση, από το 1939, της Επετηρίδας του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών, η οποία ιδρύθηκε με πρωτοβουλία του Γ. Μέγα, διευθυντή του Αρχείου από το 1936 έως το 1955[59]. Στο περιοδικό αυτό σύγγραμμα, δημοσιεύονται άρθρα, μελετήματα, εκθέσεις αποστολών των ερευνητών του κ.ά. Επίσης στην Επετηρίδα, με τη φροντίδα των ερευνητών του Κέντρου, δημοσιεύεται συστηματικά (από τον 5. τόμο του 1945-1949) η Βιβλιογραφία της Ελληνικής Λαογραφίας (αρχίζει από το 1800 και φθάνει ώς το 1985), η οποία αποτελεί ανεκτίμητο instrumentum studiorum για κάθε ερευνητή της Λαογραφίας και των συγγενών επιστημών[60].

Τέλος η ίδρυση των Μουσείων Βυζαντινού (1914), Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης (1918) και Μπενάκη (1930), στην Αθήνα, συνέβαλε, με τα υλικά αντικείμενα των εκθέσεών τους, στην περαιτέρω λαογραφική έρευνα και μελέτη.

---

57. Μέλπω Μερλιέ, ό.π., σ. 7.

58. Βλ. σχετικά, Μ. Γ. Μερακλής, «Η Μέλπω Μερλιέ, το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών και η Λαογραφία», ό.π., σ. 49-50.

59. Βλ. Γ. Α. Μέγας, «Ἐκθέσεις τῶν ὑπὸ τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου Πεπραγμένων κατὰ τὴν τελευταίαν τριετίαν», Ἐπετηρὶς Λαογραφικοῦ Ἀρχείου, 1 (1939), σ. 165.

60. Βλ. σχετικά Δημ. Β. Οἰκονομίδης, «Βιβλιογραφία τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας τῶν ἐτῶν 1800-1906», Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐρεύνης Ἑλληνικῆς Λαογραφίας Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 23 (1976), σ. 63-270. – Γεώργιος Ν. Αἰκατερινίδης, «Βιβλιογραφία τῆς Ἑλληνικῆς Λαογραφίας τῶν ἐτῶν 1976-1985», Ἐπετηρὶς Κέντρου Ἐρεύνης Ἑλληνικῆς Λαογραφίας, 26-27 (1990), σ. 277-656.

2. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

Το 1926 ιδρύεται το δεύτερο Πανεπιστήμιο της χώρας, με έδρα τη Θεσσαλονίκη. Συγκροτείται από πέντε Σχολές και μία απ' αυτές είναι η Φιλοσοφική[61].

Ένας από τους πρώτους τακτικούς καθηγητές που διορίζονται στη Φιλοσοφική Σχολή, είναι ο Στίλπων Π. Κυριακίδης. Ο Κυριακίδης διορίζεται απευθείας από το κράτος, ύστερα από αιτιολογημένη γνωμάτευση από Επιτροπή καθηγητών του Πανεπιστημίου Αθηνών[62], με περιεχόμενο της Έδρας τη Θρησκεία των Αρχαίων Ελλήνων, τον Ιδιωτικό Βίο και τη Λαογραφία[63]. Δίδαξε εκεί ώς το 1960, που αποχώρησε ως ομότιμος καθηγητής.

Τα δύο πρώτα ακαδημαϊκά έτη (1926-1927) και (1927-1928) εδίδαξε τα μαθήματα: «Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Λαογραφίαν, Μετρικὴν δημωδῶν ἀσμάτων» και φροντιστηριακώς «Ἀσκήσεις συλλογῆς [λαογραφικοῦ] ὑλικοῦ» και «Λαογραφία: Μνημεῖα τοῦ Λόγου», «Ἀσκήσεις συλλογῆς ὑλικοῦ», αντίστοιχα[64].

Το βασικό βοήθημα για τους φοιτητές του ήταν το βιβλίο «Ἑλληνικὴ Λαογραφία, Μέρος Α΄», που αναφέρθηκε[65].

Ο Κυριακίδης ίδρυσε, από το 1927, το Λαογραφικό Μουσείο του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Το Μουσείο ανασυγκροτείται τώρα με τη φροντίδα της συναδέλφου Ελεωνόρας Σκουτέρη-Διδασκάλου[66].

Ο Κυριακίδης, κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής Θεσσαλονίκης το ακαδημαϊκό έτος 1931-1932, με υπόδειξη του Κων. Αμάντου, κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών, και παράκληση του Ακαδημαϊκού Ομίλου των Φοιτητών, έδωσε διάλεξη τον Φεβρουάριο του 1932 στο Πανεπι-

---

61. Για την ιστορία και το πολύπλευρο έργο της Φιλοσοφικής Σχολῆς Θεσσαλονίκης, βλ. τον τόμο: *Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης: Τα πρώτα 75 χρόνια*. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2000.

62. Βλ. «Ὁ Λόγος τοῦ καθηγητοῦ κ. Ι. Κακριδῆ», στον τόμο: *Προσφορὰ εἰς Στίλπωνα Κυριακίδην*, Ἑλληνικά, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 7. – Ελεωνόρα Σκουτέρη - Διδασκάλου, «Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία», στον τόμο: *Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τα πρώτα 75 χρόνια*, ό.π., σ. 97.

63. Βλ. και *Ἐπετηρὶς τῶν πανεπιστημιακῶν ἐτῶν 1926-1928*, Θεσσαλονίκη (χ.χ.), σ. 6.

64. Ό.π., σ. 10 και 21.

65. Βλ. πιο πάνω σημ. 3 και 40.

66. Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Λαογραφία και Κοινωνική Ανθρωπολογία», ό.π.

στήμο Αθηνών, με θέμα «Τί εἶναι Λαογραφία καὶ εἰς τί δύναται νὰ ὠφελήση ἡ σπουδή της».

Η διάλεξη δόθηκε, επειδή δεν υπήρχε καθηγητής Λαογραφίας στην Αθήνα, ως ένα επιμορφωτικό μάθημα. Και δημοσιεύθηκε αρχικά σε αυτοτελές τεύχος[67] και έπειτα στη «Λαογραφία»[68].

Ο Κυριακίδης, που το 1947 εξελέγη αντεπιστέλλον μέλος της Ακαδημίας Αθηνών, σφράγισε με την προσωπικότητα και το έργο του μια πολύχρονη περίοδο παρουσίας της Λαογραφίας. Πρώτος καθηγητής της Λαογραφίας στην Ελλάδα, οξυδερκής και πολυμαθέστατος ερευνητής, εκινείτο με άνεση και στην Κλασική Φιλολογία και την Αρχαιογνωσία[69].

* * *

Καταλήγοντας πρέπει να αναφέρω, ότι, παράλληλα προς τις δύο μείζονες μορφές της επιστημονικής Λαογραφίας, οι οποίες, όπως έγινε σαφές με όσα ελέχθησαν, αποτύπωσαν έντονα την προσωπική τους δράση, ο πρώτος στην πρώτη, ο δεύτερος στη δεύτερη υποπερίοδο της πρώτης περιόδου (1907-1947), εξίσου σπουδαίος μαθητής του Πολίτη ήταν ο Γεώργιος Μέγας, μολονότι εργάσθηκε (ώς το 1947) εκτός Πανεπιστημίου (διηύθυνε όμως το Λαογραφικό Αρχείο, κατά το διάστημα 1936-1956). Από πολύ νωρίς, ως φοιτητής ακόμη, εδημοσίευσε στη «Λαογραφία» αξιόλογες εργασίες για εθιμικές ζωοθυσίες[70] ή για παραδόσεις περί ασθενειών[71] και αργό-

---

67. Βλ. Στίλπων Π. Κυριακίδης, Τί εἶναι Λαογραφία καὶ εἰς τί δύναται νὰ ὠφελήση ἡ σπουδή της, Θεσσαλονίκη 1937, σσ. 31.

68. Λαογραφία, 12 (1938-1948), σ. 130-157.

69. Βλ. και Δ. Α. Πετρόπουλος, «Νεκρολογία: Στίλπων Π. Κυριακίδης», Λαογραφία, 21 (1963-1964), σ. 566. – Βλ. ακόμη Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας: Κριτική ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Ιδρυτής Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 1978, σ. 111-147. – Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Ο Στίλπων Π. Κυριακίδης και η Θράκη», Δωδώνη, 25:1 (1996) [1997], σ. 87-101. – Μ. Γ. Μερακλής, «Θέσεις του Στίλπωνος και της Άλκης Κυριακίδου για τη Λαογραφία», στο βιβλίο του *Θέματα Λαογραφίας*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σ. 109-121. – Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκοῦ πολιτισμοῦ*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2009, σ. 171-180. – Γεώργιος Ι. Θανόπουλος, «Στίλπων Κυριακίδης: Σύντομες επισημάνσεις στο λαογραφικό του έργο», Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών, 42 (2011), σ. 241-250.

70. Γεώργιος Α. Μέγας, «Θυσία ταύρων καὶ κριῶν ἐν τῇ ΒΑ. Θράκῃ», Λαογραφία, 3 (1912), σ. 148-171.

71. Γεώργιος Α. Μέγας, «Παραδόσεις περὶ ἀσθενειῶν, Λαογραφία, 7 (1923), σ. 465-520.

τερα, σε διάσημα περιοδικά (Γερμανικά) της Κλασικής Φιλολογίας και στην Επετηρίδα του Λαογραφικού Αρχείου, μελέτες για τη σχέση αρχαίων δραμάτων και μύθων (Άλκηστις του Ευριπίδη[72], μύθος των Δαναΐδων[73], Ο περί Οιδίποδος μύθος[74]) με το λαϊκό παραμύθι, ενώ, πολύ νωρίς επίσης, δημοσιεύει, με επιτόπιες έρευνες, εμπεριστατωμένες μελέτες λαϊκής αρχιτεκτονικής (Θρακικές οικήσεις[75], Λαϊκή οικοδομία της Λήμνου[76], Θεσσαλικές οικήσεις[77]), τις οποίες συνέχισε και μετά την εκλογή του. Η δικαιοσύνη επιβάλλει να δεχθούμε, ότι ο Γεώργιος Μέγας, συναπαρτίζει, μαζί με τον Πολίτη και τον Κυριακίδη, τη ρωμαλέα τριάδα, που οικοδόμησε και στερέωσε τη Λαογραφία και τις λαογραφικές σπουδές στον τόπο μας.

Μάρτιος 2009 – Σεπτέμβριος 2011

---

72. G. A. Megas, «Die sage von Alkestis», Archiv für Religionswissenschaft, XXX (1933), σ. 1-3.

73. G. A. Megas, «Die sage von Danaos und dem Danaiden», Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie, 68 (1933), σ. 415-428.

74. Γεώργιος Α. Μέγας, «Ὁ περὶ Οἰδίποδος μῦθος», Ἐπετηρὶς Λαογραφικοῦ Ἀρχείου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 3-4 (1950), σ. 196-209.

75. Γεώργιος Α. Μέγας, «Θρακικαὶ οἰκήσεις. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς Βορειοελληνικῆς ἀγροτικῆς οἰκίας», Ἐπετηρὶς Λαογραφικοῦ Ἀρχείου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 1 (1939), σ. 5-49.

76. Γεώργιος Α. Μέγας, «Ἡ λαϊκὴ οἰκοδομία τῆς Λήμνου», Ἐπετηρὶς Λαογραφικοῦ Ἀρχείου Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 2 (1940), σ. 3-29.

77. Γεώργιος Α. Μέγας, *Θεσσαλικαὶ οἰκήσεις*. Σειρὰ Ἐκδόσεων τοῦ Ὑφυπουργείου Ἀνοικοδομήσεως, Ἀθῆναι 1946.

ΒΑΣΙΛΗΣ Δ. ΑΝΑΓΝΩΣΤΟΠΟΥΛΟΣ

ΜΙΑ ΠΕΡΙΠΕΤΕΙΑ ΚΙ ΕΝΑΣ «ΠΛΑΓΙΟΣ ΛΟΓΟΣ»

Δεν μου είναι ευχάριστο να αναφερθώ, συμμετέχοντας στον εορτασμό του χρυσού Ιωβηλαίου των 100 χρόνων της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, σε ένα γεγονός που επηρέασε και στιγμάτισε τόσο ένα πανεπιστημιακό Τμήμα, όσο και την ευρύτερη περιφέρεια της Θεσσαλίας. Το επιχειρώ όμως, γιατί ευθύς εξαρχής το θεώρησα (και άλλοι πολλοί, βέβαια) άδικο και επιπόλαιο, καρπό απόψεων εν πολλοίς χωρίς επαρκή τεκμηρίωση. Αναφέρομαι στην μετονομασία ενός Τμήματος του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας, από Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Λαογραφίας σε Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας σβήνοντας διαμιάς τη λέξη Λαογραφία. Αυτό είναι το πρώτο κομμάτι της εισήγησης που το ονομάζω «περιπέτεια» και ακολουθεί το δεύτερο μέρος, ο «πλάγιος λόγος», δηλαδή η ενασχόλησή μου με την εφαρμοσμένη Λαογραφία στο δικό μου Παιδαγωγικό Τμήμα και μέσα από το δικό μου γνωστικό αντικείμενο.

Η περιπέτεια, λοιπόν, αρχίζει από το 1993, όταν ιδρύθηκε (Π.Δ. 177/1993) το νέο Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Λαογραφίας. Έως τότε δεν υπήρχε λαογράφος στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, γι αυτό και δικαίως γέννησε πολλές ελπίδες η ίδρυση του νέου τμήματος.

Ας υπενθυμίσω ότι η μεγάλη περιφέρεια της Θεσσαλίας με τους τέσσερις νομούς, την πλούσια μυθολογία και ιστορία, τη ζωντανή, ακόμη, σε πολλά μέρη λαϊκή παράδοση και με τους εκατοντάδες πολιτιστικούς και μορφωτικούς συλλόγους προσφέρεται για λαογραφικές μελέτες και έρευνες.

Η ανακάλυψη αυτού του λαογραφικού θησαυρού ουσιαστικά αρχίζει μετά το δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο και συγκεκριμένα με την «Λαογραφική αποστολή εις τα Θεσσαλικά Άγραφα» (7-27 Ιουλίου 1959) του λαογράφου, Καθηγητή Πανεπιστημίου μετέπειτα και Προέδρου της Ελληνικής Λαογρα-

φικής Εταιρείας Δημητρίου Λουκάτου. Η αποστολή αυτή έγινε με εντολή της Ακαδημίας Αθηνών.[1]

Συγκέντρωσε λαογραφική ύλη και ηχογράφησε τη μουσική τραγουδιών και χορών από 6 χωριά: Κέδρο, Θραψίμι, Λουτροπηγή (Σμόκοβο), Βαθύλακκο (Λακρέσι), Αηδονοχώρι και Ρεντίνα. Συνοπτική παρουσίαση των αποτελεσμάτων αυτής της αποστολής έγινε από τον συλλογέα στην επετηρίδα του Λαογραφικού Αρχείου, 1960.

Το νέο τμήμα άρχισε τη λειτουργία του από το ακαδ. έτος 1998-1999 και ταυτόχρονα άνοιξε μια συζήτηση με προειλημμένη απόφαση για τη μετονομασία του, ειδικότερα για να απαλειφθεί από τον τίτλο η λέξη «Λαογραφία» και να αντικατασταθεί από τη λέξη «Κοινωνική Ανθρωπολογία». Παραθέτω τα σχετικά Πρακτικά της Συγκλήτου:

Θέμα 18. Έγκριση απόφασης Πρυτανικού Συμβουλίου για μετονομασία του Τμήματος – Ιστορίας – Αρχαιολογίας – Λαογραφίας.

Ο κ. Πρύτανης: Θεώρησα σκόπιμο να ζητήσω από τη Σύγκλητο την επικύρωση απόφασης του Πρυτανικού Συμβουλίου που αφορά στην μετονομασία του Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας-Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας σε Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. (Διαβάζει την εισήγηση του Πρυτανικού Συμβουλίου).

Από τις συζητήσεις που είχα τους τελευταίους μήνες, τόσο στο πλαίσιο της συμβουλευτικής επιτροπής του Τμήματος, όσο και μ' ένα διευρυμένο κύκλο συναδέλφων, διαπίστωσα ότι η επιλογή για τον προσανατολισμό του Τμήματος προς την κατεύθυνση της κοινωνικής ανθρωπολογίας είναι ενδεδειγμένη, καθώς η Λαογραφία, από την είσοδό της στον ακαδημαϊκό χώρο και μέχρι σήμερα, διατήρησε έντονα τα σημάδια του 19ου αιώνα στον οποίο γεννήθηκε και δε φαίνεται προετοιμασμένη να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις του 21ου αιώνα. Οι αδυναμίες αυτές φαίνονται τόσο στο επίπεδο των θεωρητικών προσεγγίσεων, όσο και στα αντικείμενα μελέτης και στη μεθοδολογία της Λαογραφίας. Από την άλλη μεριά η ανθρωπολογία αναπτύχθηκε, ιστορικά, σχεδόν παράλληλα με την ελληνική λαογραφία. Έδειξε όμως μια καταπληκτική ικανότητα συνεχούς ανανέωσης και προσαρμοστικότητας στα νέα δεδομένα του καιρού της.

---

1. Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών, εν Αθήναις 1960, σελ. 295-312.

Επομένως η Κοινωνική Ανθρωπολογία παρέχει μεγαλύτερες, απ' όσο η Λαογραφία, εγγυήσεις βελτίωσης των προοπτικών των φοιτητών μας, για πρόσβασή τους στην αγορά εργασίας, το οποίο, άλλωστε, είναι και το ζητούμενο.

Ο κ. Κίττας: Απ' ό,τι κατάλαβα, ζητούμε τη μετονομασία του Τμήματος Ιστορίας - Αρχαιολογίας - Λαογραφίας, γιατί η Λαογραφία, σύμφωνα με τους ειδικούς, δεν εξελίχθηκε. Ωστόσο, απ' ό,τι ξέρω, Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας υπάρχει στο Πανεπιστήμιο Αιγαίου. Στο δικό μας Τμήμα (της Ιστορίας - Αρχαιολογίας - Λαογραφίας) το πρωτότυπο, αυτό που το κάνει να ξεχωρίζει και να είναι ελκυστικό, είναι η Λαογραφία, η οποία όμως, με την πρόταση για μετονομασία του Τμήματος, απαλείφεται.

Ο κ. Πρύτανης: Δεν απαλείφεται, παίρνει νέες προοπτικές. Με αυτή την πρόταση του Πρυτανικού Συμβουλίου, δεν προτείνεται η κατάργηση της οπτικής της Λαογραφίας, αλλά η διεύρυνσή της.

Ο κ. Αναγνωστόπουλος: Ασφαλώς είναι μια εξέλιξη η Κοινωνική Ανθρωπολογία, αλλά έχω τη γνώμη ότι, για λόγους ιστορικούς, δεν πρέπει να απαλειφθεί η λέξη "Λαογραφία", αλλά να προστεθεί ο όρος "Κοινωνική Ανθρωπολογία". Πιστεύω ότι η Λαογραφία εξακολουθεί να είναι μια ζωντανή επιστήμη και επιπλέον είναι πολύ χρήσιμη για τα Παιδαγωγικά Τμήματα. Εξάλλου, λειτουργεί διαφορετικά σε μας τους Έλληνες.

Ο κ. Περεντίδης: Η Κοινωνική Ανθρωπολογία εμπεριέχει τη Λαογραφία. Τίποτα δεν καταργείται, τίποτα δεν εξοστρακίζεται, απλώς διευρύνεται. Η Λαογραφία δεν μελετά τρίτους πολιτισμούς, ερευνά τα του δικού μας χώρου, αγνοώντας όσα συμβαίνουν σε άλλους χώρους. Χρειαζόμαστε λοιπόν οπωσδήποτε το εργαλείο της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Το περασμένο Σαββατοκύριακο πραγματοποιήθηκε μια συνάντηση Βυζαντινολόγων στην οποία είχαμε πολλές ενθαρρύνσεις προς αυτή την κατεύθυνση.

Η κα Βαή: Πολλοί φοιτητές του Τμήματος μας, μόλις πληροφορήθηκαν την πρόταση για τη μετονομασία, προβληματίστηκαν καθώς η Λαογραφία αποτελεί κάτι το πρωτότυπο και είναι εκείνο το οποίο είλκυσε πολλούς από αυτούς. Ωστόσο σε συνάντηση που είχαμε με τον κ. Πρύτανη, μας διαβεβαίωσε ότι η Λαογραφία εμπεριέχεται στην Κοινωνική Ανθρωπολογία η οποία είναι ένας τομέας πιο ευρύς. Γι' αυτούς τους λόγους οι φοιτητές του Τμήματος είναι σύμφωνοι για τη μετονομασία του

Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας-Λαογραφίας σε Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας-Κοινωνικής Ανθρωπολογίας.

Το θέμα της μετονομασίας επανήλθε το 2002 και καθορίζονται από τη Γ.Σ. οι κατευθύνσεις:

Η σύνοδος της 10ης Νοεμβρίου 1999 του Τμήματος Ιστορίας - Αρχαιολογίας - Κοινωνικής Ανθρωπολογίας υποστηρίζει τη μετονομασία του Τμήματος από Λαογραφία σε Κοινωνική Ανθρωπολογία για τους παρακάτω λόγους,

1. *Με τις σπουδές Κοινωνικής Ανθρωπολογίας διευκολύνεται η επαγγελματική αποκατάσταση των φοιτητών. Γιατί σήμερα η Κοινωνική Ανθρωπολογία δεν μελετά πλέον τα φαινόμενα απομονωμένων κοινωνικών ομάδων, αλλά εντάσσεται δυναμικά στο πεδίο της μελέτης όλου του φάσματος των ανθρωπίνων δραστηριοτήτων και έχει αποκτήσει πολλαπλές επαγγελματικές διεξόδους... κ.λπ.*
2. *Το Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας αποσκοπεί στο να αναπτύξει στενές σχέσεις και ανταλλαγές φοιτητών και διδακτικού προσωπικού με Ευρωπαϊκά Πανεπιστήμια μέσα στα πλαίσια των προγραμμάτων Socrates, Ηράκλειτος, κ.λπ. Στα Ευρωπαϊκά Πανεπιστήμια η Κοινωνική Ανθρωπολογία είναι καταγεγραμμένη ως μια από τις ισχυρότερες κατευθύνσεις σπουδών, με αποτέλεσμα να είναι δυνατή η αμοιβαία αναγνώριση μαθημάτων και η συμμετοχή στην εκπόνηση κοινών ερευνητικών και διδακτικών προγραμμάτων... κ.λπ.*
3. *Η αντικατάσταση του ονόματος της Λαογραφίας από την Κοινωνική Ανθρωπολογία, δεν συνιστά αποκλεισμό της πρώτης από τη δεύτερη. Η Λαογραφία γεννήθηκε στο πλαίσιο του πανευρωπαϊκού φαινομένου της δημιουργίας εθνών - κρατών και η μελέτη του παραδοσιακού ελληνικού λαϊκού πολιτισμού έπαιξε σημαντικό ρόλο στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας των Νεοελλήνων. Εκτιμώντας επομένως τον ιστορικό ρόλο της Λαογραφίας την διασώζει εντάσσοντας την στο πλαίσιο μαθημάτων της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας. Θεωρεί όμως ότι η μελέτη του λαϊκού πολιτισμού, δεν μπορεί πλέον να περιοριστεί στα στενά όρια μιας μόνο χώρας. Η προφορική παράδοση, η λαϊκή μουσική και ποίηση καθώς και τα τελετουργικά δρώμενα εντάσσονται, βέβαια σε συγκεκριμένο εθνικό και*

κοινωνικό πλαίσιο. Ταυτόχρονα, όμως, οι διαδικασίες παραγωγής και λειτουργίας τους, παρουσιάζουν πολλά κοινά χαρακτηριστικά σε διαφορετικούς γεωγραφικούς χώρους. Έτσι, μόνο η συγκριτική μελέτη αυτών των φαινομένων σε διεθνή κλίμακα, που προσφέρει η Κοινωνική Ανθρωπολογία, μπορεί να διαμορφώσει το κατάλληλο θεωρητικό υπόβαθρο για την κατανόηση τους.

Αυτό είναι το μικρό ιστορικό της μετονομασίας του τμήματος. Έκτοτε σχεδόν εξαφανίζεται η λέξη λαογραφία από όλα τα έντυπα του Τμήματος. Μια ματιά στην σχετική Ιστοσελίδα πείθει και τον πλέον δύσπιστο.

Δύο φωνές υψώθηκαν τότε για τα τεκταινόμενα στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας[1]. Η πρώτη σθεναρή αντίδραση προήλθε από τον καθηγητή κ. Μερακλή με τη δημοσίευση επιστολής στην εφ. Καθημερινή (17/10/1999) και επαναδημοσίευση στα Τρικαλινά (τόμος 20ος, 2002)

Σας διαβάζω ένα απόσπασμα από την επιστολή του:

«*...Υποστηρίζω, λοιπόν, ότι είναι εκτός δεοντολογίας το να αποφασισθεί το «ξήλωμα» μιας επιστήμης με βάση όχι τη γνώμη των αρμόδιων πανεπιστημιακών της, αλλά αναρμόδιων (πρώτη φορά είδα στη ζωή μου, —και είμαι σχεδόν γέρος άνθρωπος πια—, η προϊστορική αρχαιολογία να αποφασίζει καθοριστικά για την ύπαρξη ή τον αφανισμό της Λαογραφίας). Εύλογη είναι η απορία μου, ποιος ειδικός επιχειρηματολόγησε υπέρ της Λαογραφίας, στη συζήτηση που έγινε;*

Ποιος ειδικός μίλησε υπεύθυνα, κατά τη συζήτηση, για το παρελθόν

---

1. Για την αποκατάσταση της αλήθειας οφείλω να αναφέρω ότι ο Αναπληρωτής Καθηγητής Λαογραφίας Πανεπιστημίου Θράκης Μ. Γ. Βαρβούνης διαμαρτυρήθηκε γραπτώς και αυτός για την μετονομασία του περί ου ο λόγος Τμήματος στον Τόμο *Λαογραφικά Εφήμερα – Μικρά κείμενα για την ελληνική λαογραφία* (Τυπωθήτω, Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2001). Στις σελίδες 268-270 με τίτλο: Θεωρία, μέθοδος και πράξη της λαογραφίας, μεταξύ των άλλων σημειώνει: «...η αλλαγή ονόματος και προσανατολισμού του επίμαχου τμήματος στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, αποτελεί φαλκίδευση των προσπαθειών που οι Έλληνες λαογράφοι καταβάλλοιν με πόνο ψυχής και με αφιέρωση της ίδιας τους της ζωής...». Και κλείνει με την αποστροφή: «...θεωρώ απαράδεκτη την αλλαγή κατεύθυνσης και ονομασίας του επίμαχου τμήματος του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας και ζητώ την επαναφορά του εις τα πρότερα».

μιας επιστήμης, που έγραψε σημαντική ιστορία στον τόπο μας και που έχει μολοντούτο ανάγκη από υπεύθυνες διευκρινίσεις, προκειμένου να εκτιμηθεί ορθά και με δικαιοσύνη ο ρόλος της, δεδομένου ότι είναι ελλειπτικά και παραμορφωτικά παρουσιασμένος; Ποιος ειδικός μίλησε για την εξέλιξη της Λαογραφίας και το παρόν της;

Με την απόφαση αυτή της Συγκλήτου, με τον τρόπο που αυτή ελήφθη, τραυματίζεται η αρχή των δημοκρατικών λειτουργιών σ' ένα Ανώτατο Εκπαιδευτικό Ίδρυμα και προσβάλλεται η αρχή της επιστημονικής τεκμηρίωσης που είναι αναγκαία για τη λήψη αποφάσεων επιστημολογικού περιεχομένου. Και, βέβαια, αδικείται και ταπεινώνεται μια επιστήμη, που χαιρέτισαν την παρουσία της ανάμεσα στις ανθρωπιστικές επιστήμες, όταν αυτές σχηματίζονταν στη νεοελληνική ζωή, μορφές όπως του Γιάννη Αποστολάκη και του Κωστή Παλαμά, την ίδρυσε ο Νικόλαος Πολίτης και τη στερέωσαν στη συνέχεια ο Στίλπων Κυριακίδης και ο Γεώργιος Μέγας, ενώ την προήγαγαν και την προσάρμοσαν στα νέα δεδομένα και στους νέους επιστημονικούς όρους, ιδίως μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, άνθρωποι όπως ο Δημήτριος Λουκάτος.

Όμως όχι, η Λαογραφία πρέπει να εξοβελισθεί. Το "εθνικό" έτσι κι αλλιώς θεωρείται αναχρονιστικό και επικίνδυνο από τους υπερμοντέρνους αλλόκοτους διεθνιστές, τώρα μάλιστα όπου περνάμε, ήσυχα και ωραία, σε μια πρωτόφαντη παγκοσμιοποίηση. Γι' αυτή την εξουδετέρωση (την ουδετεροποίηση, έστω) των εθνικοτήτων δεν προσφέρεται η Λαογραφία. Πρέπει να φύγει. Είναι μια αναχρονιστική παραεπιστήμη...»

Ο Καθηγητής Δημ. Λουκάτος, εξάλλου, Πρόεδρος της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας στις 30/10/1999 δημοσίευσε ένα άρθρο του με τίτλο: «Η αποφυγή του όρου «Λαογραφία, σύνδρομο Νέο-Πανεπιστημιακής σπουδαιοφάνειας». Στο άρθρο αυτό μεταξύ άλλων σημειώνει και τα εξής: «*την αυτοτέλεια της «Λαογραφικής Επιστήμης» αναγνώρισαν και χαιρέτισαν άνθρωποι του πνεύματος στην Ελλάδα, από το 1884, αλλά και σε όλον τον διεθνή κόσμο, από το 1846, όταν οι Άγγλοι καθιέρωσαν (και κρατούν) τον επιστημονικό όρο "Folklore", που χρησιμοποιείται επίσης με συγγενείς μορφές, σε πολλούς λαούς και πανεπιστήμια.*

Και παρακάτω...

Τι γίνεται σήμερα; Από τα πρόσφατα χρόνια μας, που άρχισαν να πληθαίνουν και τα ελληνικά «Πανεπιστήμια» (όχι μόνο ως ιδρύματα, αλλά

και με «ξιπαστερές» μετονομασίες παλαιών ένδοξων «Σχολών», μαζί τους δε και η πολυβαθμία των «καθηγητών» τους, ο όρος «Λαογραφία» άρχισε να καλύπτεται (ντροπαλά;) κάτω από τα «αξιωματικότερα»: της Αρχαιολογίας, της Εθνολογίας ή και Ανθρωπολογίας, και στο εντυπωσιακότερο (μακριά από το «λαό») «Κοινωνικής Ανθρωπολογίας». Και δεν είναι μόνο τα Ιδρύματα και οι νέοι καθηγητές, αλλά και οι σύνεδροι λαογραφικών θεμάτων, όπως έχω πρόσφατα την περίπτωση «Ημερίδας», για τον «Ελληνικό Γάμο», όπου ομιλήτριες (σε «Λαογραφικό» Ίδρυμα) δηλώνουν στο Πρόγραμμα ότι είναι «Κοινωνικοί Ανθρωπολόγοι».

Το πράγμα, όμως, αφορά και την Κρατική μας παιδεία. Θα αφήσει να αφανιστεί ο όρος «Λαογραφία» (Ιστορικά και δημοκρατικά παραδοσιακός), ώστε να τον αγνοούν οι νέες γενεές;»

Έρχομαι τώρα στον «πλάγιο λόγο» και εννοώ της Λαογραφίας μέσα από την προκήρυξη του νέου γνωστικού μου αντικειμένου που το 1998 διαμορφώθηκε ως εξής: «Νεοελληνική Λογοτεχνία με έμφαση στην καλλιέργεια της γλώσσας των νηπίων και της Λαογραφίας στην εκπαιδευτική πράξη». Έτσι μου δόθηκε η ευκαιρία να ασχοληθώ (καλύτερα, να συνεχίσω να ασχολούμαι) με την εφαρμοσμένη Λαογραφία, πράγμα που με ενδιέφερε απόλυτα, αφού υπηρετούσα στο Παιδαγωγικό Τμήμα Προσχολικής Εκπαίδευσης. Από τα τέσσερα μαθήματά μου τα δύο αφορούσαν το χώρο της λαογραφίας, ήτοι:

Α. Τέχνη και τεχνική του παραμυθιού. Εδώ επικεντρώνεται η διδασκαλία στις ενότητες: λαϊκό παραμύθι, έντεχνο παραμύθι, παραμύθι στο σπίτι, παραμύθι στο σχολείο.

Β. Μύθοι, μυθολογία και λαϊκή παράδοση.

Παράλληλα ενίσχυσα τα μαθήματά μου αυτά και με πρόσθετο συμπληρωματικό φάκελο. Εκείνο όμως που νομίζω ότι απέδωσε καρπούς ήταν οι προαιρετικές εργασίες των φοιτητών μου με θέμα τη λαϊκή προφορική παράδοση και κυρίως το λαϊκό παραμύθι. Η ανταπόκριση των φοιτητών ήταν εντυπωσιακή. Έτσι σήμερα στο Εργαστήριο Λόγου και Πολιτισμού, το οποίο ξεκίνησε τη δράση του το 1994, έχουν καταγραφεί (κι ένα μέρος ψηφιοποιηθεί) εκατοντάδες εργασίες και μελέτες, όχι μόνο των φοιτητών και φοιτητριών, αλλά και των σπουδαστριών της Σχολής Νηπιαγωγών Καρδίτσας (εκεί, είναι γνωστό, υπηρέτησα περίπου 15 χρόνια), καθώς και των νηπιαγωγών και δασκάλων της Εξομοίωσης και της Επιμόρφωσης, αργότερα. Ιδιαίτερα για τα παραμύθια της Θεσσαλίας, πάνω

από 500, τα έχουμε ψηφιοποιήσει και σκοπεύουμε σε μια φιλόδοξη έκδοση.

Θα μου επιτρέψετε όμως να σταχυολογήσω κάποιες γραπτές απόψεις των φοιτητών μου σχετικά με την καταγραφή παραμυθιών και ενγένει λαογραφικού υλικού, όπου καταφαίνεται η απόλυτη αποδοχή του μαθήματος και το κέρδος των φοιτητών με τη σχετική έρευνα:

1. *Χαίρομαι ιδιαίτερα που στα πλαίσια του μαθήματος Τέχνη και Τεχνική του Παραμυθιού-Αφηγηματολογία μου δόθηκε η ευκαιρία να συναντήσω έναν παραμυθά και να μου αφηγηθεί λαϊκά παραμύθια. Σε μια εποχή όπου η λαϊκή μας παράδοση θα λέγαμε ότι απειλείται, αλλά δεν είμαστε σίγουροι από ποιον και από τι, σε μια εποχή όπου η ραγδαία ανάπτυξη της τεχνολογίας επιβάλλει τη σιωπή μας, οι λαϊκοί παραμυθάδες έρχονται να ποτίσουν το δέντρο της παράδοσης ώστε να το κρατήσουν ζωντανό μέσα στο χρόνο. Αισθάνομαι πολύ τυχερή για αυτή μου την εμπειρία και θα επιδιώξω στο μέλλον να υπάρξουν παρόμοιες.* (Τσέλιγκα Μαρία, 8ο εξ., Τρίκαλα Θεσσαλίας, 2008)

2. *Μπορώ να πω ότι ήταν μια πραγματικά πολύ όμορφη εμπειρία. Πάντα ήθελα να "κρατήσω" κατά κάποιο τρόπο τα παραμύθια της γιαγιάς μου. Και τώρα μου δόθηκε η ευκαιρία μέσα από το συγκεκριμένο μάθημα, να το κατορθώσω. Το παραμύθι παίζει πολύ σημαντικό ρόλο στη ζωή μας, ιδιαίτερα κατά τη περίοδο της προσχολικής ηλικίας, καθώς όλοι μας μεγαλώσαμε με τα παραμύθια των παππούδων και των γιαγιάδων μας, αλλά είναι εξίσου σημαντικό και για το σχολείο γενικότερα. Όλα τα παιδιά, όπως και οι μεγάλοι που είναι μεγάλα παιδιά, ενθουσιάζονται με τα παραμύθια, γιατί πολλές φορές μέσα σε αυτά βλέπουν τον ίδιο τους τον εαυτό ή ακόμη περισσότερο ψάχνουν να βρουν τον εαυτό τους μέσα σε κάποιο παραμύθι. Το παραμύθι δεν είναι μόνο πολιτισμός, αλλά προετοιμάζει το παιδί να ενταχθεί πιο ομαλά στην κοινωνία, αποφορτίζοντάς το από τους φόβους του και τις εντάσεις της καθημερινότητας. Επομένως, το παραμύθι συμβάλλει στην ολόπλευρη ανάπτυξη του παιδιού, γι' αυτό θα πρέπει να βρούμε τρόπους να μαγέψουμε τα παιδιά. Και ποιος καλύτερος τρόπος υπάρχει από το παραμύθι; Τα παραμύθια μας ωθούν να ονειρευόμαστε, να φανταζόμαστε, να πιστεύουμε στο καλό, τη ζωή και να ψάχνουμε ή να ζούμε την πραγματικότητα μέσα από αυτά... Ας αφεθούμε στη «μαγεία» του λοιπόν...* (Μπλάνα Βάϊα, 8ο εξ. Τρίκαλα Θεσσαλίας, 2008).

3. *Η εργασία αυτή, με τον τίτλο «Λαϊκή Αφήγηση – Ιστορία Ζωής», αποτελεί μια προπτυχιακή εργασία του 3ου εξαμήνου που διενεργήθηκε στα πλαίσια του μαθήματος «Γλωσσική Καλλιέργεια» (του Παιδαγωγικού Τμήματος Προσχολικής Εκπαίδευσης). Το περιεχόμενο της είναι στην ουσία μια συνέντευξη από ένα μέλος της οικογένειας μου, του παππού μου, μέσα από την οποία ξετυλίγεται η ζωή του, από τα παιδικά του χρόνια έως σήμερα. Οι ερωτήσεις που τίθενται είναι λίγες και στοχεύουν στην προώθηση της αφήγησης και την πρόκληση της ανάμνησης συγκεκριμένων εμπειριών και βιωμάτων που επιθυμούμε να μας αφηγηθεί, όπως η δουλειά, ο γάμος του, η εμπειρία του πολέμου κ.λπ.*

Η συνέντευξη-συζήτηση αυτή αποτέλεσε για μένα μια μεγάλη ευκαιρία να μάθω πράγματα για τη ζωή ενός τόσο αγαπημένου μου προσώπου, αλλά το σημαντικότερο ήταν πως με τον τρόπο αυτό έμαθα την ιστορία του τόπου μου, που ώς τώρα σχεδόν αγνοούσα. Γνώρισα, μέσα από την αφήγηση του παππού μου για τη ζωή του, την ιστορία του Πηλίου, τα χρόνια της κατοχής και της Αντίστασης. Ένιωσα τις δυσκολίες, το μόχθο και τα βάσανα των ανθρώπων της εποχής εκείνης, που δεν απέχει πολύ από τη δική μας εποχή χρονικά, αλλά απέχει πάρα πολύ όσο αφορά τον τρόπο ζωής των ανθρώπων. (Δημοπούλου Ελένη, 3ο εξ., Τσαγκαράδα Μαγνησίας, 2003)

4. *Η συγκεκριμένη εργασία έγινε στο πλαίσιο του μαθήματος Τέχνη και Τεχνική του Παραμυθιού» και έχει τίτλο "Καταγραφή Λαϊκών Παραμυθιών". Με αφορμή την εργασία αυτή λοιπόν, ήρθα σε επαφή με απλούς, λαϊκούς ανθρώπους, στην προκειμένη περίπτωση με συγγενείς, οι οποίοι ήταν πολύ πρόθυμοι να μου αφηγηθούν τα παραμύθια τους. Οι λαϊκοί αφηγητές είναι πολύ σπουδαίοι άνθρωποι. Η ντοπιολαλιά τους, οι εκφράσεις, οι κινήσεις τους, το βλέμμα τους, ο αυθορμητισμός τους, η όλη γοητεία του λόγου τους είναι στοιχεία, τα οποία σιγά σιγά αρχίζουν και σβήνουν από τους σύγχρονους αφηγητές. Οι περισσότεροι παραμυθάδες ήταν φουρνάρηδες, βοσκοί, ναυτικοί, μυλωνάδες, τσαγκάρηδες. Οι αφηγήσεις τους απευθύνονταν σε όλες τις κοινωνικές τάξεις και γίνονταν συνήθως στους χώρους εργασίας, στα καφενεία, τις πλατείες και κυρίως το χειμώνα, γιατί τότε είχαν περιορισμένες ασχολίες. Το παραμύθι κατέχει μεγάλη δύναμη. Ακόμη και οι βασιλιάδες είχαν την ανάγκη να ακούν παραμύθια. Οι αφηγήσεις γίνονται για να ψυχαγωγήσουν τους ανθρώπους, να τους διασκεδάσουν, να τους παρηγορήσουν και για να καλύψουν την ανάγκη της εσωτερικότητας. Από τα παραμύθια τα παιδιά μπορούν να διδαχθούν πολ-*

λά πράγματα, μέσω των ηθικών διδαγμάτων του κάθε παραμυθιού. Μπορούν να ζήσουν περιπέτειες και να περπατήσουν σε έναν κόσμο φανταστικό... Άραγε πόσο "φανταστικός" να είναι; (Μπλάνα Βάϊα, 8ο εξ. Τρίκαλα Θεσσαλίας, 2008).

Κυρίες και κύριοι,

Στη Σχολή Επιστημών του Ανθρώπου του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας που περιλαμβάνει τέσσερα Τμήματα: τρία παιδαγωγικά (Ειδικής Αγωγής, Προσχολικής Εκπαίδευσης, Δημοτικής εκπαίδευσης) και το Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, υπηρετούν δύο Λαογράφοι, αγαπητοί συνάδελφοι: Ο κ. Αυδίκος στο ΙΑΚΑ και ο κ. Μπενέκος στο Δημοτικής Εκπαίδευσης, σε ένα σύνολο μελών ΔΕΠ γύρω στα 100!

Λυπούμαι πολύ που το στοίχημα χάθηκε. Λυπούμαι που δεν μπορώ να κομίσω ευοίωνες προοπτικές για την πορεία της λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, γιατί οι μεν προοδευτικοί θεωρούν το μάθημα ξεπερασμένο, οι δε συντηρητικοί δεν τολμούν να το στηρίξουν, φοβούμενοι μη θεωρηθούν οπισθοδρομικοί. Φαίνεται ότι η παγκοσμιοποίηση και ο αλλοπρόσαλλος μοντερνισμός διαβρώνει ύπουλα και τις πλέον αγαθές προθέσεις. Πάντως, με παρηγορεί η ιδέα ότι ο λαός μας είτε ζει στο αγροτικό είτε ζει στο αστικό περιβάλλον εξακολουθεί να δημιουργεί και να διαθέτει μεγάλα ψυχικά αποθέματα δημιουργίας.

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΑ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΑ ΑΡΧΕΙΑ: ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ, ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΟ ΚΑΙ ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ

Όπως είναι γνωστό, ήδη από την αρχή της επιστημονικής οργάνωσης των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα, ο «πατέρας» της Ελληνικής Λαογραφίας Νικόλαος Γ. Πολίτης διαπίστωσε την έλλειψη εκτενών λαογραφικών καταγραφών, εκτεταμένου πρωτογενούς υλικού δηλαδή, στο οποίο θα μπορούσαν να στηριχθούν οι ιστορικές και συγκριτικές μελέτες του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού. Αυτός άλλωστε ήταν και ο κύριος λόγος για την ίδρυση του «Λαογραφικού Αρχείου», που στο πέρασμα των χρόνων μετεξελίχθηκε σε «Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας» και υπήχθη, ως ερευνητικό ίδρυμα, στην Ακαδημία Αθηνών[1]. Στο Κέντρο αυτό, πλην των άλλων, στεγάστηκε και το λαογραφικό υλικό που είχε συγκεντρώσει ο Ν. Γ. Πολίτης, το οποίο και επεκτάθηκε με σειρά επιτόπιων ερευνών και καταγραφών, ώστε να αποτελεί σήμερα σπουδαιότατη πηγή για την μελέτη της λαογραφίας μας[2].

---

1. Βλ. Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Χειρόγραφες συλλογές πρωτογενούς λαογραφικής ύλης του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1996-1986)», *Παρουσία* 5 (1987), σ. 539-550. Η ίδια, «Λαογραφικόν Αρχείον, Μουσειακή συλλογή και Βιβλιοθήκη παρά τη έδρα Λαογραφίας», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 22 (1970-1971), σ. 399-401. Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Έδρα Λαογραφίας – Σπουδαστήριον Λαογραφίας μετά προσηρτημένης λαογραφικής συλλογής της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Σύντομον χρονικόν 1964-1972.* Εν Αθήναις 1974. Πρβλ. Guy Barbichon, «Usages de l' image. Faire, dire», *Ethnologie Francaise* 24 (1994), σ. 169-175. Carla Bianco, *Dall' evento al documanto. Orientamenti etnografici.* Roma 1994, σ. 168-170.

2. Ch. Crenn, «Les Merinas en France, une situation d' enquête inédite»,

Η μέθοδος της συλλογής λαογραφικού υλικού, είτε με συγκεκριμένο κάθε φορά στόχο, είτε με γενικά, αναλυτικά ή περιληπτικά ερωτηματολόγια, επεκτάθηκε, όπως ήταν φυσικό, και στα ελληνικά πανεπιστήμια, όπου θεμελιώθηκε και αναπτύχθηκε, διδακτικά και ερευνητικά, η ελληνική ακαδημαϊκή λαογραφική παράδοση. Στην περίπτωση μάλιστα της πανεπιστημιακής λαογραφικής έρευνας, η συλλογή υλικού γινόταν, και εν μέρει συνεχίζει να γίνεται, μέσω των φοιτητών, οι οποίοι πριν έχουν παρακολουθήσει, κατά κανόνα, κάποιο σχετικό με την έρευνα πεδίου σεμινάριο, ώστε να αποκτήσουν τις στοιχειώδεις και αναγκαίες γνώσεις για την καταγραφή που θα επιχειρήσουν[3].

Με αυτές τις βασικές προϋποθέσεις, συλλογές με χειρόγραφα πρωτογενούς λαογραφικού υλικού διαθέτουν τα Σπουδαστήρια Λαογραφίας των Φιλοσοφικών Σχολών των Πανεπιστημίων Αθηνών, Θεσσαλονίκης και Ιωαννίνων, αλλά και τα Λαογραφικά Αρχεία των Τμημάτων Ιστορίας και Εθνολογίας[4], αλλά και Γλώσσας, Πολιτισμού και Φιλολογίας Παρευξεινίων Χωρών, του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης. Παραλλήλως, ορισμένα Τμήματα διαθέτουν μικρότερα, κατά κανόνα θεματικά προσδιορισμένα, αρχεία, όπως για παράδειγμα το αρχείο των λαϊκών αυτοβιογραφιών του Παιδαγωγικού Τμήματος Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Αθηνών, που οφείλεται στα ανάλογα ερευνητικά ενδιαφέροντα των εκεί διδασκόντων την λαογραφία.

Journal des anthropologues 53-55 (1993-1994), σ. 83-96. Alois Doring, «Typen und Zielgruppen des volkskundlichen Films», *Bayerische Blätter fur Volkskunde* 21 (1994), σ. 14-15. S. Dubois, «Le recit de vie comme outil d' enquete. Experiences de terrain», *Canadian Folklore* 16:1 (1994), σ. 55-72.

3. S. Fainzang, «L' objet construit et la methode choisie. L' indefectible lien», *Terrain* 23 (1994), σ. 161-172. G. Thomas, «Folklore, fieldwork and performance. Some reflections», *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* 50 (1994), σ. 48-50.

4. Πρόσφατα εκδόθηκε αναλυτικός κατάλογος του αρχείου του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του ΔΠΘ, στη σειρά των Παραρτημάτων της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, βλ. σχετικά Μ. Γ. Βαρβούνης (σε συνεργασία με τις Σοφία Τσάλα - Ευανθία Μπότση - Αφροδίτη Νουνανάκη - Παναγιώτα Πατούρη), *Το «Λαογραφικό Αρχείο» του Τμήματος Ιστορίας και Εθνολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης*, Παράρτημα 13 της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, Αθήνα 2010.

Πρόκειται λοιπόν για ένα υλικό εκατοντάδων τόμων και χιλιάδων σελίδων, που συνοδεύονται ενίοτε από φωτογραφίες, σχέδια, έγγραφα, φωτοτυπίες, αλλά και ηχητικές καταγραφές, ή ακόμη και καταγραφές ψηφιακές ήχου και εικόνας, τα τελευταία χρόνια, σύμφωνα με τις πρόσφατες εξελίξεις της τρέχουσας τεχνολογίας[5]. Και μόνον η διαπίστωση αυτή θέτει αυτονοήτως το ζήτημα της αξιοπιστίας και της επιστημονικής ή αποδεικτικής αξίας του υλικού αυτού, που σχετίζεται άμεσα και με την υφή, αλλά και τα ποσοτικά και ποιοτικά χαρακτηριστικά της γενικότερης ακαδημαϊκής λαογραφικής έρευνας[6]. Ορισμένες σκέψεις πάνω στα ζητήματα αυτά θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια της ανακοίνωσης αυτής.

Εξαρχής πρέπει να επισημανθεί ότι η καλή επιστημονική χρήση αλλά και ο ορθός μελλοντικός προγραμματισμός της σημαντικής αυτής ερευνητικής προσπάθειας απαιτούν την ηλεκτρονική οργάνωση και καταγραφή, αλλά και την ψηφιοποίηση του υλικού, όπως έχει γίνει και με το πρωτογενές λαογραφικό υλικό του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, όπου μπορούν να αναζητηθούν το πρότυπο αλλά και οι επιμέρους παράμετροι της διαδικασίας αυτής. Αν τούτο συμβεί, οι κατάλογοι και τα περιεχόμενα των χειρογράφων αυτών θα μπορούν να βρίσκονται σε δίκτυο, και να χρησιμοποιούνται από καθηγητές και φοιτητές, ώστε και να διαπιστώνονται, άρα και να καλύπτονται τα υπάρχοντα κενά σε τόπους και οικισμούς[7], αλλά και να εντοπίζεται εύκολα το υπάρχον υλικό από κάθε τόπο, προς διευκόλυνση τοπικών ή συνθετικών λαογραφικών μελετών και μονογραφιών, που μπορεί να αναληφθούν, σε επίπεδο μεταπτυχιακών, διδακτορικών και ερευνητικών εργασιών.

---

5. Πρβλ. Γ. Κ. Σπυριδάκης, «Οδηγίαι προς συλλογήν λαογραφικής ύλης», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* 13-14 (1960-1961), σ. 73-74. Δ. Πετρόπουλος, *Οδηγίες για τη συλλογή λαογραφικού υλικού*, Θεσσαλονίκη 1963. Πρβλ. επίσης Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Ηπειρωτικά χειρόγραφα λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Συλλογή φοιτητών 1964-1974*, Ιωάννινα 1980, σ. 6-8.

6. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Πρωτογενές λαογραφικό υλικό της Θράκης», *Περί Θράκης* 2 (2002) σ. 251-256. Πρβλ. Ο ίδιος, «Λαογραφική έρευνα και πρωτογενές λαογραφικό υλικό της Θράκης Α΄», *Θρακική Επετηρίδα* 9 (1992-1994), σ. 39-69. Ο ίδιος, «Λαογραφική έρευνα και πρωτογενές λαογραφικό υλικό της Θράκης Β΄», *Θρακική Επετηρίδα* 10 (1995-1998), σ. 119-159.

7. L. Sauka, «Territorial dimensions in a work of folklore», *Tautosakos Darbai* 5:12 (1996), σ. 12-15. Derek Clifford, «Methods in oral history and social work», *Oral History. Journal of the Oral History Society* 23:2 (1995), σ. 65-70.

Η γεωγραφική κατανομή του υλικού των πανεπιστημιακών αρχείων σχετίζεται άμεσα με τον παράγοντα του τόπου καταγωγής των εκάστοτε φοιτητών. Καθώς οι ερευνητές, φοιτητές εν προκειμένω, δεν διαθέτουν τα απαραίτητα εφόδια και την πείρα για να οργανώσουν και να φέρουν εις πέρας μια επιτόπια λαογραφική έρευνα σε άγνωστο τόπο, αλλά τουναντίον πραγματοποιούν την έρευνα για να ασκηθούν και να αποκτήσουν τα προσόντα αυτά, καταφεύγουν συνήθως στην λύση της καταγραφής μέσα από άτομα του συγγενικού ή του φιλικού περιβάλλοντος, τα οποία μπορούν εύκολα να πλησιάσουν και να χειριστούν[8]. Άρα, το τεκμήριο του τόπου καταγωγής στην επιλογή του τόπου έρευνας παραμένει ισχυρότατο.

Από την άλλη πλευρά, η ύπαρξη στα πανεπιστημιακά λαογραφικά αρχεία επάλληλων συλλογών από τον ίδιο τόπο, με μηδενική ή μικρή χρονική απόσταση μεταξύ τους, δεν είναι υποχρεωτικά αρνητικό στοιχείο για την αποτίμηση της επιστημονικής αξίας τους. Και τούτο επειδή η προαναφερθείσα απειρία των φοιτητών καθιστά τις επάλληλες καταγραφές σημαντικές, ακριβώς γιατί λειτουργούν όχι μόνον συμπληρωματικά, αλλά και ως στοιχεία αμοιβαίας διασταύρωσης και επαλήθευσης του υλικού, ώστε αυτό να χρησιμοποιηθεί από τον μελλοντικό ερευνητή. Εξάλλου, οι ραγδαίοι μετασχηματισμοί των δεδομένων του σύγχρονού μας λαϊκού πολιτισμού, όπως τους μελετά ο κλάδος της νεωτερικής λαογραφίας, προϋποθέτουν, αν όχι επιβάλλουν, τις ανά τακτά χρονικά διαστήματα καταγραφές, ώστε να διαπιστώνονται αλλαγές και διαδικασίες μετάβασης, και να εντοπίζονται μορφές νεωτερικής λαογραφίας[9], που τυχόν εμφανίζονται στην παραδοσιακή καθημερινότητα του λαού μας.

Αναφέρθηκε παραπάνω η επιφύλαξη της απειρίας των φοιτητών που πραγματοποιούν τις καταγραφές, και η οποία πρέπει να λαμβάνεται σοβαρά υπόψη κατά την αποτίμηση της αξίας του και την επιστημονική χρήση του. Ας προστεθεί εδώ και η επιφύλαξη των συχνά διαπιστούμενων λαθροχειριών: δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις των φοιτητών εκείνων που

---

8. Ben. Yepes Chamorro, «Metodologia de la investigacion en campo», *Investigacion en Culturas: Metodologias.* Medellin 1987, σ. 146-150. Marg. Yokom, «Fieldwork, gender, and transformation», *Southern Folklore* 47 (1990), σ. 33-35.

9. M. Stanek – Fl. Weiss, «Methode in der Ethnologie», *Cesky lid.* 82 (1995), σ. 89-92. Br. Mikkelsen, *Methods for development work and research. A guide for practitioners.* Thousand Oaks 1995, σ. 12-13.

αντιγράφουν είτε παλαιότερες συλλογές είτε τοπικά λαογραφικά έργα, προϊόντα του μόχθου των παραδοσιακών ερασιτεχνών λαογράφων –ή λαογραφούντων– κάθε περιοχής, με στόχο να παρουσιάσουν εργασία χωρίς να υποβληθούν στον κόπο της έρευνας πεδίου[10]. Καθώς μάλιστα οι συλλογές των φοιτητών προέρχονται από όλες τις ελληνικές περιοχές, είναι ανθρωπίνως αδύνατο ο καθηγητής να πραγματοποιήσει τον σχετικό έλεγχο, δεδομένου ότι δεν μπορεί να γνωρίζει το σύνολο της τοπικής λαογραφικής βιβλιογραφίας κάθε περιοχής.

Το έργο λοιπόν της διασταύρωσης και της επαλήθευσης του υλικού πρέπει να αναλάβουν οι ερευνητές και οι μελετητές εκείνοι που θα θελήσουν να το χρησιμοποιήσουν, και οι οποίοι, κατά τεκμήριο, γνωρίζουν καλά την βιβλιογραφία της περιοχής από την οποία προέρχονται οι συγκεκριμένες καταγραφές, την οποία και μελετούν επισταμένως. Θα πρέπει εδώ να τονιστεί ότι η αξιοπιστία των φοιτητικών καταγραφών δεν θα πρέπει να θεωρείται αυτονόητη και αυταπόδεικτη, αλλά ότι επιβάλλεται σε κάθε περίπτωση να διαπιστώνεται και να εξακριβώνεται[11]. Οι ερευνητές οφείλουν να συγκρίνουν τα περιεχόμενα των συλλογών με τα λαογραφικά δημοσιεύματα κάθε περιοχής, ώστε να είναι σίγουροι ότι τα έθιμα και οι λαογραφικές μορφές που αναφέρονται αφενός μεν δεν προέρχονται από αντιγραφή αλλά από επιτόπια έρευνα[12], και αφετέρου προέρχονται από την συγκεκριμένη περιοχή, και δεν έχουν μεταφυτευθεί «φοιτητική αδεία» από τόπου εις τόπον, με στόχο να παρουσιαστεί μια μεγάλη και πλούσια σε σελίδες και υλικό εργασία, με την μικρότερη δυνατή προσπάθεια, από μέρους του συντάκτη της φοιτητή, φαινόμενα που συχνά διαπιστώνουμε όλοι στην καθημερινή ελληνική ακαδημαϊκή πρακτική.

---

10. Art Leete, «Opening an inquiry», *Palve, vanapatt ja pihlakas.* Tartu 1996, σ. 23-30. Bo Lonnqvist, «Main concepts and research traditions», *Ethnologia Europaea* 26 (1996), σ. 97-98. Πρβλ. Μ. Γ. Βαρβούνης – Γ. Χ. Κούζας, *Το αρχείο του «Λαογραφικού Φροντιστηρίου» του Γ.Α. Μέγα. Αναλυτικός κατάλογος*, Αθήνα 2007. Γ. Χ. Κούζας, *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία. Η ιστορική διαδρομή της (1908-2008)*, Αθήνα 2008, σ. 193-195.

11. B. Ehn, «What do we do to the interview?», *Text I tryck.* Stockholm 1995, σ. 50-65. H. Ploug-Hansen, *Fieldwork in our own culture.* Arhus 1994, σ. 121-123.

12. P. Roulon-Doko, «L' anthropologie et la langue d' enquête», *Journal des Anthropologues* 57-58 (1994), σ. 101-106. Πρβλ. Θ. Κυπρή, «Το πρόγραμμα της συγκρότησης Αρχείου Προφορικής Παράδοσης των κατεχόμενων περιοχών της Κύπρου», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 18 (1991), σ. 23-33.

Με τα παραπάνω συνδέεται και το ζήτημα της χρονικής ταυτότητας του υλικού, το οποίο παρέχεται στις φοιτητικές αυτές συλλογές. Υπάρχει γενικώς η λανθασμένη εντύπωση, η οποία συχνά ενισχύεται –ή ενισχύθηκε κατά το παρελθόν– και από αντίστοιχες θεωρητικές ελλείψεις και ιδεοληψίες της ακαδημαϊκής λαογραφίας μας, ότι την επιστήμη μας αφορούν τα παλαιά, τα παρωχημένα[13]. Η άποψη αυτή, λανθασμένη στη βάση της, αφήνει εκτός λαογραφικής θεώρησης όλα τα φαινόμενα της νεωτερικής λαογραφίας, και εγκλωβίζει την λαογραφική έρευνα σε μια ιστορική και μόνον προοπτική[14]. Αν αυτά μάθαιναν, κυρίως παλαιότερα, οι φοιτητές στις σπουδές τους, αυτά και εφάρμοζαν κατά την συλλογή λαογραφικού υλικού, με αποτέλεσμα το υλικό αυτό των πανεπιστημιακών αρχείων, ιδίως το παλαιότερο, να αφορά μόνον παλαιότερες μορφές του λαϊκού πολιτισμού[15].

Είναι σπάνιες οι περιπτώσεις κατά τις οποίες ο φοιτητής-συλλέκτης προβαίνει σε χρονικές επισημάνσεις, φροντίζοντας να ρωτάει τους πληροφορητές του για τον χρόνο τελέσεως των εθίμων ή των λαογραφικών μορφών τις οποίες καταγράφει, με το χρονικό όριο δεκαετιών. Είναι επίσης σπάνιες οι περιπτώσεις που ο συλλέκτης χρησιμοποιεί την αυτοαναφορικότητα, ώστε να καταγράψει και τις τυχόν δικές του εμπειρίες[16]. Η βιωματική προσέγγιση και η από μέσα και από έξω (emic και etic) μελέτη ενός παραδοσιακού πολιτισμικού συστήματος απαιτεί θεωρητικό εξοπλισμό και γνώσεις, που συνήθως δεν υπάρχουν στους φοιτητές-συλλογείς των συλλογών που εναπόκεινται στα ελληνικά πανεπιστημιακά λαογραφικά αρχεία[17]. Οι φοιτητές, κατά κύριο λόγο, έχουν συνηθίσει να πι-

---

13. M. Kilani, «Du terrain au texte. Sur l' ecriture de l' anthropologie», *Communications* 58 (1994), σ. 51-54.

14. Πρβλ. Μ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφικές εργασίες φοιτητών για τη Β. Ελλάδα. Ορισμένα γνωρίσματά τους», *Πρακτικά Ε΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου*, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 145-157.

15. M. Munzel, «The researcher as a shaman. Fieldwork between musty mystification and true enchantment», *Anthropological Journal on European Cultures* 3:2 (1994), σ. 135-136.

16. Μ. Γ. Μερακλής, «Διαβρώσεις και επιβιώσεις στο λαϊκό πολιτισμό της Βόρειας Ελλάδας», *Λαογραφία* 29 (1974), σ. 85-92 (= Ο ίδιος, *Λαογραφικά Ζητήματα*, Αθήνα 1989, σ. 204-213).

17. L. Montell, «Dual viewpoints on the fieldwork relationship», *Southern*

στεύουν ότι η έννοια του λαογραφικού μορφώματος παραπέμπει αναγκαστικά στο παρελθόν[18], γι' αυτό και θηρεύουν τα «παλαιά» και γραφικά, χωρίς να ενδιαφέρονται για την συγχρονική κατάσταση του λαϊκού πολιτισμού. Παρέχουν έτσι μια σχεδόν παραπλανητική εικόνα, που χρειάζεται οπωσδήποτε διασταύρωση πριν χρησιμοποιηθεί, είτε στο σύνολό της, είτε σε ορισμένα σημεία της[19].

Είναι γνωστό και γενικώς παραδεκτό ότι οι μορφές της αστικής λαογραφίας, αλλά και τα παραδοσιακά φαινόμενα της σύγχρονής μας καθημερινότητας, χρειάζονται ειδική επισήμανση και εκπαίδευση για να μπορέσουν αποτελεσματικά να καταγραφούν και να μελετηθούν[20]. Μόνον μετά την δεκαετία του '80 σταδιακά, ανάλογα με τις ιδέες και τις επιστημονικές πρακτικές που έφεραν στα πανεπιστήμιά μας οι νέοι καθηγητές της λαογραφίας, και στα επιστημονικά πλαίσια της «νέας ελληνικής λαογραφίας» και της λεγόμενης «Σχολής των Ιωαννίνων», άρχισαν να ανατίθενται στους φοιτητές ειδικές έρευνες, με βάση αντίστοιχα ερωτηματολόγια.

Από την άλλη πλευρά, η κατανομή του πανεπιστημιακού προγράμματος σπουδών σε εξάμηνα, και η συνακόλουθη εξαμηνιαία διδασκαλία κάθε μαθήματος, μείωσε τον χρόνο που θα μπορούσε να διατεθεί στην επιτόπια έρευνα, στα πλαίσια κάποιου σχετικού μαθήματος λαογραφίας, με αποτέλεσμα η έρευνα να γίνεται πιο βιαστικά και πιο πρόχειρα, και το υλικό που προέρχεται από αυτήν να είναι πιο περιορισμένο και πιο πρόχειρα καταγραμμένο. Πρόκειται για παράγοντες που οπωσδήποτε επέδρασαν

Folklore 47 (1990), σ. 51-56. Fr. Proschan, «How is a folklorist like a riddle?», *Southern Folklore* 47 (1990), σ. 57-66.

18. M. Hiiemae, «Folklore fieldwork in Estonian, past and present», *Journal of the Baltic Institute of Folklore* 1:1 (1996), σ. 149-150. Πρβλ. Ανδρ. Πουσουνίδης, «Κυπριακά χειρόγραφα στο Σπουδαστήριο Λαογραφίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 18 (1991), σ. 77-78.

19. Fr. Conte, «Quelques remarques sur les conditions de la recherche en URSS», *Ethnologie Francaise* (1996), σ. 577-580. Br. Hertzberg-Johnsen, «Quantitative und qualitative methods in folkloristic research. Comparison und evaluation», *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* 51 (1995), σ. 19.

20. Μ. Γ. Μερακλής, *Σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 1973, σ. 59-60.

άμεσα επί της ποιότητας και της επιστημονικής αξίας του πρωτογενούς λαογραφικού υλικού των ελληνικών πανεπιστημιακών αρχείων, και οι οποίοι πρέπει να λαμβάνονται σοβαρά υπόψη κατά την οποιαδήποτε ερευνητική χρήση του[21].

Οπωσδήποτε, το υλικό που παρέχουν τα πανεπιστημιακά λαογραφικά αρχεία είναι πολύτιμο, επειδή δίνει στον ερευνητή την δυνατότητα να χρησιμοποιήσει υλικό διαφόρων ελληνικών τόπων, το οποίο ο ίδιος δεν θα μπορούσε ποτέ να έχει συλλέξει με επιτόπια έρευνά του, ιδίως αν ενδιαφέρεται να συντάξει μια συνολική και συγκεντρωτική μονογραφία[22], μια μελέτη δηλαδή που θα εξετάζει ιστορικά και συγκριτικά μια εθιμική μορφή ή ένα χαρακτηριστικό του λαϊκού πολιτισμού, σε όλο το γεωγραφικό εύρος του ελληνικού πολιτισμικού χώρου. Άλλωστε, οι αδυναμίες που παραπάνω επισημάνθηκαν, ή και παρακάτω θα αναφερθούν, δεν αποτελούν αποκλειστικό χαρακτηριστικό μόνο του πρωτογενούς λαογραφικού υλικού που προέρχεται από φοιτητές[23]. Ακόμη και των ερευνητικών κέντρων οι συλλογές —όπως λ.χ. του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και του Κέντρου Συντάξεως του Ιστορικού Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσης της Ακαδημίας Αθηνών, του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών και του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών της Κύπρου— αν μάλιστα δεν προέρχονται από ειδικούς ερευνητές κάθε κέντρου, παρουσιάζουν παρόμοια μειονεκτήματα[24]. Στο σημείο μάλιστα αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε ότι ακόμη και ορισμένων παλαιών ερευνητών οι συλλογές λαογραφικού υλικού παρουσιά-

---

21. Er. DeMartino – Cl. Gallini (εκδ.), *Notes sur le terrain*, Lecce 1995, 125-127. Πρβλ. Γ. Τενεκίδης, «Πληθυσμιακές παράμετροι του Μικρασιατικού Ελληνισμού, νέα στοιχεία από έρευνες του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών», *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών* 63 (1988), σ. 57-75.

22. W. C. Booth – Gr. G. Colomb – J. M. Williams, *The craft of research*. Chicago 1995, 157-158. J. Powell, «To see ourselves as others see us», *American Anthropologist* 97 (1995), σ. 651-661.

23. E. Gallibour, «Le rapport de l' ethnologue à la langue de son terrain. L' effet miroir», *Journal des Anthropologues* 57-58 (1994), σ. 81-85. Πρβλ. Δικ. Βαγιακάκος, «Η κυπριακή διάλεκτος και το Ιστορικόν Λεξικόν της Ακαδημίας Αθηνών», *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Κυπρολογικού Συνεδρίου* 3:2, Λευκωσία 1973, σ. 43-50.

24. E. Gallibour, «Quel etudiant et quelle pratique ethnologique, pour quelle recherche?», *Journal des Anthropologues* 56 (1994), σ. 67-68.

ζουν παρόμοια προβλήματα μεθόδου, που καθιστούν τις μαρτυρίες τους χρησιμοποιήσιμες υπό όρους[25].

Βεβαίως, αυτό δεν αποτελεί γενικό κανόνα, καθώς συχνά βρίσκουμε συλλογές τοπικών λογίων, με καλή γνώση του τοπικού παραδοσιακού πολιτισμικού συστήματος, οι οποίες αποτελούν μοναδικές μαρτυρίες. Η εκτίμηση λοιπόν του υλικού πρέπει να γίνεται κατά περίπτωση, χωρίς γενικούς κανόνες και γενικευτικούς αφορισμούς. Άλλωστε, ένα από τα χαρακτηριστικά που διακρίνει τη λαογραφία από ορισμένους άλλους συναφείς επιστημονικούς κλάδους[26] είναι η εκτίμηση την οποία τρέφει η επιστήμη μας στο παλαιότερο λαογραφικό υλικό, αφού βεβαίως το εκτιμήσει και το αξιολογήσει κριτικά, ώστε να μπορεί να το χρησιμοποιήσει χωρίς επιφυλάξεις[27]. Το υλικό αυτό, συμπεριλαμβανομένων των συλλογών από τα πανεπιστημιακά αρχεία, η λαογραφία δεν το απορρίπτει συλλήβδην, πιστή στην αρχή της για την αξία των παλαιοτέρων λαογραφικών έργων, αλλά το χρησιμοποιεί αποδίδοντάς του την αξία που του αρμόζει, αφού πρώτα το κρίνει και το αξιολογήσει, ενίοτε αυστηρά, στα πλαίσια της εκτίμησης που τρέφει η νέα λαογραφία μας στο έργο των παλαιοτέρων λαογράφων και λαογραφούντων[28].

Θα πρέπει επίσης να τονιστεί εδώ ότι η επίδραση αυτών των παραδοσιακών λαογράφων στις συλλογές πρωτογενούς λαογραφικού υλικού

---

25. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Μελετήματα ελληνικής λαογραφίας* 4. *Λαογραφικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά και ποικίλα*, Ξάνθη 2004, σ. 97-112.

26. D. Schuller, «Methoden und Technik der phonographischen Feldforschung», *Sommerakademie Volkskultur 1993*. Wien 1994, σ. 86-991.

27. Πρβλ. Δ.Β. Βαγιακάκος, «Το γλωσσικόν υλικόν εκ της Μακεδονίας και Θράκης εις το Κέντρον της Συντάξεως του Ιστορικού Λεξικού της Ακαδημίας Αθηνών και τα σχετικά προβλήματα», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου Γλωσσολογίας του βορειοελλαδικού χώρου*, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 97-161, με βιβλιογραφία και παραδείγματα. Επίσης, Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Θρακικά χειρόγραφα του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών (1965-1975)», *Πρακτικά Γ΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού χώρου*. Θεσσαλονίκη 1979, σ. 431-460, με σχετικές παρατηρήσεις.

28. Fr. Torrelli, «Pour une recherche sur la recherche en anthropologie», *Journal des Anthropologues* 56 (1994), σ. 77-82. K. H. Wolff, «Surrender and the other», *Anthropological Journal on European Cultures* 3:2 *Anthropology and ethics* (1994), σ. 155-168.

των φοιτητών δεν περιορίζεται στην πιθανή αντιγραφή των έργων τους, ώστε να παρουσιαστεί ένα δήθεν πλούσιο και πολυσέλιδο χειρόγραφο. Πρόκειται για τις περιπτώσεις κατά τις οποίες ο φοιτητής προσφεύγει στην βοήθεια του τοπικού λογίου, που ασχολείται ερασιτεχνικά με την ιστορία και την λαογραφία του τόπου του, και ουσιαστικά δεν ασκεί επιτόπια έρευνα, αλλά καταγράφει όσα και όπως εκείνος του τα παρουσιάζει[29]. Στις συλλογές αυτές δύο είναι τα κυρίαρχα ιδεολογήματα: αυτό της «αρχαιότητας» και εκείνο της «τοπικής μοναδικότητας».

Το πρώτο υποστηρίζει την δήθεν αδιάσπαστη συνέχεια των καταγραφόμενων και περιγραφόμενων λαογραφικών μορφών από την απώτατη αρχαιότητα ως και τις μέρες μας, πιστό πάντοτε στις αρχαιοπινείς ρίζες της ερασιτεχνικής λαογραφίας στον τόπο μας. Φράσεις όπως «το έθιμο αυτό υπήρχε ανέκαθεν στον τόπο μας» και «κατάγεται από τα ομηρικά χρόνια» είναι συνήθεις σε αυτού του είδους τις αντιμετωπίσεις του λαϊκού πολιτισμού μας[30]. Είναι βεβαίως γνωστό ότι η λαογραφία δέχεται τις πολιτισμικές συνέχειες, τις εντάσσει όμως στα πλαίσια της ιστορικότητας των λαογραφικών φαινομένων, χρησιμοποιώντας, για την ερμηνεία τους, την θεωρία περί υλικής βάσης και πνευματικού εποικοδομήματος. Σύμφωνα με την θεώρηση αυτή, όπου και όποτε η υλική βάση υπήρξε επί μακρόν αμετάβλητη, εκεί και το πνευματικό εποικοδόμημα, και εν προκειμένω ο λαϊκός πολιτισμός, υπήρξε το ίδιο ή παρόμοιο[31]. Η αλλαγή όμως στη βάση, σταδιακή ή ραγδαία, επέφερε και ανάλογες μεταβολές στο εποικοδόμημα, ώστε τα δεδομένα του λαϊκού πολιτισμού να εισέρχονται σε διαδικασίες μετασχηματισμών και μεταβολών[32].

---

29. M. Simon – H. Friess-Reimann (εκδ.), *Volkskunde als Programm. Updates zur Jahrtausendwende*. Munster 1996, σ. 114-115. Βλ. σχετικά Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, *Χειρόγραφα ενδιματολογικής λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Συλλογή φοιτητών (1964-1992)*, Ιωάννινα 1994.

30. J. Schlehe, «Die Leibhaftigkeit in der ethnologischen Feldforschung», *Historische Anthropologie* 4 (1996), σ. 451-460.

31. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*... ό.π., σ.15-24. P. Suojanen, «A researcher's image of a research object. Methodological perspectives», *Sananjalka* 37 (1995), σ. 154-157.

32. B. Stoklund, *Folk life research: between history and anthropology. A 75th anniversary lecture*. Cardiff 1983, σ. 9-12. Από τους δημοσιευμένους καταλόγους των φοιτητικών συλλογών των ελληνικών πανεπιστημίων βλ. Μ. Μηλίγκου-Μαρκα-

Φυσικά, οι θεωρητικές αυτές διακρίσεις δεν υπάρχουν στις συλλογές των φοιτητών, αφού όσο και αν τις διδάσκονται στο μάθημα της λαογραφίας είναι μάλλον δύσκολο να τις εφαρμόσουν στην επιτόπια έρευνα που διεξάγουν[33]. Και αυτό καθιστά επίσης αναγκαία την διαδικασία της επαλήθευσης και της διασταύρωσης, πριν το υλικό που παρέχεται στα χειρόγραφα των πανεπιστημιακών συλλογών χρησιμοποιηθεί για ερευνητικούς σκοπούς[34].

Από την άλλη πλευρά, στο υλικό που έχει την αφετηρία του στους τοπικούς αυτούς λογίους είναι συχνό το ιδεολόγημα περί της δήθεν μοναδικότητας των εθίμων, η σκέψη δηλαδή ότι τα συγκεκριμένα έθιμα που καταγράφονται στην περιοχή επιχωριάζουν εκεί και μόνον[35]. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν μοναδικά έθιμα, υπάρχουν τοπικές παραλλαγές εθιμικών μορφών που εγγράφονται στον χρόνο και στον χώρο, και οι

ντώνη, «Κυπριακά χειρόγραφα του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου Κυπριακής Λαογραφίας*, Λευκωσία 1985, σ. 113-118. Η ίδια, «Χειρόγραφες συλλογές λαογραφικού υλικού περιοχής Σουλίου του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών και του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών», *Μνήμη Σουλίου* 6, Αθήνα 1985, σ. 53-57. Η αείμνηστη Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Λαογραφίας στον Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών αφιέρωσε μεγάλο μέρος της ακαδημαϊκής διδασκαλίας και της επιστημονικής δράσης της στην κατάρτιση του «Λαογραφικού Αρχείου» με συλλογές φοιτητών του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών, αλλά και στην καταλογογράφηση των περιεχομένων του, κατά τόπους, και για το έργο της αυτό βραβεύθηκε από την Ακαδημία Αθηνών.

33. Ion Seuleanu, «Methodological tendencies in the study of folk literature and folk culture», *Anuarul Arhivei de Folclor* 8:11 (1987-1990), σ. 81-86.

34. T. Smith – R. Wilkinson, «Producing a local recall pack», *Oral History* 17:2 (1989), σ. 43-47. Πρβλ. Ανδρ. Ρουσουνίδης, «Κατάλογος των εν τοις Αρχείοις Αθηνών εναποκειμένων χειρογράφων συλλογών *κυπριακού* γλωσσικού και λαογραφικού υλικού», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 3 (1969-1970), σ. 243-266.

35. Ann. Fremont, «Le magnetophone dans l' etude d' une langue sans ecriture. Le Burushaski», *Cahiers de Littérature Orale* 35 (1994), σ. 113. El. Koepping, «Trust and its abuse in long-term fieldwork», *Anthropological Journal on European Cultures* 3:2. *Anthropology and Ethics* (1994), σ. 99-116.

οποίες ποικίλουν ανάλογα με τις ευρύτερες πολιτισμικές ζώνες που διαπιστώνονται από την λαογραφία, χωρίς να έχουν πάντοτε στενή σχέση με τους αντίστοιχους γεωγραφικούς προσδιορισμούς και τις γεωλογικές διαιρέσεις κάθε τόπου[36]. Και βεβαίως, ούτε αυτές τις διαιρέσεις μπορούμε να απαιτούμε να βρούμε στις φοιτητικές συλλογές για τις οποίες γίνεται εδώ λόγος[37].

Οι εκάστοτε διδάσκοντες την λαογραφία, συνηθίζουν, σε περιπτώσεις αναθέσεων τέτοιων εργασιών, την διανομή στους φοιτητές ερωτηματολογίων, ώστε να διευκολυνθεί το συλλεκτικό έργο τους[38]. Κατά κύριο λόγο χρησιμοποιείται το συνοπτικό ερωτηματολόγιο του Γ. Κ. Σπυριδάκη, αν και εκτενέστερο και χρηστικότερο είναι βεβαίως αυτό του Γ. Α. Μέγα, το οποίο ωστόσο δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί από φοιτητές, για καθαρά πρακτικούς λόγους, που έχουν να κάμουν με την έκταση και την αναλυτικότητά του[39]. Η χρήση του ερωτηματολογίου αυτού παρέχει μεν μια ομοιομορφία στα χειρόγραφα κάθε συλλογής, που είναι ευεργετική για την μελλοντική αποδελτίωση και ερευνητική χρήση τους, από την άλλη όμως πλευρά κατευθύνει τους φοιτητές προς μία και μόνον άποψη, αφήνοντας έξω από το ερευνητικό πεδίο τους πρόσφατους τομείς της λαογραφίας, για τους οποίους έγινε και παραπάνω λόγος, όπως η αστική και η νεωτερική λαογραφία μας[40].

---

36. P. Loizos, «Confessions of a vampire anthropologist», *Anthropological Journal on European Cultures* 3:2. *Anthropology and Ethics* (1994), σ. 39-40. E. Mension-Rigau, «Impressions et reflexions sur une enquête de terrain dans l' aristocratie et dans la grande bourgeoisie», *Journal des Anthropologues* 53-55 (1993-1994), σ. 40-42.

37. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Λαογραφική έρευνα και συλλογή πρωτογενούς λαογραφικού υλικού στην Εύβοια», *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 30 (1992-1993), σ. 15-30.

38. J. Mercier, «Journal intime et enquêtes ethnographiques. Les traverses ethiopiennes de Michel Leiris», *Gradhiva* 16 (1994), σ. 28-29.

39. Sw. Prahlad – D. Folly-Anand, «Collecting in the Bootheel. An overview of students participation», *Missouri Folklore Society Journal* 15-16 (1993-1994), σ. 149-162. M. Selim, «Ostentations, denegations hierarchiques», *Journal des Anthropologues* 53-55 (1993-1994), σ. 59-68.

40. B. Borsos, «From the questionnaire to the cluster-analysis. How to use the methods of natural science in ethnography», *Ethnographia* 106:1 (1995), σ. 16.

Υπάρχουν βεβαίως και και νεώτερες απόψεις για την διαίρεση της λαογραφικής ύλης, ανάμεσα στις οποίες πληρέστερη είναι —κατ' εμέ κριτή— εκείνη που εισηγήθηκε ο Μιχαήλ Γ. Μερακλής, για την διάκριση της επιστήμης μας σε κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα και λαϊκή τέχνη, όπου συμπεριλαμβάνεται τόσο η τέχνη του λόγου, όσο και η χειροτεχνία. Όμως, παρόμοιες διακρίσεις απαιτούν πείρα, και είναι δυσχερέστατο να γίνουν από φοιτητές, χωρίς άλλη ερευνητική εμπειρία. Για τον λόγο αυτό, η εκτίμησή μας για το υλικό που παρέχει κάθε συλλογή πρέπει απαραιτήτως να λαμβάνει υπόψη και τον παράγοντα του ερωτηματολογίου που χρησιμοποιήθηκε, ώστε πολλές από τις ελλείψεις που παρουσιάζονται να αποδίδονται στην πραγματική αιτία στην οποία και οφείλονται[41].

Ύστερα από όλα αυτά, εύλογο προκύπτει το ερώτημα περί της αξίας και της εγκυρότητας του υλικού που περιλαμβάνεται στις συλλογές πρωτογενούς λαογραφικού υλικού των πανεπιστημιακών αρχείων μας. Όσα παρατηρήθηκαν προηγουμένως, σε καμία περίπτωση δεν μηδενίζουν την αξία των συλλογών αυτών για την λαογραφική μας έρευνα[42]. Είναι άλλωστε γνωστό ότι η επιστημονική λαογραφία μας σέβεται και αξιοποιεί το παλαιότερο υλικό και την ερασιτεχνική της παράδοση, στον βαθμό βεβαίως που αυτό δεν αποβαίνει σε βάρος της επιστημονικής κατάρτισης και της ερμηνευτικής αποτελεσματικότητάς της[43].

Πρβλ. Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, «Επτανησιακά χειρόγραφα λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Συλλογή φοιτητών, 1964-1992. Οι ενδυματολογικές ειδήσεις από την Κέρκυρα», *Δωδώνη* 27 (1998), σ. 163-216. Η ίδια, *Χειρόγραφα Λαογραφίας από σπουδαστές της Ζωσιμαίας Παιδαγωγικής Ακαδημίας Ιωαννίνων (1966-1967). Αρχείο καθηγητή Δημητρίου Σ. Λουκάτου*, Ιωάννινα 1999.

41. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Κατάλογος χειρογράφων συλλογών πρωτογενούς λαογραφικού υλικού της Εύβοιας από το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης», *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών* 35 (2003-2004), σ. 222. Βλ. επίσης F. J. Richards, «The place of Folklore in a Regional Survey», *Folklore* 32 (1931), σ. 38-54.

42. D. Haller, «Uberlegungen zu Heteronormativitat und Feldforschung», *Ethnologie Europas. Grenzen, Konflikte, Identitaten*. Berlin 1996, σ. 181-185.

43. M. Knecht, «Ethnologische Forschung in offentlich umstrittenen Bereichen», *Ethnologie Europas. Grenzen, Konflikte, Identitaten*. Berlin 1996, σ. 225-230. Πρβλ. σχετικά Ed. Armstrong, «Technique for Ascertaining the Age of Folklore», *Folklore* 70 (1959), σ. 534.

Το λαογραφικό υλικό που παρέχουν τα ελληνικά πανεπιστημιακά λαογραφικά αρχεία είναι σημαντικότατο, σε ορισμένες δε περιπτώσεις ακόμη και πολύτιμο, αρκεί να χρησιμοποιείται σωστά, δηλαδή κατόπιν επαληθεύσεως και συγκρίσεως, στα πλαίσια μιας κριτικής ανάγνωσης των πηγών της λαογραφίας[44]. Μόνο υπό την προϋπόθεση αυτή είναι δυνατόν να μην παρασύρει τον εκάστοτε ερευνητή, αλλά να βοηθήσει σημαντικά το έργο του, και μάλιστα στο πλαίσιο γενικών λαογραφικών μονογραφιών, αλλά και στα όρια τοπικών μονογραφικών θεωρήσεων του λαϊκού πολιτισμού μας[45]. Και μόνο έτσι μπορούν να δικαιώσουν τον λόγο για τον οποίο συγκεντρώθηκε το υλικό και καταρτίστηκαν οι συλλογές αυτές, που δεν είναι άλλος από την συμβολή στο επίπονο και δυσχερές έργο της καταγραφής των εκδηλώσεων του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού, σε όλο το εύρος και σε ολόκληρη την ποικιλία τους[46].

Η χρήση τους, βεβαίως, απαιτεί και την λεπτομερή καταλογογράφησή τους, η οποία πρέπει να οργανωθεί σε διαπανεπιστημιακή βάση, ώστε οι πάντες να γνωρίζουν την έκταση, τον τοπικό προσδιορισμό και την θεματολογική ταυτότητα των συλλογών[47]. Μόνο αν γίνει αυτό, το υλικό των πανεπιστημιακών λαογραφικών αρχείων θα μπορέσει να χρησιμοποιηθεί και σε ευρύτερους επιστημονικούς σχεδιασμούς της λαογραφίας, όπως η σύνταξη λαογραφικών ατλάντων και η μελλοντική σύνταξη ενός ελληνικού λαογραφικού λεξικού, κατά το πρότυπο ξένων παρόμοιων εκδοτικών εγχειρημάτων, που αποτελεί και ζητούμενο για την ελληνική λαογραφία[48].

---

44. P. Sketelj, «The process of the research work in the village of Globasnica, South Carinthia, Austria», *Etnolog.* 6:57 (1996), σ. 165-166.

45. M. Bialogorski, «The implementation of possible semiotic worlds in a study of group interrelation», *Revista de Investigaciones Folkloricas* 10 (1995), σ. 53.

46. Γ. Κ. Σπυριδάκης, ό.π., 73-147. Th. Hojrup, *Concerning the development of life-mode analysis.* Kobenhavn 1995, σ. 134-135. Πρβλ. επίσης και St. Damianakos, «Rural community studies in Greece», *RCStE* 3 (1985), σ. 73-123, με σημαντικές παρατηρήσεις και σχετική βιβλιογραφία.

47. S. Becker, «Probleme und Chancen der Volkskulturforschung», *Jahrbuch Landkreis Marburg-Biedenkopf* (1990), σ. 40-57.

48. M. Camitta, «Gender and method in folklore fieldwork», *Southern Folklore* 47:1 (1990), σ. 21-22. Από τους καταλόγους των φοιτητικών αυτών συλλογών βλ. Μ. Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Λαογραφικαί συλλογαί εκ Λευκά-

Τα ελληνικά πανεπιστημιακά λαογραφικά αρχεία αποτελούν πραγματικό ταμείο λαογραφικού υλικού, που χρειάζεται επίπονη επεξεργασία για να εκτιμηθεί, μπορεί ωστόσο να βοηθήσει σημαντικότατα την πρόοδο της επιστήμης της λαογραφίας στον τόπο μας. Χρειάζονται μόνο συστηματική φροντίδα και αποτίμηση, κάτι που μέχρι τώρα έχουν μάλλον στερηθεί, με αποτέλεσμα να υπερεκτιμώνται ή να υποτιμώνται[49], χωρίς να αντιμετωπίζονται, από την επιστημονική λαογραφία μας, στις ορθές διαστάσεις τους[50]. Αυτή η αποτίμηση, ήρθε νομίζω η ώρα να γίνει, στο πλαίσιο της γενικότερης προόδου των λαογραφικών σπουδών στον τόπο μας.

δος», *Επετηρίς Εταιρείας Λευκαδικών Μελετών* 1 (1971), σ. 111-114. Η ίδια, «Κατάλογος Λαογραφικών Συλλογών εκ Κύπρου εν τω Σπουδαστηρίω Λαογραφίας Πανεπιστημίου Αθηνών», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 6 (1972-1973), σ. 457-462. Η ίδια, «Κατάλογος χειρογράφων συλλογών λαογραφικής ύλης εκ Στερεάς Ελλάδος (1968-1972) του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας του Πανεπιστημίου Αθηνών», *Επετηρίς Εταιρείας Στερεοελλαδικών Μελετών* 3 (1974), σ. 397-437. Η ίδια, «Κατάλογος Λαογραφικών Συλλογών εκ Κρήτης από του έτους 1965-1972, αποκειμένων εν τω Σπουδαστηρίω Λαογραφίας», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 24 (1973-1974), σ. 1057-1100. Η ίδια, «Κατάλογος χειρογράφων συλλογών λαογραφικής ύλης εκ Δωδεκανήσου (1965-1975) του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας», *Δωδεκανησιακών Αρχείον* 6 (1976), σ. 143-172.

49. B. G. Alver, *Creating the source through folkloristic fieldwork*. Helsinki 1990, σ. 99. K. Fields, «What one cannot remember mistakely», *Oral History* 17:1 (1989), σ. 49.

50. Ch. Jensen, *How to make interviews*. Kobenhavn 1990, σ. 32. Για τα σχετικά με την διεξαγωγή της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας βλ. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας*, Αθήνα 1994, με τη σχετική, ως το 1993, ελληνική και ξένη βιβλιογραφία.

ΣΤΕΛΛΑ ΒΑΤΟΥΓΙΟΥ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΟΣ

Η σύνδεση Λαογραφίας και Κινηματογράφου προϋποθέτει μια συζήτηση ή οδηγεί αναγκαστικά σε συζητήσεις σχετικά με το πεδίο έρευνας της Λαογραφίας[1], το εύρος των επιστημονικών ενδιαφερόντων και αντικειμένων της[2], σε μια αναδρομή στην εμφάνιση και καθιέρωση της Αστικής Λαογραφίας[3], τη φύση των αστικών θεαμάτων, κυρίως αυτών που προϋποθέτουν τεχνικά μέσα, στα καθιερωμένα-αδιαμφισβήτητα αλλά και τα νεότερα αποδεκτά κριτήρια των λαογραφικών φαινομένων και μερικά ακόμη ζητήματα.

Ο ΚΙΝΗΜΑΤΟΓΡΑΦΟΣ ΩΣ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ

Η Λαογραφία κρατούσε για πολύ καιρό μακριά τον κινηματογράφο. Η χρήση τεχνολογίας ήταν ένας βασικός λόγος. Αλλά τα τελευταία χρόνια πληθαίνουν τα δοκίμια τα αφιερωμένα σε πτυχές της σύγχρονης ζωής μεταξύ των οποίων και ο κινηματογράφος. Είναι απλώς ένα νέο αντικείμενο, αυθαίρετα ενταγμένο, ή έχει πράγματι η Λαογραφία να μελετήσει και να αποκομίσει κάτι από τον κινηματογράφο, να διευρύνει την έννοια του λαϊκού, να πιστοποιήσει τη λαϊκότητα αυτής της μορφής επικοινωνίας από τον κινηματογράφο;

---

1. Μ. Γ. Μερακλής, «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά τον Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο», *Λαογραφία*, 27 (1971), σ. 3-24.

2. Β. Πούχνερ, «Η Λαογραφία στον 21ο αιώνα», *Λαογραφία*, *40* (2004-2006), σ. 13-20.

3. Μ. Γ. Μερακλής, «Αστική Λαογραφία», *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Μπούρα, Αθήνα 1989, σ. 61-64. Ε. Γρ. Αυδίκος, «Αστική λαογραφία: ουτοπία ή πραγματικότητα;», *Εθνολογία*, *3* (1994), σ. 163-188.

Πολλοί λαογράφοι θεωρούν τη σχέση αυτή δεδομένη και αναφέρονται συχνά στον κινηματογράφο (Ben Amos, Dundes), χωρίς περαιτέρω ανάλυση, είναι αλήθεια. Υπάρχει, πάντως, μια επιφύλαξη ακόμη (το αντίθετο συμβαίνει με την τηλεόραση) και κάθε νέα αναφορά δείχνει να χρειάζεται μια επανάληψη της σχετικής επιχειρηματολογίας.

Θα πρέπει να θυμίσουμε ότι, στον ελληνικό χώρο, από τις αρχές της δεκαετίας του '60 ο Λουκάτος έβλεπε στους κινηματογραφιστές τους συνεχιστές των λαογράφων. Τους αφιέρωνε τα *Σύγχρονα Λαογραφικά*, όλα φαινόμενα της πρωτεύουσας με συμμετοχή πολλών στρωμάτων και τους 'ανέθετε' την καταγραφή αυτών των πολυστρωματικών φαινομένων[4]. Εδώ και πολλά χρόνια ο καθηγητής Μερακλής συμπεριέλαβε πρώτος τον κινηματογράφο στις λαϊκές τέχνες[5] στην τρίτομη αρχικά *Ελληνική Λαογραφία* και στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του, αλλά και σε φροντιστηριακό μάθημα. Εκεί ξεχώριζε τον κινηματογράφο σε λαϊκό, αυτόν που έχει ανταπόκριση και αποδοχή σ' ένα πολυπληθές κοινό και σε μη λαϊκό, εκείνον που έχει ανταπόκριση σε ένα περιορισμένο έως και ειδικό κοινό. Η αποδοχή αυτή θεωρείται αναπόσπαστη με τη θεματολογία. Προκειμένου πάντως για τον ελληνικό κινηματογράφο. επεσήμανε και τη θεματολογία του και τον προβληματισμό σε γενικές γραμμές, τα οποία τον δικαιολογούν ως λαϊκό. Η πρωτοβουλία εκδοτικά δεν είχε συνεχιστή, αλλά το λαϊκό κινηματογράφο ως όρο και ως περιεχόμενο δέχεται και ο καθηγητής Μ. Α. Αλεξιάδης στο πλαίσιο της Νεωτερικής Λαογραφίας[6].

---

4 «... θα πρέπει, με την ίδια αισιοδοξία και την ίδια εθνική στοργή, να παρακολουθούμε τις καινούργιες εξελίξεις του (του λαού), τα νέα ευρήματα και τις προσαρμογές του μπροστά στα νέα μέσα της ζωής, στις νέες συνθήκες και την τεχνική, τόσο στις μεγαλοπόλεις, όπου συγκεντρώθηκε ή στα κεφαλοχώρια όπου μετακινήθηκε, όσο και στο ίδιο το χωριό του, όπου παρέμεινε... Μας συμπαραστέκονται στη μελέτη αυτή οι σύγχρονοι ανιχνευτές της εθνικής μας ζωής, οι δημοσιογράφοι, οι φωτορεπόρτερς κι οι κινηματογραφιστές, που μας δίνουν, κάποτε με μια ανθρωπιστική ή εθνογραφική προσοχή, χαρακτηριστικές εικόνες (της πέννας και του φακού) από τη νέα ζωή του λαού μας», Δ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά*, 1963, σ. ιε΄.

5. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, Γ΄ τόμος, Οδυσσέας 1992, σ. 147 κ.ε. Τον ελλ. κινηματογράφο της δεκαετίας του '60 τον θεωρεί «μια σημαντική εξέλιξη του λαϊκού μυθιστορήματος». Μ. Γ. Μερακλής, *Τι είναι λαϊκή λογοτεχνία*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1988, σ. 67.

6. Ο καθηγητής Μ. Α. Αλεξιάδης τον περιέλαβε σε φροντιστηριακά (όπως

Στους ξένους λαογράφους συναντάμε συχνά αναφορές στον κινηματογράφο, συνηθέστερα με τη διατύπωση: Λαογραφία και ΜΜΕ[7]. Οι αναφορές πυκνώνουν ολοένα είτε με τη μορφή εντοπισμού καθιερωμένων λαογραφικών θεμάτων σε συγκεκριμένες ταινίες —πολύς λόγος γίνεται για παραμύθια[8], έθιμα, τραγούδια, θρύλους· (η Dégh αναζητά κατηγορίες, μοτίβα[9], στον κινηματογράφο)— είτε με τη μορφή της ανάλυσης αυτής της δημοφιλούς τέχνης.

Σε κάθε περίπτωση η Λαογραφία δεν θα μπορούσε να αγνοήσει τη σημαντική παράμετρο αυτού του θεάματος, το μεγάλο κοινό, τους θεατές, αφού αρχικά είναι ένα θέαμα για όλους, αλλά πολύ γρήγορα του αποδίδεται ο χαρακτηρισμός «λαϊκή τέχνη». Ο εντοπισμός του λαϊκού στοιχείου της πόλης (Λουκάτος[10], Μερακλής[11], Αυδίκος[12]) μέσα από τα θεάματα αποτελεί ένα ενδιαφέρον όσο και γοητευτικό θέμα (Πούχνερ, Μερακλής).

Η σχέση της Λαογραφίας με τον κινηματογράφο αναδεικνύεται σε ζήτημα σημαντικό, την εποχή κατά την οποία η εικόνα ως μέσον επικοινωνίας, κυριαρχεί στην κοινωνία. Η Λαογραφία ως ανθρωπιστική επιστήμη έχει ως αντικείμενα έρευνας το σύνολο των δημιουργημάτων του λαού γενικότερα και ό,τι εκφράζεται ως λαϊκό με την

είχε κάνει νωρίτερα ο καθηγ. Μερακλής), και σε προπτυχιακά μαθήματα και τον συμπεριέλαβε ως λαογραφικό φαινόμενο στο τελευταίο του βιβλίο: *Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός*, Ινστιτούτο του βιβλίου-Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2011. Άννα Αυδάκη: «από τα μαθήματα Ειδικά θέματα ποιοτικής έρευνας: προσεγγίσεις στη λογοτεχνία και τον κινηματογράφο και Στοιχεία κοινωνικής Λαογραφίας ΙΙ, που επικεντρώνεται στη λαϊκή τέχνη και τη σχέση της με την πραγματικότητα» προέκυψε το βιβλίο *Μέσα από την Κάμερα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009.

7. Denby Priscilla, «Folklore in the Mass Media», *Folklore Forum*, 1971, p. 113-125.

8. J. D. Zipes, 1980. «The instrumentalization of fantasy: Fairy tales and the Mass Media» in *The myths of information: Technology and postindustrial culture*, (ed.) Kathleen Woodward, Madison, Wis: Coda Press, p. 88-110. Μαριάνθη Καπλάνογλου, «Παραμύθι και κινηματογράφος», *Λαογραφία*, 41 (2007-2009), Αθήνα, σ. 245-254.

9. Linda Dégh, *American Folklore and the Mass Media*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994.

10. *Σύγχρονα Λαογραφικά*, ό.π..

11. Μ. Γ. Μερακλής, «Αστική Λαογραφία», *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Μπούρα, Αθήνα 1989, σ. 61-64. «Ο άνθρωπος της πόλης», στο ίδιο, σ. 69-73.

12. Ε. Γρ. Αυδίκος, *ό.π.*

έννοια ότι διατρέχει πολλές κοινωνικές τάξεις και στρώματα και συνιστά λαϊκό πολιτισμό ή λαϊκή παράδοση. Είναι γενικά παραδεκτό, ότι σύνολα πολιτισμικών προϊόντων που έχουν λαϊκό χαρακτήρα επιβιώνουν στο χώρο των αγροτικών, εργατικών και μικροαστικών στρωμάτων, αγκαλιάζουν καθημερινές νοοτροπίες, συμπεριφορές, ευαισθησίες, αισθητικές στάσεις και ιδέες –ιδεολογίες και τείνουν προς μια αυθόρμητη, συλλογική, μη επώνυμη– 'απάντηση' κοινωνική. Γράφει η Linda Dégh, αναφερόμενη στον Rudolf Schenda «Γι' αυτόν το λαϊκό δεν ήταν ποτέ κάτι εξιδανικευμένο, απομονωμένο, χωρίς πνεύμα, που διαφυλάσσει εθνικές αξίες, αλλά μάλλον ένα προϊόν διαπραγμάτευσης μεταξύ των κοινωνικών τάξεων. Για τον Schenda, το λαϊκό είναι οι κοινοί άνθρωποι που συνιστούν το κοινωνικό, οικονομικό, επαγγελματικό στοιχείο, και ηλικιακές υποκατηγορίες που μοιράζονται μια πολιτισμική παράδοση, αλλά συγχρόνως επηρεάζονται από την προσανατολισμένη στην κατανάλωση πολιτισμική βιομηχανία. Η λαογραφία είναι το προϊόν μιας ολοένα εξελισσόμενης ιστορικής διαδικασίας που σταθεροποιεί την αλληλεπίδραση του λογοτεχνικού γραπτού και προφορικού, του επαγγελματικού και μη επαγγελματικού, του επίσημου και του ανεπίσημου, της επινοημένης και της αυτοσχέδιας δημιουργικότητας. Με την έλευση της μαζικής παραγωγής και της οπτικοακουστικής αναπαραγωγής, η προηγούμενη αρμονική ανταλλαγή ανάμεσα στην προφορική και μη προφορική λαογραφία σταμάτησε να υπάρχει και η τεχνική αναπαραγωγή υπαγόρευσε ένα διαφορετικό βηματισμό για τη λαογραφική επικοινωνία μέσω των ΜΜΕ»[13].

Και συνεχίζει: [...] «η λαογραφία [...] σε καινούριο πλαίσιο παράγει καινούρια λαογραφικά είδη... έγινε φανερό ότι τα ΜΜΕ συνεισφέρουν στη διατήρηση και τη δημιουργία της λαογραφίας».

Η Λαογραφία συνδέεται κυρίως με την ιστορική και αισθητική πλευρά του κόσμου και δευτερευόντως με την πολιτική και κοινωνική, στο βαθμό που ανατρέχει στην καταγωγή και στη συνέχεια ενός συνόλου ανθρώπων, υπό τη μορφή των εθνικών συνόλων και έτσι συνδέεται με κάποιο απροσδιόριστο και με μεγάλο βαθμό ελευθερίας τρόπο το εθνικό με το λαϊκό. Ο κινηματογράφος είναι ένας από τους πολλούς δρόμους για να μελετήσει κανείς το λαϊκό πολιτισμό, ως έκφραση ενός λαού, όχι μόνο μιας κοινότητας[14].

---

13. Linda Dégh, ό.π., «Introduction», σ. 1.

14. Ενδεικτικά βλ. P. Sorlin, *National Italian Cinema*, 1896-1996, Routledge, London 1996.

Το ξεκίνημα του πρώιμου κινηματογράφου (όποτε έγινε αυτό σε κάθε χώρα), μπορεί να εκληφθεί ως βιομηχανικό, τεχνολογικό, εμπορικό και αφηγηματικό φαινόμενο. Αυτοί οι παράγοντες και οι αντίστοιχες επιδιώξεις συνδέθηκαν με το μεγάλο ενδιαφέρον του κοινού για το θέαμα ως μορφή μαζικής ψυχαγωγίας, ως κάλυψη του ελεύθερου χρόνου (φαινόμενο της ζωής της πόλης).

Ο κινηματογράφος ενσωμάτωσε στην παράδοση της αφήγησης τεχνικούς παράγοντες με αποτέλεσμα να προκύψουν νέα κανάλια αφήγησης και μετάδοσης της αφήγησης, η απεικόνιση της λαϊκής συμπεριφοράς με έμφαση στην ταξική διαφοροποίηση. Οι εθνικές κινηματογραφίες προσφέρονται για λαογραφική μελέτη. Δεν κάνει η τεχνολογία τη διαφορά αλλά η θεματολογία. Ο πρώιμος κινηματογράφος αποτύπωνε την αντίσταση στη νέα αγορά και τα ήθη της. Αντίσταση του λαϊκού, σ' ένα περιβάλλον που το αντιμάχεται (με ταχύτητα) και το εχθρεύεται, ώσπου να το αναγνωρίσει.

Ο κόσμος της αστικής λαογραφίας μεταφέρεται έτσι στην οθόνη και στη συνέχεια 'παραδίδεται' στο λαό της λαογραφίας, ο οποίος κρίνει πόσο τον αντιπροσωπεύει με τη συμμετοχή του σ' αυτό το θέαμα, την αποδοχή.

Το λαϊκό κοινό το ελκύει το θέαμα που το (ανα)παριστά, που το περιλαμβάνει —είτε ως πρωταγωνιστή είτε σε μικρότερο ρόλο— και έτσι το κοινό καθιστά το θέαμα λαϊκό και με τη συμμετοχή του, που δηλώνει την έγκριση, την αποδοχή του. Ο λαϊκός άνθρωπος της πόλης προσπαθεί να διατηρήσει το 'ήθος' έστω κι αν καταργεί ή μεταβάλλει τα έθιμα. Ο κινηματογράφος απεικονίζει το σχήμα μεταβολές - ισορροπίες - μεταβολές.

Ο λαϊκός κινηματογράφος διαφέρει από χώρα σε χώρα. Και ως προς τη χρονική περίοδο που καταγράφει και ως προς το περιεχόμενό του.

Η διάκριση μεταξύ λόγιας και λαϊκής κουλτούρας μιας δεδομένης κοινωνίας –για την ακρίβεια όπως γίνεται αντιληπτή από επιφανή πρόσωπα– είναι πολύ φανερή στην περίπτωση του ελληνικού κινηματογράφου[15].

---

15. Οι κριτικοί επέμεναν ότι οι ταινίες του Κακογιάννη, του Κούνδουρου, του Τζαβέλα, του Γρηγορίου και του Δημόπουλου, και λιγοστών άλλων, αποτελούν κάτι εντελώς διαφορετικό ή πολύ διαφορετικό από εκείνες του Σακελλάριου και του Δαλιανίδη. Βλέποντάς τες διαπιστώνει κανείς το αντίθετο. Ίσως έναν δραματικότερο τόνο στη δεύτερη περίπτωση.

Τη διχοτόμηση σε λαϊκό και έντεχνο έχουν προβάλει πάρα πολύ οι ίδιοι οι άνθρωποι του ίδιου του χώρου. Βασική διαπίστωση και κανόνας: στην Ελλάδα, ο όρος λαϊκός χρησιμοποιείται απαξιωτικά, αντίθετα με άλλες τέχνες όπου το λαϊκός είναι θετικός προσδιορισμός. Σήμαινε την επώνυμη δημιουργία με στόχο να επικοινωνήσει αυτό το δημιούργημα με το λαό. Ενώ υιοθετήθηκαν (το λαϊκό θέατρο, η λαϊκή μουσική, ο λαϊκός χορός, η λαϊκή ζωγραφική κ.α.) ο κινηματογράφος πρόλαβε να φορτισθεί με αρνητικές συνυποδηλώσεις. Η ιδιαιτερότητα του κινηματογράφου είναι ότι δεν είχε ποτέ μια folk περίοδο.

Οι κριτικοί απέδωσαν τη δημοφιλία των ταινιών στην αφέλεια, το κακό γούστο και την απάθεια του κοινού για ό,τι συνέβαινε πολιτικά και κοινωνικά[16]. Η λαογραφία δίνει τη δική της εξήγηση. Ο λαϊκός άνθρωπος βλέπει σ' αυτή την επώνυμη δημιουργία την πραγματικότητα που βιώνει. Όχι ολοκληρωτικά την πραγματικότητα. Αυτή δεν θα είχε ανάγκη να τη δει πληρώνοντας μάλιστα εισιτήριο. Βλέπει ένα μέρος της, αλλά και την ποιητική υπέρβασή της[17], που τον ανακουφίζει. Δεν τον ενδιαφέρει η μοναδικότητα και το ανεπανάληπτο του έργου τέχνης, αλλά η ικανοποίηση που αντλεί από τη δικαίωση του καλού (κάθε μορφής) όπως όταν έλεγε ή άκουγε παραμύθια. Κι ακόμα περισσότερο η ικανοποίηση που παίρνει από τη νίκη των 'δικών' του έναντι των ισχυρών[18].

---

16. Το ισχυρό και δυναμικό λαϊκό κίνημα που έχει προηγηθεί της δεκαετίας του '50 και θα φουντώσει ξανά στην αρχή της δεκαετίας του '60 δεν δικαιολογεί μια τέτοια άποψη.

17. «Η λαογραφία... δηλώνει, ότι η τέχνη είναι μια εξελιγμένη βαθμίδα της ζωής, είναι η ίδια η ζωή σε άλλο επίπεδο.... Η τάση αυτή της λαογραφίας την αντιδιαστέλλει από την κοινωνιολογία,...την κοινωνική ανθρωπολογία... και από την ιστορία της τέχνης, η οποία ξεκινάει από τη μορφή του καλλιτεχνήματος για να πάει —εφόσον πάει— στα κοινωνικοϊστορικά αίτιά του. Η κοινωνική λαογραφία αντίθετα εξετάζει, κατά βάση και καταρχήν, ιστορικές πραγματικότητες, που —με τη βοήθειά της— αποκαλύπτονται και ως μήτρες καλλιτεχνικότητας». Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, σ. 158.

18. Τσάρλι Τσάπλιν, «Στον *Δραπέτη* —έγραφε τότε ο Τσάπλιν — τρώω ένα παγωτό πάνω σ' έναν εξώστη μαζί με μια κοπέλα. Στο από κάτω πάτωμα τοποθετώ μια εύσωμη κυρία αξιοσέβαστη και πλουσιοντυμένη. Τρώγοντας το παγωτό μου αφήνω να πέσει μια κουταλιά που γλιστράει στο παντελόνι μου, και απ' τον εξώστη πάει και πέφτει στο λαιμό της κυρίας. Το πρώτο γέλιο προκαλείται απ' τη δική μου αμηχανία. Το δεύτερο και πολύ μεγαλύτερο, δημιουργείται απ' το φτάσιμο του παγωτού στο λαιμό της κυρίας, που ουρλιάζει κι αρχίζει να χοροπηδάει...

Η ψυχαγωγία και το λαϊκό θέαμα όπως και η λαϊκή δημιουργία δεν μένει ανεπηρέαστη από τις μεταβαλλόμενες συνθήκες. Το θέαμα το συνδυασμένο με ψυχαγωγία και όχι πλέον με ευετηρικά δρώμενα.

Οι αντιπαραθέσεις για το λαϊκό στην θεωρία του μαζικού πολιτισμού είναι πολλές. Παρόλα αυτά, έχει επίσης τονιστεί ότι ο κινηματογράφος ήταν ένας σημαντικός θεσμός για την κοινότητα της εργατικής τάξης και η έξοδος για σινεμά ήταν μια σημαντική δραστηριότητα, αν δεχτούμε το λαϊκό στοιχείο–λαϊκότητα ως αποτέλεσμα που προκύπτει από το συνδυασμό τάξεων, ανώτερων και κατώτερων, επίσημου και μη επίσημου, επαγγελματικών δραστηριοτήτων, υποστήριξης του παραδοσιακού. Αλλά το υπονοούσε ο Λουκάτος με τα θέματα προς κινηματογράφηση που υποδείκνυε και στα οποία αναμειγνύόταν ένα πολυστρωματικό πλήθος. Η δεκαετία του '60 είναι η πιο χαρακτηριστική γι' αυτήν την περίπτωση και η ιδέα για τα *Σύγχρονα Λαογραφικά* δεν πρέπει να ήταν ανεπηρέαστη από το συνολικό κοινωνικό πλαίσιο.

Την ίδια περίοδο κατά την οποία η Λαογραφία μέσα από τη καθημερινή συλλογή στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού ομαδοποιεί και ταξινομεί τα δημιουργήματα των ανώνυμων δημιουργών, ο κινηματογράφος αποτυπώνει με τάσεις ρεαλιστικής αφήγησης την κοινωνική πραγματικότητα με την εικόνα (ντοκυμαντέρ) και με τη μυθοπλασία σε «λαϊκές ιστορίες και αφηγήσεις», οι οποίες βέβαια επεκτείνονται και σε άλλες μορφές ή είδη, οι οποίες είναι έξω από το αντικείμενο που συζητάμε.

Το ζήτημα που εγείρεται στην προκειμένη περίπτωση είναι τα κοινά στοιχεία ανάμεσα στη Λαογραφία και τον κινηματογράφο. Η Λαογραφία έχει μια διαδρομή σχεδόν δύο αιώνων, διαμορφώνοντας

Όσο απλό κι αν φαίνεται αυτό, υπάρχουν δύο στοιχεία της ανθρώπινης φύσης που γίνονται στόχος εδώ: το ένα είναι η ευχαρίστηση που βρίσκει το κοινό να βλέπει τον πλούτο και την πολυτέλεια να υποφέρουν, το άλλο είναι η τάση του κοινού να αισθάνεται τις ίδιες συγκινήσεις με τον ηθοποιό. Ένα από τα πράγματα που μαθαίνουμε γρήγορα στο θέαμα είναι πως ο λαός, γενικά, ικανοποιείται να βλέπει τους πλούσιους να έχουν τη χειρότερη τύχη. Αν είχα ρίξει το παγωτό στο λαιμό μιας φτωχονοικοκυράς, αντί για γέλιο, θα είχε γεννηθεί η συμπάθεια για τη γυναίκα. Κι ακόμα, όπως μια φτωχονοικοκυρά δεν έχει καμιά αξιοπρέπεια, για να χάσει, το περιστατικό δεν θα 'χε τίποτα αστείο. Αφήνοντας κανείς το παγωτό να πέσει στο λαιμό μιας πλούσιας, κάνει να της συμβαίνει αυτό ακριβώς που της αξίζει». G. Sadoul, *Ιστορία του παγκόσμιου κινηματογράφου*, μτφ. Α. Μοσχοβάκης, Φέξη, χ.χ., σ. 156-7.

προσεκτικά και αυστηρά επιστημονικές μεθόδους, οι οποίες οριοθετούν το αντικείμενό της. Δεν μένει σ' αυτή την διαδρομή ανεπηρέαστη από τις άλλες ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, αλλά αλληλεπιδρά στο αντικείμενο και στη μέθοδο. Μια από τις βασικές παραμέτρους που διατήρησε η Λαογραφία στην ιστορική της διαδρομή είναι η σύνδεση της εθνικής παράδοσης και του εθνικού πολιτισμού με το λαϊκό πολιτισμό. Το λαϊκό το διαχειρίστηκε σαν ένα ευρύ πεδίο συνάντησης και σύγκλισης ετερόκλητων στοιχείων που έχουν μια ευρύτητα και συνδέονται με περισσότερες πολυπλοκότητες και συνθέσεις. Δεν είναι εύκολο να οριοθετήσεις το λαϊκό με την πολυμορφία του και την ποικιλομορφία του, αφού εκτείνεται από την ηθική και πολιτική συμπεριφορά, τη θρησκευτική στάση και πίστη, την αισθητική και την τέχνη, μέχρι την ιδεολογία, τη συνείδηση και τη γλώσσα. Λαϊκό είναι το συλλογικό δημιούργημα προερχόμενο από δημιουργούς αρχικά ανώνυμους, αλλά στη συνέχεια και επώνυμους, όπως στα λαογραφικά φαινόμενα της πόλης.

Η πολλαπλότητα των αξιών και ειδικά των αισθητικών αξιών που εξετάζονται μέσα από τη Λαογραφία είναι κατ' αρχήν ένα κοινό στοιχείο με τον κινηματογράφο. Ο κινηματογράφος, λόγω της μεγαλύτερης δυνατότητας να διατηρεί περισσότερα στοιχεία της κοινωνίας του παρελθόντος, συναντιέται με τη Λαογραφία στο πεδίο των συμπεριφορών, των νοοτροπιών και των κοινωνικών αξιών. Ο κινηματογράφος αναδεικνύει τον ήρωα στη διήγηση της ιστορίας ο οποίος έχει ένα σ' ένα βαθμό ελευθερία να αποτυπώσει και να διαμορφώσει συμπεριφορές σε σύνδεση, αλλά και ανεξάρτητα από τον δημιουργό. Οι ήρωες των διηγήσεων είναι εκπρόσωποι όλων των τάξεων και κοινωνικών στρωμάτων από την άρχουσα τάξη μέχρι τους αγρότες, εργάτες, εργαζόμενους μισθωτούς, αλλά ο θεατής ταυτίζεται με τους λαϊκούς ήρωες.

Την περίοδο του 1950-70 η ελληνική κινηματογραφία επέτυχε κάτι το οποίο βλέπουμε παράλληλα στον ευρωπαϊκό χώρο, στην ιταλική και αγγλική κινηματογραφία ειδικότερα, να εκφράσει σε ένα βαθμό, τις τάσεις και τα οράματα μιας εποχής, ασχολούμενη κυρίως με τα προβλήματα τα οποία προέκυψαν μετά τον Β΄ παγκόσμιο πόλεμο, που έχουν σχέση με τη μετακίνηση μεγάλου μέρους του αστικού πληθυσμού στα μεγάλα αστικά κέντρα, τη διατήρηση των παραδόσεων στην εργασία και την οικογένεια, την εξεύρεση επαγγέλματος και της μεταβολής της κοινωνίας σε εμπορευματική κοινωνία και κοινωνία της αγοράς.

Είναι σημαντικό να επισημάνουμε ότι στον κινηματογράφο αυτόν κυριαρχούν τα λαϊκά χαρακτηριστικά, με την έννοια ότι η πλειοψηφία των ταινιών περιγράφουν τις παρατηρούμενες μεταβολές στα παραδοσιακά χαρακτηριστικά της ελληνικής κοινωνίας και ταυτόχρονα αναδεικνύουν τις δυναμικές εκείνες ισορροπίες που σημειώνονται στην εργασία, την οικογένεια, την ψυχαγωγία, την ερωτική ζωή κ.ά.

Για να μπορέσουμε να εξηγήσουμε αυτό το φαινόμενο του ελληνικού λαϊκού κινηματογράφου και να το συνδέσουμε με τις μεθοδολογικές προσεγγίσεις από πλευράς λαογραφικής επιστήμης, οφείλουμε να διερευνήσουμε μερικά ερωτήματα τα οποία έχουν σχέση με τη θέση του στο θεωρητικό και αισθητικό πεδίο. Ερώτημα είναι ποια μεθοδολογικά εργαλεία της επιστήμης της λαογραφίας μπορούν να συνδεθούν με την έρευνα στον κινηματογράφο. Ποιες ερμηνείες κυριαρχούν και δίνουν μια εξήγηση στο πρόβλημα. Απέναντι σε μια ιστορική και αισθητική ερμηνεία του κινηματογράφου στέκονται αντιλήψεις οι οποίες κινούνται γύρω από μια κοινωνιολογική και ανθρωπολογική προσέγγιση. Είναι γνωστό ότι η μεθοδολογία της Λαογραφίας στη μεγαλύτερη διαδρομή της επέμενε στην ιστορική και αισθητική προσέγγιση αναγνωρίζοντας αυτό το οποίο επιβιώνει μέσα από το αισθητικό προϊόν-δημιούργημα, όπως είναι αρχιτεκτονική, γλυπτική, ξυλοτεχνία, ενδυμασία ή και του λόγου, όπως είναι το δημοτικό τραγούδι, παροιμίες, μύθος, παραμύθι και η λαϊκή γλώσσα. Υπερασπίζεται την προσέγγιση του υποκειμένου ως δημιουργού ο οποίος έχει βαθμούς ελευθερίας και δεν ταυτίζεται υποχρεωτικά με το δημιούργημα ή μια κοινωνική τάξη ή στρώμα. Δεν αναζητούνται αποκλειστικά οι γνήσιες ή καθαρές μορφές του λαϊκού αλλά περισσότερο καταστάσεις καταγωγής ή προέλευσης και συνέχειας.

Οι αντιρρήσεις και ο δισταγμός να περιληφθούν τα αστικά θεάματα στα λαογραφικά φαινόμενα εστιάζονται στην υποτιθέμενη αντίφαση και αδυναμία συνύπαρξης λαϊκού πολιτισμού και βιομηχανικών συνθηκών παραγωγής[19]. Η μερίδα αυτή δίνει έμφαση στις βιομηχανικές συνθήκες παραγωγής και την απαραίτητη τεχνολογία για την παραγωγή, μάλιστα, προϊόντος που δεν έχει άμεση σχέση με τις βιοτικές ανάγκες ούτε τα εθιμικά δρώμενα, αλλά με τον ελεύθερο χρόνο, με

19. Για μια διαφορετική αντιμετώπιση της τεχνολογίας βλ. H. Bausinger, *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας*, μτφρ. Μ. Καπλάνογλου - Αρ. Κοντογιώργη, επιμ. Μ. Καπλάνογλου, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2009.

την ψυχαγωγία με καταβολή αντιτίμου εισιτηρίου και με γνωστό το δημιουργό (προσωπική δημιουργία).

Εδώ έχει παίξει καθοριστικό ρόλο το γεγονός ότι πριν να ενδιαφερθεί η Λαογραφία, πρόλαβαν να χαρακτηρίσουν την εποχή διανοούμενοι, φιλόσοφοι, επιστήμες άλλης λογικής και να καθιερώσουν γι' αυτήν όρους όπως αλλοτρίωση, αποξένωση, μαζοποίηση, οι οποίοι επιδρούσαν καταλυτικά σε κάθε επόμενη προσέγγιση και κάθε άλλη οπτική με διαφορετική λογική και προοπτική. Αυτό κάνει διστακτική τη Λαογραφία να παρουσιάσει τη δική της συνεισφορά, από τη δική της πλευρά στις κοινωνικές επιστήμες Οι δε άμεσα ενδιαφερόμενες κινηματογραφικές σπουδές και η κινηματογραφική θεωρία έριξαν το βάρος στους δημιουργούς και στο κείμενο. Πολύ αργότερα γεννήθηκε το ενδιαφέρον για το κοινό (μέσω cultural studies και representations). Στην Ελλάδα έχουμε και την ιδιαιτερότητα, οι ταινίες να 'κατανέμονται' από τους κριτικούς, προς το λαϊκό ή αντίθετα στο κοινό διανοουμένων ή σκεπτομένων.

Εκτός Λαογραφίας τίθενται με όρους αξιολογικούς εκ μέρους των λαογράφων τα θεάματα τα προερχόμενα από επαγγελματίες (εξαιρείται ο Καραγκιόζης[20]) λόγω της αποκοπής από την εθιμική επανάληψη και τη μαζική και ενεργό συμμετοχή της κοινότητας στη ζωή της υπαίθρου το συγγενικό, (από μια άποψη), θέατρο συμβαίνει να έχει πολλές μορφές[21], ο λαός κάνει τις επιλογές του από τα κείμενα επωνύμων και τα διαμορφώνει ή τα χρησιμοποιεί 'κατάλληλα'. Ο κινηματογράφος σχετικά πρόσφατα απέκτησε μια 'πολυμορφία', η οποία και πάλι αφορά μόνο το σκέλος της παρακολούθησης, όχι της δημιουργίας-παραγωγής.

Από τους λαογράφους (δεν είναι πολύ μακριά η εποχή που) ο λαϊκός πολιτισμός της πόλης είναι αντικείμενο υπό αμφισβήτηση ή τουλάχιστον τον αποφεύγουν όσο απομακρύνεται από τη σύνδεσή του με το χωριό ή τη μικρή κοινότητα θεωρούμενα ως φυσικό χώρο γέννησης αλλά και διατήρησης για τα λαογραφικά φαινόμενα και παραμένει (ο χώρος της πόλης) αμφισβητούμενος όταν η επιθυμητή

---

20. Β. Πούχνερ, «Η θέση του Καραγκιόζη στην ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου», στο *Ελληνική Θεατρολογία*, Εταιρεία Θεάτρου Κρήτης, Αθήνα 1988, σ. 409-418.

21. Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Θεατρολογικά Μελετήματα για το λαϊκό θέατρο*, Τροχαλία, Αθήνα 1990.

συμμετοχή κρίνεται εξαιρετικά μεγάλη και γίνεται ανεπιθύμητη, όχι τόσο γιατί γίνεται σ' ένα νέο χώρο, αλλά γιατί σ' αυτή την περίπτωση συναντά φαινόμενα, εκδηλώσεις που έχουν ήδη χαρακτηριστεί μαζικά ή δημοφιλή (Marx, Adorno, Marcuze, Gramci) κι έχουν προσδιοριστεί με άλλα κριτήρια κι έχουν ενοχοποιηθεί ιδεολογικά. Βέβαια, το όριο μεταξύ αποδεκτής και ανεπιθύμητης συμμετοχής παραμένει ασαφές, δεν είναι δυνατόν να προσδιοριστεί αριθμητικά. Αν δε πρόκειται για ΜΜΕ, όπου η συμμετοχή αποκτά διαστάσεις παγκοσμιότητας ή σχεδόν παγκοσμιότητας, τα πράγματα μπερδεύονται πολύ περισσότερο και επιστρέφουμε αυτομάτως (κι ενστικτωδώς) σε κριτήρια αξιολόγησης. Για παράδειγμα για τα παραμύθια στον κινηματογράφο. Το popular παρακάμπτει το κριτήριο της ενεργού συμμετοχής και περιορίζεται απλώς στη διαπίστωση της συμμετοχής.

Η Αστική Λαογραφία αποδέχεται τον κινηματογράφο ως λαϊκή ψυχαγωγία —η έννοια της πρόσληψης είναι εδώ καθοριστική— αλλά και από μέρους του κινηματογράφου υπάρχει σαφής η διαδικασία ένταξής του στα αντικείμενα της λαογραφίας, αφού αρχικά είναι ένα θέαμα για όλους. Και σταδιακά γίνεται ένα λαϊκό θέαμα. Ένα μέσο διαπαιδαγώγησης, ιδεολογικοποίησης, προπαγάνδας, χειραγώγησης, διαφώτισης, ψυχαγωγίας. Στον κινηματογράφο οι δύο όψεις της κοινωνίας (η κοινωνική διαστρωμάτωση) συν-εμφανίζονται οπτικά, (δεν είναι μόνο λόγος) γίνονται εικόνες, ορατές, απτές, συνυπάρχουν στην οθόνη, και αυτό τονίζει την αντιπαράθεση, ευνοεί αν όχι ακριβώς την κριτική, οπωσδήποτε την επικριτική διάθεση.

Εικοσαετία μεταίχμιο. Υπάρχει μια περίοδος της ελληνικής κινηματογραφικής παραγωγής που αποτελεί εξαιρετικό παράδειγμα ανάλυσης λαϊκού κινηματογράφου· κι αυτή είναι οι δεκαετίες του '50 και του '60. Αυτό φαίνεται μέσα από τα σενάρια των ταινιών που καταπιάνονται με το παρόν, την επανα-αναγνώριση και επανα-ταυτοποίηση των ηρώων, ορισμένης ταξικής προέλευσης, των 'από κάτω', που βρίσκονται στο μεταίχμιο διατήρησης των αξιών τους την ίδια στιγμή που βάλλονται από την ιδέα των απολαύσεων, των νέων αξιών και κάθε είδους νεωτερισμών που προέρχονται 'από πάνω' και 'απέξω'. Στην εικοσαετία αυτή γίνεται πολύς λόγος για λαϊκό και λαϊκότητα, πολλές εκφάνσεις της ζωής και της τέχνης προσδιορίζονται ως λαϊκές[22] με ποι-

22. *1949-1967 Η εκρηκτική* εικοσαετία, Πρακτικά επιστημονικού συμποσίου

κίλες σημασιοδοτήσεις[23].

Ο κινηματογράφος είναι αυτός ο οποίος το μιμείται ως προς το πλάσιμο μιας σύντομης ιστορίας και ο ελληνικός είναι αυτός που δίνει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο. Της δράσης προς ένα σκοπό —την κοινωνική άνοδο και καταξίωση μετά την εξασφάλιση μιας εργασίας— μέσα σ' ένα καθοριστικής σημασίας πλαίσιο, την παραδοσιακή οικογένεια με τις αξίες της. Οι ιστορίες διατηρούν την παράδοση του γάμου ως βασικής μορφής ελεγχόμενης σεξουαλικότητας για την παραγωγή απογόνων —στον έλεγχο συμμετέχουν η οικογένεια αλλά και αυτόκλητοι υπερασπιστές του ελέγχου, του επιτρεπόμενου, του νόμιμου, η κοινότητα— σε αντιπαράθεση με μια διεκδικούμενη σεξουαλικότητα per se.

Η αγροτική-εργατική τάξη, οι μικροαστοί και οι δημιουργοί – επαγγελματίες της επικαιρότητας εξηγούν από πού προέρχεται το λαϊκό, αλλά δεν είναι επαρκείς οι όροι για να κατανοηθεί η λειτουργία του λαϊκού στην κοινωνία. Η προέλευση δεν καθορίζει τη λειτουργία. Επίσης με την καταγραφή της καταγωγής του λαϊκού θεάματος δεν εξηγείται το εύρος της θεατρικής και κινηματογραφικής θεματολογίας και ο βαθμός ελευθερίας και αυτονομίας που κινείται ανάμεσα στο αστικό και το λαϊκό. Ένα βασικό χαρακτηριστικό που έχει το λαϊκό θέαμα είναι ότι απευθύνεται και λειτουργεί στη μεγάλη πλειοψηφία της κοινωνίας με τη μορφή της κωμωδίας, της σάτιρας, του σαρκασμού και αυτοσαρκασμού και με τη μορφή του τραγουδιού, της μουσικής και του χορού, όπου συναντιούνται τα περισσότερα στρώματα της κοινωνίας. Η κωμωδία έχει μεγαλύτερη αποδοχή.

10-12 Νοεμβρίου 2000, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 2002. Μουσική, πολιτική αλλά και κριτικά σημειώματα παρουσίασης ταινιών σε εφημερίδες και περιοδικά. Επανέρχεται με διαφοροποιημένο περιεχόμενο και φόρτιση στο '80, με πολιτικό περιεχόμενο και συγχρόνως ως επιστροφή και σύνδεση με τις ρίζες (ΠΑΣΟΚ, περ. Σύγχρονος Κινηματογράφος).

23. Κ. Τσουκαλάς, *Κράτος, Κοινωνία, Εργασία στη μεταπολεμική Ελλάδα*, Θεμέλιο 1999[3]. Κυρίως, τα κεφ. «Μονοσήμαντες τάξεις και «πολυσθενή» υποκείμενα: Σκέψεις γύρω από ορισμένα προβλήματα εντόπισης και αποκρυπτογράφησης των κοινωνικών κατηγοριών στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες», σ. 145-169 και «Απασχόληση, εργασία, εισοδήματα: Προβλήματα αποκρυπτογράφησης της κοινωνικής δυναμικής στην πρωτεύουσα», σ. 195-316. Ν. Μουζέλης, *Νεοελληνική κοινωνία. Όψεις υπανάπτυξης*, μτφ. Τζ. Μαστοράκη, Εξάντας 1978[3]. Κυρίως, μέρος δεύτερο: Θεωρητικές προοπτικές, κεφ. 3: Η σημασία της έννοιας «Κοινωνική Τάξη» στη μελέτη της σύγχρονης ελληνικής κοινωνίας, σ. 145-185.

Εδώ η ιδεολογία και στο λαϊκό θέαμα και ειδικά στον κινηματογράφο μπορεί να εκφράζεται όχι μόνο ως πολιτική και ταξική δράση αλλά και ως στάση ζωής. Και οι πολύμορφες αντιστάσεις μπορεί να συνιστούν και βαθμούς ελευθερίας που είναι πιο κοντά στη φύση, το αυθόρμητο και γνήσιο.

Ο κινηματογράφος ως εθνική κινηματογραφία σε κάθε χώρα ανάδειξε μερικές παραδοσιακές αξίες (η αναδειξή τους δεν αποκλείει και την αμφισβήτησή τους), οι οποίες καταγράφονται και ως 'λαϊκές', τιμή, λεβεντιά, αλληλεγγύη, συντροφικότητα. Δεν τις ανάδειξε μόνο με τη θετική τους όψη (ιστορική μνήμη), αλλά και με κριτική, ανατρεπτική διάθεση. Η λαϊκή παράδοση αναδεικνύεται πιο ισχυρή από το λαϊκό πολιτισμό γενικότερα, ο οποίος δεν καταγράφεται στις ταινίες συνολικά.

Στον ελληνικό κινηματογράφο '50-'70 έχει καταγραφεί, αποτυπωθεί η διαδικασία μετασχηματισμού των φορέων του λαϊκού πολιτισμού της υπαίθρου σε φορείς του λαϊκού πολιτισμού του άστεως μέσα από ένα δρόμο που περνάει από ένα κομβικό σημείο, την εργασία[24].

Τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα μιας ομάδας διατηρούνται στο βαθμό που αποτελούν δείκτες της συλλογικότητας των σύγχρονων κοινοτήτων.

Η λαϊκότητα εκδηλώνεται, πλέον, στη διαδικασία της χρήσης. Βρίσκουμε υπερβολική τη φράση: «άλλαξε ο λαός της λαογραφίας». Η λαογραφία, πλέον, δεν ασχολείται μόνο με το λαό της υπαίθρου. Εστιάζει το ενδιαφέρον της σε διάφορες ομάδες ανάγοντας τη συλλογικότητα σε βασικό γνώμονα των επιλογών της[25].

Υπάρχουν οι ταινίες εκείνες, που αυτονόητα ανήκουν στο πεδίο της λαογραφικής έρευνας, αλλά υπάρχουν κι εκείνες που η ένταξή τους θα πρέπει να δικαιολογηθεί. Γιατί είναι λαϊκές ταινίες; Γιατί λαϊκός κινηματογράφος; Τι είναι το λαϊκό θέαμα; Πώς ο κινηματογράφος, που είναι στο ξεκίνημά του ένα θέαμα για όλους, μετατρέπεται σε λαϊκό θέαμα; Είναι ζήτημα κατάταξης; Κατηγοριοποίησης; Ή υπάρχει μια ουσία, κάποια εγγενή χαρακτηριστικά του λαϊκού; Και τι δια-

---

24. Στ. Βατούγιου, «Εργασιακές σχέσεις και κοινωνικές ισορροπίες στις ελληνικές ταινίες της περιόδου 1950-1970», στον τόμο *Θητεία. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Πανεπιστήμιο Αθηνών – Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σ. 137-158.

25. Αυδίκος, ό.π., σ. 349-350.

φοροποιεί τον λαϊκό κινηματογράφο από τον καραγκιόζη και το λαϊκό θέαμα πέρα από τα τεχνικά ζητήματα; Η απουσία αστικής τάξης σαν την ευρωπαϊκή όπως και η στενή σχέση του πληθυσμού της Αθήνας με την ύπαιθρο έχουν παίξει κι εδώ καθοριστικό ρόλο αλλά και από μέρους του κινηματογράφου υπάρχει σαφής η διαδικασία ένταξής του στα αντικείμενα της λαογραφίας.

Διατηρεί ομοιότητες με το παραδοσιακό αλλά έχει φυγόκεντρες δυνάμεις που επιτρέπουν, αν όχι επιβάλλουν την ανάδειξη της ατομικότητας. Μιας ατομικότητας όμως που πρέπει να συμφωνεί με το παραδεκτό, με τη δημόσια εικόνα.

Μια επίμονη ακραία έκφραση κοινωνιολογισμού και ανθρωπολογισμού αναζητά καθαρές μορφές στο λαϊκό το οποίο παραμένει τελικά ως ένα πολιτιστικό προϊόν και τίποτα παραπέρα. Ο περιορισμός αυτός μας οδηγεί σε αναγωγή σε τελικές κοινωνιολογικές εξηγήσεις, ενώ γνωρίζουμε ότι δεν μπορούμε να εξηγήσουμε με ένα απόλυτο κριτήριο το πλατύ αυτό φαινόμενο του λαϊκού που επιβιώνει στα περισσότερα στρώματα της κοινωνίας και έρχεται η αστική λαογραφία να το ερευνήσει. Οι ερμηνείες του Δαμιανάκου οδηγούν σε μια μονοσήμαντη αντίληψη του λαϊκού και το εξηγούν ως τελικό πολιτισμικό προϊόν και ως μορφολογικό προϊόν (δομικό) που επιβιώνει σε νησίδες κοινοτικές. Το λαϊκό στοιχείο όπως το εξετάζει η λαογραφία αλλά και η θεωρία του κινηματογράφου έχει σχέση με ιστορικές διαδρομές του πολιτισμού ως εξέλιξης και αλλαγής στις αισθητικές αντιλήψεις και τεχνολογικές εκφράσεις. Ο κινηματογράφος υπερβαίνει αυτό το στενό κριτήριο της αποτύπωσης ενός λαϊκού φαινομένου με το λόγο μόνο ή τη νοηματική και σημασιολογική προσέγγιση, γιατί έχει την αμεσότητα της εικόνας που απελευθερώνει περισσότερα στοιχεία ή πλευρές των φαινομένων ή των αντικειμένων. Από αυτό το σημείο και πέρα δεν μπορούμε να μιλάμε για αποτύπωση ή μεταβίβαση καθαρών ή γνήσιων λαϊκών μορφών αφού συμμετέχουν στη δημιουργία περισσότεροι συντελεστές από τον μεμονωμένο λαογράφο ερευνητή ή τον ανθρωπολόγο αποδομιστή.

Η συλλογική δημιουργία που εκπροσωπεί περισσότερα στρώματα της πόλης με τους επώνυμους συντελεστές αλλάζει τους όρους της προσέγγισης. Το προσδιορίζουμε ως δημιούργημα που εκφράζει τις συνθήκες μετάβασης στην πόλη και όχι μόνο απομονωμένες ομάδες που αντιστρέφουν ιδεολογικά το πρόβλημα. Εκεί περιορίζουμε το λαϊκό στοιχείο και το ταυτίζουμε με μια γενική πολιτισμική διαδρομή και

έτσι συζητάμε για ταυτότητα ή ετερότητα. Δεν μπορούμε να πούμε ότι το σύνολο της λαϊκής δημιουργίας ταυτίζεται με τη σύγκρουση απέναντι στην εξουσία ως ρήξη κοινωνική ή πολιτική. Η μια πλευρά του, που το χαρακτηρίζει, είναι η σύγκρουση (στον κινηματογράφο βλέπουμε τις διαφορετικές ομάδες-σύνολα σε διάδραση).

Η κοινωνιολογική και ανθρωπολογική ανάλυση υποστηρίζει ότι οι λαϊκές ταινίες έχουν ως καθοριστική ιδιότητα τη σύγκρουση. Εμείς υποστηρίζουμε ότι έχουν τη νοοτροπία, τη συμπεριφορά, τη στάση ζωής, την έκφραση μέσα από την παράδοση (ότι αποτυπώνουν την κυριαρχία του ήθους έναντι του εθίμου)[26]. Και διαφωνούμε με την αντίληψη ότι οι ταινίες του κινηματογράφου έχουν τόσο αντιφατική λειτουργία στο θεατή, ώστε δεν εκπληρώνουν τον τελικό σκοπό ή έχουν τελικό σκοπό με όρους ηθικολογικούς, άρα συντηρητικούς. Όταν η ανθρωπολογία βλέπει τις ταινίες του κινηματογράφου με μεγάλο βαθμό απροσδιοριστίας ή αβεβαιότητας και ατομικά την καθεμιά δεν είναι τόσο εύκολο να το υποστηρίξουμε. Για τον ανθρωπολόγο οι ταινίες δεν γενικεύουν, δεν έχουν συνέχεια, αλλά ταυτίζονται με διαρκείς ρήξεις ή συμβατικές αποτυπώσεις (αναπαραστάσεις-είδη).

Σε αντίθεση με αυτό η λαογραφική προσέγγιση στον κινηματογράφο αναδεικνύει την εθνική και λαϊκή ιδιαιτερότητα με στόχο τη βαθύτερη εξήγηση και το νόημα αυτών των διαφορών[27] και τον εμπλουτισμό των μορφών.

Ο ελληνικός κινηματογράφος 1950-70 με το λαϊκό χαρακτήρα του ανέδειξε τα είδη και τις μορφές: μελό, κωμωδία, σάτιρα, μιούζικαλ. Στην πλειοψηφία των έργων αυτών αναδεικνύονται τα εξής στοιχεία που πηγάζουν από λαϊκές αφηγήσεις:

1. Φυσικοί χώροι – αγροτικοί και αστικοί. Σπίτι, αυλή, γειτονιά, ταβέρνα, καφενείο, εργοτάξιο, εργοστάσιο.
2. Κοινωνικές τάξεις και στρώματα. Αγροτική και εργατική τάξη, μεσαία στρώματα της πόλης. Αθήνα–Πειραιάς, λιμάνι, λαϊκές συνοικίες
3. Λαϊκοί τύποι και χαρακτήρες. Οι ήρωες είναι άνθρωποι του κα-

---

26. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Ήθη και Έθιμα*, Οδυσσέας, Αθήνα 1986.

27. Από τις πιο χαρακτηριστικές ταινίες *Ο Φανούρης και το σόι του*, σκην. Δημ. Ιωαννόπουλος, σεν. Αλ. Σακελλάριος.

θημερινού μόχθου που υπερασπίζονται διαχρονικά ιδανικά πέραν από ταξικά. Τιμή, αξιοπρέπεια, φιλία, λεβεντιά.

4. Νοοτροπία και ιδιαιτερότητες της ελληνικής κοινωνίας μετά τον πόλεμο.
5. Παραδόσεις και έθιμα, κυρίως μέσα από τις ταινίες φουστανέλας κ.ά.
6. Το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ιδεολογίας αφού δεν προβάλλονται φανερά οργανωμένοι ταξικοί αγώνες.

Οι σχέσεις παρουσιάζονται ρευστές και οι μορφές αυτές επαναπροσδιορίζονται μέσα από ατομικές και συλλογικές στάσεις. Αυτές οι ελεύθερες εκφράσεις συνδέονται με μορφές ισορροπίας του υποκειμένου ως υπόστασης και διατήρησης των πρώιμων κοινοτικών μορφών, ως ζωντανής πλευράς ανατροπής.

Στις ελληνικές ταινίες το λαϊκό ως μορφή ή τρόπος ζωής αγνοεί την πολιτική σύμβαση ή νόρμα στην πολιτική δράση. Δείχνει πολλές φορές ως εξουσιαστική στάση αλλά δεν είναι αυτό που καθορίζει το λαϊκό χαρακτήρα. Ο ήρωας ως άτομο μετακινείται διαρκώς για να προσδιορίσει και να επαναπροσδιορίσει τα όριά του και διαφέρει από τις αδρές μορφές του αστού.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΟΖΙΚΑΣ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ. ΔΙΑΛΟΓΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΜΕΤΑΞΥ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ, ΤΕΧΝΗΣ ΚΑΙ ΑΣΤΙΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Εισαγωγικά

Κάνοντας μια επισκόπηση της ελληνικής λαογραφίας διαπιστώνουμε πως αυτή σε όλες τις φάσεις της εξέλιξής της είχε μια ιδιαίτερη σχέση με τη λογοτεχνία, η οποία μάλιστα εγκαινιάζεται από πολύ νωρίς, ήδη από τα τέλη του 19ου αι. Η ποιότητα δε και η κατεύθυνση αυτής της σχέσης, όπως διαμορφώθηκε στο πέρασμα των χρόνων, συμβαδίζει με τα εκάστοτε διακυβεύματα και τους προσανατολισμούς του ελληνικού κράτους και της νεοελληνικής κοινωνίας στο σύνολό της.

Καταλύτης σε αυτή τη σχέση ήταν ο ιδρυτής της ελληνικής λαογραφίας Ν. Γ. Πολίτης, ο οποίος με την πολυσχιδή προσωπικότητα που διέθετε συνέβαλε στη σύγκλιση και στο διάλογο της λαογραφίας με τη λογοτεχνία[1]. Να θυμίσουμε πως ο Ν. Γ. Πολίτης διετέλεσε για ορισμένα χρόνια διευθυντής του περιοδικού *Εστία*, από κοινού με τον Δροσίνη, ενώ επίσης συμμετείχε ως εισηγητής και κριτής στο διαγωνισμό, που προκήρυξε το 1883 το ίδιο περιοδικό, για «ελληνικό διήγημα»[2]. Είναι επίσης γνωστό ότι η προσωπικότητα του Ν. Γ. Πολίτη συνέτεινε στο να σχηματισθεί ένας ευρύς κύκλος διανοουμένων και

1. Μ. Γ. Μερακλής, «Ο ρόλος του Νικολάου Πολίτη στην ιστορική συνάντηση λαογραφίας και λογοτεχνίας», Λαογραφία, 39 (1998-2003), σ. 13-22.

2. Γιάννης Παπακώστας, *Το περιοδικό Εστία και το διήγημα*, Εκπαιδευτήρια Κωστέα – Γείτονα, Αθήνα 1982.

λογοτεχνών της εποχής εκείνης γύρω από την λαογραφία[3]. Στην ίδια περίοδο αρκετοί Έλληνες λογοτέχνες έδωσαν μέσα στα κείμενά τους πολλές και σημαντικές μαρτυρίες λαϊκού πολιτισμού δείχνοντας επιμονή και ιδιαίτερη ευαισθησία στη λεπτομέρεια[4]. Πολλά δε από τα ιδρυτικά μέλη της Λαογραφικής Εταιρείας ήταν λογοτέχνες[5]. Πρόκειται για περιπτώσεις λογοτεχνών που, όπως υποστηρίζει ο Λουκάτος, «θα μπορούσαν να ήταν και συστηματικοί λαογράφοι, ή για λαογράφους που, προικισμένοι από φαντασία και ποίηση, πήραν τους δρόμους της λογοτεχνίας[6].»

Ο Roderick Beaton αναφέρει πως στις τελευταίες δεκαετίες του 19ου αι. τα σύνορα ανάμεσα στη λαογραφία και τη λογοτεχνία, την επιστήμη και την τέχνη, ήταν χαλαρά καθώς το κίνητρο και η αξίωση και των δύο, στην προκειμένη περίπτωση της λαογραφίας και της ηθογραφίας, ήταν η αναζήτηση της σύγχρονης ελληνικής ταυτότητας[7]. Ωστόσο αν και συχνά τέθηκε σε αμφιβολία η «ανιδιοτέλεια» αυτής της σχέσης —συχνά ασκείται κριτική στην, κατά κάποιο τρόπο, υπαγωγή της λογοτεχνίας στη λαογραφία—, εντούτοις δεν μπορεί να θεωρηθεί πως η σχέση αυτή ήταν αυθαίρετη. Αντιθέτως, πήγαζε από αυτό το οποίο, από κοινού, ενδιέφερε τη λαογραφία και τη λογοτεχνία, τον άνθρωπο και τον κόσμο του, κυρίως όπως αυτός εκφραζόταν μέσα από τη γλώσσα και τον πολιτισμό του.

---

3. Όπως τονίζει ο Στ. Π. Κυριακίδης «η επίδρασις αυτού [του Ν. Γ. Πολίτη] εις την λογοτεχνίαν δεν οφείλεται τόσον εις όσα έγραψεν, όσον εις τον λογοτεχνικόν κύκλον, τον οποίον εδημιούργησε περί εαυτόν και τον οποίον ενέπνεε με τα λαογραφικά ιδεώδη». Στ. Π. Κυριακίδης, «Λαογραφία και Δημοτικισμός», *Νέα Εστία*, 26 (1939), σ. 1486.

4. Εξέχον παράδειγμα αποτελεί ο Γ. Βιζυηνός, ο οποίος σε ένα «υβριδικό» κείμενό του μας έδωσε μια εξαιρετική περιγραφή των καρναβαλικών «Καλόγερων». Βάλτερ Πούχνερ, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μπελ επόκ*, εκδ. Πατάκης, Αθήνα 2002.

5. Στο πρώτο Διοικητικό Συμβούλιο βρίσκουμε τον Παύλο Νιρβάνα και τον Γιάννη Βλαχογιάννη, ενώ, επίσης, συναντούμε ως Εταίρους τους: Γ. Δροσίνη, Α. Καρκαβίτσα, Κ. Παλαμά, Γρ. Ξενόπουλο, Αριστομ. Προβελέγγιο, Κ. Βάρναλη κ.ά. [Ανώνυμος], «Αναγραφή των εταίρων της Ελληνικής λαογραφικής εταιρείας», *Λαογραφία*, 1 (1909), σ. 437-444.

6. Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία*, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα [4]1992, σ. 289.

7. Roderick Beaton, «Realism and Folklore in Nineteenth-Century Greek Fiction», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 8 (1982/1983), σ. 110-111.

Το ζήτημα της σχέσης της λαογραφίας με τη λογοτεχνία έχει επιστρέψει σήμερα στη συζήτηση κάτω όμως από νέες συνθήκες[8] και με μια επιστημολογική προοπτική[9]. Έρχεται δε με μεγαλύτερη συχνότητα ιδίως στις περιπτώσεις εκείνων των μελετών που προτιμώνται οι ποιοτικές μέθοδοι έρευνας και οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις του πολιτισμού.

Η σχετική συζήτηση περιπλέκεται ακόμη περισσότερο όταν η μελέτη της κοινωνικής πραγματικότητας εξετάζεται και μέσα από μια μεταμοντέρνα προοπτική όπου τα όρια αληθούς-ψευδούς, αντικειμενικού-υποκειμενικού χάνονται και δίνεται εξίσου σημασία τόσο στην «αλήθεια», όσο και στο «λόγο» για αυτήν[10].

Παρ' όλα αυτά η στροφή του ενδιαφέροντος προς τη λογοτεχνία και της σχέσης που έχει ή μπορεί να αναπτύξει η λαογραφία με αυτήν είναι νομίζω αναγκαία. Κι αυτό γιατί οι νεότερες εξελίξεις θέτουν θεωρητικά και μεθοδολογικά προβλήματα στην άσκηση της έρευνας τα οποία δεν μπορούν να αντιμετωπισθούν με επάρκεια από τα χρησιμοποιούμενα μέχρι σήμερα μοντέλα ανάλυσης. Σε μια εποχή στην οποία το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού της Ελλάδας είναι συγκεντρωμένο στις πόλεις, η πλειονότητα των μελετών της λαογραφίας, με ορισμένες φωτεινές εξαιρέσεις, εξακολουθούν να είναι προσανατολισμένες στην ύπαιθρο. Αντίστοιχα, ενώ ο αστικός πολιτισμός μαζί με τον κατακερματισμό που αυτός επιφέρει τείνει να εξαπλωθεί και στα πιο απομονωμένα χωριά, η λαογραφία φαίνεται πως εξακολουθεί να θέλγεται από ολιστικά σχήματα. Όλα τα παραπάνω, αν δεν εκφράζουν μια αδυ-

---

8. Ο Μ. Γ. Μερακλής έχει αφιερώσει αρκετά άρθρα του στο ζήτημα αυτό. Ενδεικτικά βλ. Μιχάλης Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», *Φιλολογικά*, 2 (1980), σ. 3-14. Μ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», *Πρεβεζάνικα Χρονικά*, 23 (1990), σ. 71-83. Επίσης βλ. Μαρία Γκασούκα, *Η κοινωνική θέση των γυναικών στο έργο του Παπαδιαμάντη*, εκδ. Φιλιππότης, Αθήνα 1998.

9. Γεώργιος Ι. Βοζίκας, «Αφηγήσεις – αναπαραστάσεις – ταυτότητες. Αγρότες Σερραίοι μιλούν για τη ζωή τους», *Σερραϊκά Χρονικά*, 14 (2002), σ. 119-148. Άννα Λυδάκη, *Ίσκιοι κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003. Ρέα Κακάμπουρα, *Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, εκδ. Ατραπός, Αθήνα 2008, σ. 32-36.

10. Σχετικά βλ. Ελευθερία Ανδρεαδάκη και Άννα Αποστολίδου, «Ανθρωπολογία και λογοτεχνία: Το παράδειγμα της Φόνισσας του Παπαδιαμάντη», *Εθνολογία*, 6-7 (1998-1999), σ. 443-447.

ναμία από τη μεριά της λαογραφίας, δηλώνουν οπωσδήποτε μια κατάσταση προβληματισμού μπροστά στον αστικό πολιτισμό και τις νεότερες εξελίξεις σε αυτόν.

Η παρούσα μελέτη έρχεται να πάρει μέρος σε αυτή τη συζήτηση με την επιθυμία να διευρύνει τη μελέτη της σχέσης ανάμεσα στη λαογραφία και τη λογοτεχνία προς την επιστημολογική κατεύθυνση. Υποστηρίζει πως παρά τις θεμελιώδεις διαφορές ανάμεσα στη λαογραφία και τη λογοτεχνία υπάρχουν σημεία σύγκλισης μεταξύ τους και πως η σύγκλιση αυτή μπορεί να δώσει πειστικές απαντήσεις στα ερωτήματα που απασχολούν τη λαογραφία. Για το σκοπό αυτό θα εξετάσει ιδιαίτερα τις σχέσεις που έχει ή μπορεί να αναπτύξει περαιτέρω η λαογραφία, και ειδικά η αστική λαογραφία, με την, εξειδικευμένη στο μυθιστόρημα, λογοτεχνία τόσο στο επίπεδο της θεωρίας, όσο και της πράξης.

Οι απόψεις που θα αναπτυχθούν παρακάτω είναι εμπνευσμένες από τη διαπιστωμένη έμφυτη τάση του ανθρώπου να οργανώνει με αφηγηματικό τρόπο τις εμπειρίες του, με αποτέλεσμα η αφήγηση να κυριαρχεί σε όλες τις πλευρές της ανθρώπινης δραστηριότητας, ακόμη και στην επιστημονική[11].

Για τη μελέτη του ζητήματος βασιζόμαστε στα σχετικά πορίσματα της θεωρίας της λογοτεχνίας, και ιδιαίτερα στις θεωρίες τής διαλογικότητας και της αφήγησης, με έμφαση στις πολιτισμικές τους παραμέτρους. Βασικό επιχείρημα που επιτρέπει αυτή τη συσχέτιση είναι ότι στις σημερινές συνθήκες η λαογραφία και το μυθιστόρημα, κυρίως το πολυφωνικό μυθιστόρημα, έχουν κοινά στοιχεία. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε πως όλο και πιο συχνά πλέον χρησιμοποιούνται λογοτεχνικές μεταφορές για την παρουσίαση της κοινωνίας και της κοινωνικής έρευνας, ενώ πολλοί κοινωνικοί ερευνητές έχουν δείξει ενδιαφέρον για τη θεωρία και πρακτική της λογοτεχνίας, καθιστώντας έτσι, ο καθένας με τον τρόπο του, όλο και πιο δυσδιάκριτες τις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ της τέχνης και της επιστήμης.

Ο Geertz αντιμετωπίζοντας την κοινωνία ως ένα «σύνολο κειμένων» υποστηρίζει πως το έργο του κοινωνικού επιστήμονα «μοιάζει

---

11. Hayden White, *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987. Cristopher Nash (ed.), *Narrative in Culture. The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature*, Routledge, London 1994.

περισσότερο με εκείνο του κριτικού της λογοτεχνίας»[12]. Ο ερευνητής παύει πλέον να εξηγεί, να βρίσκει κανονικότητες και να προβλέπει. Τώρα ερμηνεύει και πιθανολογεί. Αντίστοιχα ο καθηγητής Μιχάλης Μερακλής, σχολιάζοντας τη σχεδόν ψυχαναγκαστική απαίτηση των ποσοτικών ερευνών για τυποποίηση, αναφέρει πως «τέτοιον ψυχαναγκασμό δεν έχει ο επιστήμονας που χρησιμοποιεί την ποιοτική έρευνα. Γι' αυτό και πλησιάζει το έργο του λογοτέχνη, ο οποίος ενδιαφέρεται να μην αφήσει οτιδήποτε έξω απ' τη συνόρασή του, και λεπτεπίλεπτα πράγματα, που δύσκολα τυποποιούνται, ακόμα και πράγματα που συλλαμβάνονται με τη διαίσθηση, την οποία μισεί και απεχθάνεται ο 'δέρος' επιστήμονας[13].» Ο ίδιος σε ένα άλλο άρθρο του παραλληλίζοντας το έργο του λαογράφου με αυτό του φωτογράφου υποστηρίζει πως «η λαογραφία, κατά κάποιον τρόπο, φωτογραφίζει απόψεις ζωής και η λογοτεχνία φιλοτεχνεί τις λήψεις αυτές σε ζωγραφικούς πίνακες. Κι αν λάβουμε υπόψη, ότι η φωτογραφία λογαριάζεται πια, καθεαυτήν, ως ένα από τα καλλιτεχνικά εκφραστικά μέσα επίσης, δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις, όπου η στενή συγγένεια λαογραφίας και λογοτεχνίας γίνεται ταύτιση![14]»

Επιγραμματικά, τα στοιχεία που συνδέουν ή που θα μπορούσαν να συνδέσουν τη λαογραφία, και ιδιαίτερα την αστική λαογραφία, με το μυθιστόρημα είναι τα εξής: Το κοινό πλαίσιο αναφοράς τους, στην προκειμένη περίπτωση ο αστικός πολιτισμός, μέσα στο οποίο εκτυλίσσεται η πλοκή και δρουν οι ήρωες. Η διαλογική πρόσληψη της σύγχρονης πραγματικότητας μαζί με τη συνακόλουθη υποκειμενική ανάγνωση της αντικειμενικής πραγματικότητας που η προσέγγιση αυτή έχει ως γνωσιοθεωρητική βάση. Και, τέλος, στο στάδιο της συγγραφής, η αντίστοιχη αφηγηματική τεχνική που επιλέγεται να χρησιμοποιηθεί, ως φυσική συνέπεια του τρόπου προσέγγισης της σύγχρονης κοινωνι-

---

12. Clifford Geertz, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003, σ. 21.

13. Μ. Γ. Μερακλής, «Η λογοτεχνική μαρτυρία ως λαογραφική παραλλαγή. Η περίπτωση της Παναγιάς της Γοργόνας», στο *Συνέδριο για τον Στράτη Μυριβήλη*, (10-11 Σεπτεμβρίου 1999), εκδ. Δήμος Μυτιλήνης, Μυτιλήνη 2000, σ. 18. Επίσης Άννα Αυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σ. 109-111.

14. Μιχάλης Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», *Φιλολογικά*, ό.π., σ. 5.

κής πραγματικότητας. Τα τρία αυτά στοιχεία θα αναπτύξουμε αμέσως παρακάτω.

Αφορμή και πλαίσιο αυτού του εγχειρήματος είναι οι πρόσφατες εξελίξεις που σηματοδοτούν γενικά τη σύγχρονη ελληνική κοινωνική ζωή και διαμορφώνουν ειδικότερα τον αστικό πολιτισμό, αφού αυτές οι εξελίξεις επιτρέπουν τη σύνδεση ανάμεσα στο μυθιστόρημα και τη λαογραφία. Για το λόγο αυτό θα προηγηθεί μια αναφορά στα γενικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου ελληνικού αστικού πολιτισμού και στη συνέχεια θα ακολουθήσει μια ανάλυση της μορφής που αυτός τείνει τελευταία να πάρει τόσο σε επίπεδο καθημερινής πρακτικής, όσο και ιδεολογίας. Ταυτόχρονα θα αναδειχθούν τα μεθοδολογικά προβλήματα που οι νέες εξελίξεις θέτουν στη λαογραφία. Η επόμενη ενότητα της μελέτης θα είναι αφιερωμένη στη λογοτεχνία και ειδικά στο μυθιστόρημα —κατεξοχήν είδος που ασχολείται με τον αστικό πολιτισμό— προκειμένου να εξεταστεί πώς το μυθιστόρημα αντιλαμβάνεται και προσεγγίζει την αστική κοινωνική πραγματικότητα και πώς ενδεχομένως μπορεί να εμπνεύσει την αστική λαογραφία σε νέες κατευθύνσεις. Τέλος, με βάση τις επιμέρους παρατηρήσεις που θα προκύψουν θα αναζητηθεί, μια εναλλακτική πρόταση θεώρησης, καταγραφής και μελέτης του αστικού πολιτισμού, από τη μεριά της λαογραφίας, η οποία θα ανταποκρίνεται στη διαπιστωμένη, και συνεχώς επεκτεινόμενη, αστικοποίηση και στον κατακερματισμό που αυτή επιφέρει.

Αστικός πολιτισμός. Ατομικότητα και συλλογικότητα

Η έννοια της αστικοποίησης δηλώνει από μόνη της μια συνθήκη διαφορετική από αυτή των αγροτικών κοινοτήτων που μέχρι τώρα μελετούσε η λαογραφία. Στην αφετηρία της η έννοια αυτή χρησιμοποιείται για να εκφράσει την αύξηση του αριθμού των αστικών κέντρων αλλά και του πληθυσμού των κατοίκων που διαμένουν σε αυτά. Η αστικοποίηση, όμως, δηλώνει και έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής, αποτέλεσμα των νέων συνθηκών διαβίωσης, κυρίως στην πόλη. Τα μεγάλης κλίμακας μεγέθη, η πυκνότητα, η κοινωνική ετερογένεια, η ανωνυμία, ο καταμερισμός εργασίας, ως αντικειμενική βάση επάνω στην οποία δομείται η εξατομίκευση, όπως επίσης η γεωγραφική, επαγγελματική και κοινωνική κινητικότητα που διακρίνουν τη ζωή στην πόλη έχουν επι-

πτώσεις στο σύστημα τόσο των κοινωνικών σχέσεων, όσο και των ιδεών από τις οποίες αυτές εμφορούνται[15].

Το είδος των σχέσεων που διαμορφώνονται στη σύγχρονη κοινωνία το έχει διατυπώσει σχηματικά ο Ferdinand Tönnies μέσα από το αντιθετικό δίπολο Κοινότητα/Κοινωνία (Gemeinschaft/Gesselschaft) προβάλλοντας ξεχωριστά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του καθενός ιδεότυπου[16]. Αντίστοιχα ο Simmel προσπαθώντας να διερευνήσει το εσώτατο νόημα του νεώτερου βίου επισήμανε πως η μεγαλούπολη απαιτεί άλλο βαθμό συνείδησης από αυτόν της αγροτικής ζωής[17].

Ένα ουσιώδες γνώρισμα της σύγχρονης κοινωνίας το οποίο αξίζει να αναφέρουμε, διότι αποτελεί καθοριστικό παράγοντα της σύγχρονης κοινωνικής ζωής, είναι η απελευθέρωση του ατόμου από τους παλαιότερους κοινωνικούς, ηθικούς και κοσμικούς ορίζοντες, οι οποίοι, σε γενικές γραμμές, είχαν καθολική και συχνά καταναγκαστική ισχύ. Μιλούμε για την ατομικότητα (individuality). Όπως τονίζει ο Τσαρλς Ταίηλορ «ζούμε σε έναν κόσμο όπου οι άνθρωποι έχουν δικαίωμα να επιλέξουν οι ίδιοι τον τρόπο ζωής που τους εκφράζει, να αποφασίσουν συνειδητά τις πεποιθήσεις που υιοθετούν, να καθορίσουν τη μορφή που θα προσδώσουν στη ζωή τους μ' ένα πλήθος τρόπων άγνωστων για τους προγόνους τους[18].» Πρόκειται με άλλα λόγια για μια στάση ζωής στην οποία κεντρική θέση κατέχει το Εγώ. Είναι ένας ατομισμός ο οποίος εκφράζεται τόσο στην πολιτική και κοινωνική οργάνωση, όσο και στον τρόπο σκέψης. Όση, βέβαια, ελευθερία προσφέρει στο άτομο, άλλη τόση μοναξιά και αβεβαιότητα επιφέρει, αφού το άτομο καλείται πια μόνο του και με δικά του κριτήρια να χαράξει από την αρχή τις βάσεις της ζωής του[19].

---

15. Walter Siebel, «Τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά και το μέλλον της ευρωπαϊκής πόλης», στο Λέφας, Παύλος (επιμ.), *Αύριο, οι πόλεις*, μτφρ. Παύλος Λέφας, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2003, σ. 101.

16. Φέρντιναντ Τάινις, *Κοινότητα και κοινωνία*, μτφρ. Μαρκάκης Μανώλης, εκδ. Γερ. Αναγνωστίδη, Αθήνα χ.χ.

17. Georg Simmel, *Πόλη και Ψυχή*, μτφρ. Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1993.

18. Ταίηλορ Τσαρλς, *Οι δυσανεξίες της νεωτερικότητας*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 1991, σ. 30.

19. Zygmunt Bauman, *Και πάλι μόνοι: Η ηθική μετά τη βεβαιότητα*, μτφρ. Ρίκα Μπενβενίστε - Κώστας Χατζηκυριάκου, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1998.

Ως πολιτική και κοινωνική φιλοσοφία ο ατομικισμός προβάλλει το άτομο έναντι της κοινωνίας[20]. Εκφράζει έναν ατομικισμό κτητικού χαρακτήρα ο οποίος, σύμφωνα με τον C. B. MacPherson, «αποκαλύπτεται στην άποψη, ότι το άτομο είναι κατά βάση ο ιδιοκτήτης του εαυτού του και των ικανοτήτων του, για τα οποία δεν οφείλει τίποτε στην κοινωνία. [...] Η ουσία του ανθρώπου είναι η ελευθερία ως ανεξαρτησία από τις θελήσεις άλλων, και η ελευθερία είναι συνάρτηση της ιδιοκτησίας[21].» Συνήθως, η φιλοσοφία αυτή, όταν μεταφέρεται στην πολιτική, εκφράζεται με το φιλελευθερισμό, ενώ στην οικονομία με τον ελεύθερο ανταγωνισμό. Στο σύστημα αξιών αυτής της φιλοσοφίας το άτομο αποτελεί το κέντρο αναφοράς και την ύψιστη αξία, ενώ όλα τα άτομα είναι ίσα, ισότιμα και ελεύθερα. Για τους λόγους αυτούς ο ατομικισμός είναι συνδεδεμένος με τα ατομικά δικαιώματα, το σεβασμό αυτών των δικαιωμάτων καθώς και γενικότερα την ατομικότητα. Σε αντίθεση με τις απόψεις που πρεσβεύουν τα διάφορα κοινωνιστικά κινήματα, στον ατομικισμό το κράτος υπάρχει για να εξασφαλίζει και να υπηρετεί τα ατομικά δικαιώματα και την ατομική ελευθερία.

Βέβαια είναι γνωστό και διατυπωμένο εδώ και πολλά χρόνια πως η Ελλάδα δεν ακολούθησε πιστά το μοντέλο ανάπτυξης των δυτικοευρωπαϊκών κρατών. Ξεκινώντας από την εμφάνιση στην Ευρώπη ενός νέου παραδείγματος στην πρόσληψη και αντιμετώπιση της πραγματικότητας, του κινήματος του Διαφωτισμού, κύριου εκπροσώπου του φιλελευθερισμού, έχουμε να παρατηρήσουμε πως κατά την είσοδό του στην Ελλάδα οι ιδέες του δεν διατήρησαν ακέραια το ριζοσπαστικό περιεχόμενο που είχαν στην Ευρώπη. Δεν επέφεραν, όπως όριζε ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός, «'ρήξεις' στη σχέση του παρόντος με το παρελθόν, 'ρήξεις' στους τρόπους με τους οποίους συγκροτείται και θεσμείται ο σύγχρονος άνθρωπος σε σχέση αντίθεσης και απελευθέρωσης με τη θεοκρατούμενη φεουδαλική παράδοση και τον θεο-θεσμούμενο φεουδαλικό άνθρωπο, 'ρήξεις' στους τρόπους σκέψης και πράξης του ανθρώπου, ο οποίος μέσα και μέσω αυτών ακριβώς των τρόπων σκέψης και πράξης αναδύεται ως αυτο-θεσμούμενος και επομένως ως

---

20. Λουί Ντυμόν, *Δοκίμια για τον ατομικισμό*, μτφρ. Μπάμπης Λυκούδης, εκδ. Ευρύαλος, Αθήνα 1988, σ. 102-108.

21. C. B. MacPherson, *Ατομικισμός και ιδιοκτησία. Η πολιτική θεωρία του πρώιμου φιλελευθερισμού από τον Hobbes ως τον Locke*, μτφρ. Ελένη Κασίμη, εκδ. «Γνώση», Αθήνα 1986, σ. 17-18.

σύγχρονος άνθρωπος, και τέλος, 'ρήξεις' στους τρόπους με τους οποίους θεσμούνται οι σύγχρονες κοινωνίες[22].» Όμως το γεγονός ότι ο ελληνικός Διαφωτισμός δεν ακολούθησε πιστά το πρότυπο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού δεν είναι κατ' ανάγκη κάτι κακό, ιδιαίτερα εάν το δούμε μέσα από την οπτική του ιστορικού και κοινωνικού πλαισίου που αυτός διαμορφώνεται. Ο ελληνικός Διαφωτισμός, όπως υποστηρίζει ο Μερακλής, προτείνει ένα πρότυπο πολιτισμού, προσαρμοσμένο στις εντόπιες ιστορικές και πολιτισμικές ανάγκες, «που κύριο χαρακτηριστικό του είναι η σύγκλιση και η αφομοίωση ή σύγκραση ορισμένων θεμελιωδών παραμέτρων: παράδοσης (που συμπεριλαμβάνει και στοιχεία από την αρχαιότητα και βέβαια την ορθοδοξία) και νεωτεριστικού παρόντος (από την Ευρώπη), λαϊκότητας και λογιότητας, Ανατολής και Δύσης»[23].

Η αστικοποίηση, λοιπόν, στην Ελλάδα έμεινε, συγκριτικά με το Δυτικό μοντέλο, ανολοκλήρωτη[24]. Αυτό σημαίνει πως η Ελλάδα παρά την αύξηση του αριθμού των πόλεων και την αύξηση του πληθυσμού σε αυτές, ιδίως στα μεγάλα αστικά κέντρα Αθήνας, Θεσσαλονίκης και Πάτρας, στην πράξη διατήρησε, μέχρι πρόσφατα, δομές από το αγροτικό της παρελθόν. Επιβεβαίωση όλων των παραπάνω είναι η διατήρηση μέχρι και τη σημερινή εποχή των διαφόρων εθνοτοπικών συλλόγων[25].

Όμως η σχέση χωριού-πόλης[26] είναι η μία από τις παραμέτρους που ερμηνεύει την ύπαρξη των διαφόρων εθνοτοπικών συλλόγων. Εάν

---

22. Αντώνης Παπαρίζος, «Διαφωτισμός, θρησκεία και παράδοση στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία», στο Νίκος Δεμερτζής (επιμ.), *Η ελληνική πολιτική κουλτούρα σήμερα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα ²1995, σ. 104.

23. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαϊκός πολιτισμός και νεοελληνικός Διαφωτισμός*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα σ. 11.

24. Βασίλης Ι. Φίλιας, *Όψεις της διατήρησης και της μεταβολής του κοινωνικού συστήματος*, τόμ. β΄, εκδ. Α. Λιβάνης & Σία Ε.Ε. «Νέα Σύνορα», Αθήνα 1980, σ. 59-140.

25. Ρέα Κακάμπουρα-Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες: Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, εκδ. Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, Κόνιτσα 1999.

26. Στάθης Δαμιανάκος, «Εισαγωγή. Προβλήματα αγροτικού μετασχηματισμού: Κυρίαρχες τάσεις και τοπικές λογικές», στο Στάθης Δαμιανάκος, Έρση Ζακοπούλου, Χαράλαμπος Κασίμης, Βασίλης Νιτσιάκος, *Εξουσία, εργασία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου: Η τοπική δυναμική της επιβίωσης*, εκδ. Πλέθρον / Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 1997, σ. 19.

εξετάσουμε το ζήτημα αυτό στην ευρύτερή του διάσταση, διαπιστώνουμε πως είναι απόρροια ενός γενικότερου πνεύματος συλλογικότητας, το οποίο διακρίνει την ελληνική κοινωνία, και αντανακλάται στη λειτουργία χιλιάδων συλλόγων στην Ελλάδα[27]. Στην αίσθηση της συλλογικότητας κατατείνει και το γεγονός ότι σε συντριπτικό ποσοστό οι Έλληνες είναι επίσημα καταγεγραμμένοι ως ορθόδοξοι χριστιανοί[28]. Αν δεχθούμε δε την καθοριστική συμβολή της θρησκείας στην ιστορία της διαμόρφωσης ενός πολιτισμού, τότε η πολιτισμική συνεκτικότητα επιβεβαιώνεται ακόμη περισσότερο, και επί της ουσίας[29].

Επιχειρώντας λοιπόν ένα συμπέρασμα από όλα όσα αναφέρθηκαν πιο πάνω έχουμε να πούμε ότι όλα τα σχετικά δεδομένα που παρουσιάστηκαν είναι κοινωνικοί δείκτες μιας επικρατούσας ιδεολογίας στην ελληνική κοινωνία που απηχεί μια παράδοση κοινοτισμού[30]. Σύμφωνα με την παράδοση αυτή, η οποία ενισχύεται με τη συνδρομή της Ορθοδοξίας αλλά, θα προσθέταμε, και της Αριστεράς, το άτομο εννοιολογείται κυρίως μέσα από το πρίσμα της συλλογικότητας, της ομάδας, και έχει νόημα πρωτίστως μέσα σε αυτήν.

---

27. Θεόδωρος Οικονόμου, «Της Θεσσαλονίκης οι κοινότητες. Χαρτογραφώντας κοσμοπολίτικους μικρόκοσμους», στο: Χρ. Κωσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιμπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), *"Εμείς" και οι "άλλοι". Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*, εκδ. Τυπωθήτω - Γιώργος Δάρδανος, Αθήνα 1999, σ. 393-419.

28. Renée Hirschon, «The Consequences of the Lausanne Convention. An overview», στο Renée Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean. An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, Berghahn Books, Oxford 2004, σ. 13-20.

29. Βασίλης Φίλιας, *Κοινωνιολογία του πολιτισμού*, τόμ. α΄, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2000, σ. 437-459. Clifford Geertz, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, ό.π., σ. 95-131.

30. Νικόλαος Ι. Πανταζόπουλος, *Ο ελληνικός κοινοτισμός και η νεοελληνική παράδοση*, εκδ. Παρουσία, Αθήνα 1993. Βασίλης Νιτσιάκος, Παναγιώτης Νούτσος (επιμ.), *Η ελληνική κοινότητα*, Πρακτικά επιστημονικής ημερίδας, *Δωδώνη*, παρ. αρ. 50, Ιωάννινα 1992. Μ. Κομνηνού – Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Κοινότητα κοινωνία και ιδεολογία - Ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η προβληματική των κοινωνικών επιστημών*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1990. Συμπόσιο, *Η διαχρονική πορεία του κοινοτισμού στη Μακεδονία* (Επιμέλεια: Αθ. Ε. Καραθανάσης), εκδ. Κέντρο Ιστορίας Θεσσαλονίκης του Δήμου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1991. Παναγιώτης Καρακατσούλης, «Κοινότητα - κοινοτισμός - κοινωνία - κοινωνική θεωρία: Από την αυτονομία στην αυτο-αναφορά», *Επιστήμη και Κοινωνία*, 4 (2000), σ. 1-18.

Ο πολλαπλασιασμός του επιμέρους

Ωστόσο τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια αλλαγή στην σύνθεση του πληθυσμού της Ελλάδας και μια σημαντική μετατόπιση του προσανατολισμού των αξιών της ελληνικής κοινωνίας τόσο σε επίπεδο θεσμών, όσο και σε επίπεδο κοινωνικών σχέσεων. Το γεγονός αυτό ενισχύεται με την όλο και μεγαλύτερη προσαρμογή του ελληνικού κράτους στο νομικό καθεστώς της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Μια νεωτερική συνείδηση αναδύεται στην Ελλάδα, η οποία στον Δυτικό κόσμο, από όπου αυτή εκπορεύεται, έχει τη μορφή του ναρκισσιστικού ατομισμού, της «απομάγευσης» του κόσμου με τη συνακόλουθη αντι-ηρωϊκή στάση που επιφέρει, του εργαλειακού χαρακτήρα της κοινωνικής δραστηριότητας και της πολιτικής αποξένωσης[31].

Σε επίπεδο θεσμών είμαστε μάρτυρες ενός επικείμενου διαχωρισμού Κράτους και Εκκλησίας με ό,τι συνέπειες αυτό έχει στην συγκρότηση της κοινωνίας (θέσπιση του πολιτικού γάμου, έναρξη συζήτησης για τη νομική αναγνώριση της ελεύθερης συμβίωσης). Διαπιστώνουμε μια θεσμική αναβάθμιση της διαφορετικότητας και των ατομικών δικαιωμάτων (Συνήγορος του Πολίτη, Επιτροπή Προστασίας Προσωπικών Δεδομένων). Παρατηρούμε ένα πολλαπλασιασμό των διαφόρων, κατόπιν ατομικής επιλογής, πνευματικών και άλλων κοινοτήτων (Δωδεκαθεϊστές, Ευαγγελιστές, διάφορες λέσχες π.χ. φίλων διαφόρων τύπων αυτοκινήτου κ.ά.). Ζούμε μια περίοδο εντυπωσιακής αύξησης της ποικιλίας και του αριθμού των μονοθεματικών εντύπων και εφημερίδων.

Στο επίπεδο των κοινωνικών σχέσεων διαπιστώνουμε έναν επιμερισμό έως κατακερματισμό των κοινωνικών συνόλων, μια κοινωνική αναγνώριση της ατομικότητας και της διαφορετικότητας ενώ παράλληλα βιώνουμε την είσοδο της πολιτικής ορθότητας στην καθημερινή ρητορική και πρακτική. Η ταυτότητα αρχίζει —σε περιορισμένο, είναι αλήθεια, βαθμό μέχρι σήμερα— να παίρνει και ένα χαρακτήρα ατομικής επιλογής[32]. Διάφορα ζητήματα κοινωνικής πρακτικής που απορ-

31. Για τη νεωτερικότητα βλ. Τσαρλς Ταίηλορ, *Οι δυσανεξίες της νεωτερικότητας*, ό.π., 2006.

32. Μιχάλης Ψημίτης, «Η ατομική επιλογή ως παράγοντας πολιτισμικής ταυτότητας σε συνθήκες πολυπλοκότητας: Η περίπτωση της αλληλεγγύης», στο Χρ. Κωσταντοπούλου, Λ. Μαράτου-Αλιμπράντη, Δ. Γερμανός, Θ. Οικονόμου (επιμ.), *"Εμείς" και οι "άλλοι". Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*, εκδ. τυπωθήτω - Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 1999, σ. 85-120.

ρέουν από τις παραπάνω αλλαγές καλούνται καθημερινά να τα αντιμετωπίσουν οι κάτοικοι της πόλης, όπως δικαιώματα ατόμων με ειδικές ανάγκες, δικαιώματα πεζών στα πεζοδρόμια, δικαιώματα μη καπνιστών στους χώρους εργασίας και διασκέδασης κ.ά. Στο προσκήνιο εμφανίζονται δυναμικά διάφορες «φυλές», όπως τις όρισε ο Μαφεζολί[33], που έχουν τις δικές τους αξίες και διαβιούν παράλληλα ή, κάποτε, αντιθετικά με την επικρατούσα κουλτούρα. Τέλος, στάσεις ζωής και προτιμήσεις που στο παρελθόν θεωρούνταν αποκλίνουσες και ήταν περιορισμένης κοινωνικής αποδοχής σήμερα απενοχοποιούνται και εκφράζονται δημόσια.

Η Renée Hirschon υποστηρίζει πως μια ένδειξη της μετάβασης που διανύει αυτή τη στιγμή η Ελλάδα είναι η ολοένα αυξανόμενη σημασία των ατομικών γενεθλίων έναντι της αίσθησης της συλλογικότητας που προσφέρει η ονομαστική εορτή. Για την ίδια «οι αλλαγές αυτές πρέπει να ιδωθούν μέσα σε ένα ευρύτερο φιλοσοφικό και θρησκευτικό πλαίσιο καθώς εκφράζουν ένα βαθύτερο μετασχηματισμό στην κοσμοθεωρία. Μπορεί να συμπεράνει κανείς ότι οι εν λόγω αλλαγές στους τρόπους προσωπικού εορτασμού παράγουν —και αντανακλούν— αλλαγή του παραδείγματος στην ελληνική κοινωνία. Αυτό που θα μπορούσε εύκολα να θεωρήσει κανείς ως μια ασήμαντη κοινωνική ιδιορρυθμία — την προτίμηση του εορτασμού των γενεθλίων παρά της ονομαστικής εορτής— αποτελεί ευαίσθητο δείκτη βαθύτερων αλλαγών στις αντιλήψεις των Ελλήνων»[34]. Παραμένοντας στο συμβολικό επίπεδο, παρόμοια άποψη διατυπώνει και ο Δημήτρης Τζιόβας, ο οποίος, μελετώντας τις εξελίξεις που έχουν συντελεστεί στην ελληνική πεζογραφία μετά το 1830, υποστηρίζει πως το γεγονός της μετάβασης, στην οποία βρίσκεται η ελληνική κοινωνία, από τη συλλογικότητα στην ατομικότητα αντανακλάται, ως ένα βαθμό, και στην ελληνική πεζογραφία. «Καθώς η ελληνική κοινωνία γίνεται όλο και περισσότερο ατομικιστική και ετερόκλητη, το αναγνωστικό κοινό, επίσης, σταδιακά τεμαχίζεται και διαφοροποιείται, γεγονός που υποχρεώνει και τους συγγραφείς να πα-

33. Μισέλ Μαφεζολί, «Οι φυλές επί σκηνής», στο Φρανσουά Εβάλντ, Ζαν Μπωντριγιάρ, Αλαίν Τουραίν et al., *Ατομικισμός: Η μεγάλη επιστροφή*, μτφρ. Η. Π. Νικολούδης, εκδ. Ροές, Αθήνα 1990, σ. 64-71.

34. Renée Hirschon, «"Εισαγμένα άτομα και γηγενή πρόσωπα": Αλλαγές στις αντιλήψεις της προσωπικής ταυτότητας στη σύγχρονη Ελλάδα», *Εθνολογία*, 13 (2007), σ. 213-237.

ραδεχτούν ότι γράφουν για ένα μεγαλύτερο αλλά λιγότερο ομοιογενές κοινό. Ενώ κατά το παρελθόν η ιστορική εμπειρία των εθνικών αγώνων, των πολέμων ή των πολιτικών συγκρούσεων παρείχε στο συγγραφέα τα εχέγγυα για ένα εν δυνάμει εθνικό κοινό, που θα συνέπασχε με την έκφραση των κοινών δοκιμασιών ή οραμάτων, τα τελευταία χρόνια η ταύτιση συγγραφέα-πομπού και κοινού-δέκτη έχει αρχίσει να κλονίζεται. Η συλλογική εμπειρία, η οποία λειτουργούσε ως κοινός τόπος, ξεθωριάζει. Οι γλωσσικοί κώδικες πολλαπλασιάζονται, οι πολιτισμικές διαφορές γίνονται πια κατάφωρες, συνεπώς και ο δεσμός ανάμεσα στο συγγραφέα και στο κοινό καθίσταται ισχνός και επισφαλής. Ο συγγραφέας παύει πια να λειτουργεί ως η ενσάρκωση συλλογικών οραμάτων ή γενεαλογικών ανησυχιών και βαθμιαία χάνει το ρόλο του συμβολικού εκπροσώπου[35].»

Κατεξοχήν πεδίο έκφρασης της δυναμικής και σύνθετης κοινωνικής και πολιτισμικής πραγματικότητας του αστικού πολιτισμού είναι η πόλη. Η Αθήνα αποτελεί την κατεξοχήν ελληνική πόλη που συγκεντρώνει τα χαρακτηριστικά των θεσμικών και κοινωνικών αλλαγών που περιγράψαμε πιο πάνω. Η αναβάθμιση της ατομικότητας και της διαφορετικότητας στο αξιακό σύστημα της ελληνικής κοινωνίας και η πολυφωνία που αυτή επιφέρει, στο επίπεδο της ιδεολογίας και της κοινωνικής πρακτικής, αλλάζει την καθημερινή ζωή της πόλης. Τα πεζοδρόμια στο κέντρο αποκτούν ειδικές ανάγλυφες πλάκες για αυτούς που έχουν πρόβλημα με την όρασή τους, στα κτίρια και στα πεζοδρόμια κατασκευάζονται ειδικές δίοδοι πρόσβασης για τα άτομα με αναπηρία, οι τηλεφωνικοί θάλαμοι χαμηλώνουν στο ύψος, το ίδιο και τα κουμπιά στους ανελκυστήρες, οι αριθμοί των κουμπιών χειρισμού στις συσκευές δημόσιας χρήσης αρχίζουν να αποκτούν ανάγλυφα σύμβολα, ηχητικά σήματα τοποθετούνται στους φωτεινούς σηματοδότες για αυτούς που δεν βλέπουν, το μενού των εστιατορίων, αεροπλάνων, τρένων κ.λπ. προσαρμόζεται στις διαιτητικές ιδιαιτερότητες των πελατών τους, οι οποίες κάποτε από μόνες τους, όπως είναι αυτές των χορτοφάγων, εκφράζουν μια ολόκληρη κοσμοαντίληψη, τα μονοθεματικά περιοδικά πολλαπλασιάζονται και επεκτείνονται σε τομείς μέχρι χθες

35. Δημήτρης Τζιόβας, *Ο άλλος εαυτός. Ταυτότητα και κοινωνία στη νεοελληνική πεζογραφία*, μτφρ. Άννα Ρόζενμπεργκ, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2007, σ. 60-61.

άγνωστους ή περιφερειακούς, η μόδα παύει να είναι γενικευτική και καταναγκαστική κ.ά.

Όλες οι παραπάνω διαπιστωμένες αλλαγές στη σύγχρονη ζωή καταδεικνύουν, αφενός μεν μια κατάσταση μετάβασης στην οποία βρίσκεται αυτή τη στιγμή η ελληνική κοινωνία, αφετέρου δε ένα πολιτισμό ο οποίος διαφοροποιείται ως προς τη φύση του από αυτόν που μέχρι σχετικά πρόσφατα η λαογραφία μελετούσε. Κύριο χαρακτηριστικό αυτής της μετάβασης είναι η τάση αλλαγής κοινωνικού και ιδεολογικού προσανατολισμού, από το ενιαίο στο διαφοροποιημένο[36], από το απλό στο σύνθετο, από το απόλυτο στο σχετικό, και τέλος από τη συλλογικότητα στην ατομικότητα, που κάποτε φθάνει έως και στη μεταμοντέρνα υποκειμενικότητα. Είναι άλλωστε αναγνωρισμένο πως όσο πιο διαφοροποιημένη είναι μια κοινωνία τόσο λιγότερο μπορεί να έχει κοινοτικό-συναινετικό χαρακτήρα[37]. Ενώ και ο σχετικισμός, ως προσωπική στάση ζωής, που όλο και μεγαλύτερη απήχηση βρίσκει στην κοινωνία, συνδέεται επίσης με τον κατακερματισμό και την απίσχναση της συλλογικότητας, καθώς θεωρείται «προϊόν μιας μορφής ατομισμού του οποίου η αρχή εκφράζεται ως το δικαίωμα του καθενός να αναπτύξει τη δική του μορφή ζωής, θεμελιώνοντάς τη στα αισθήματά του περί του τι είναι πραγματικά σημαντικό ή αξία. Ο καθένας καλείται να είναι γνήσιος και να αναζητεί την προσωπική του πλήρωση. Σε τι συνίσταται αυτή, ο καθένας οφείλει σε τελική ανάλυση να το προσδιορίσει μόνος του/της[38].»

Βέβαια, αποφεύγοντας τις απλουστεύσεις και τις αβασάνιστες αναγωγές σε δυτικοευρωπαϊκά μοντέλα, θα πρέπει να αναγνωρίσουμε πως παρά τις διαπιστωμένες ή τις επερχόμενες κοινωνικές αλλαγές και ανατροπές στην ελληνική κοινωνία δεν έχει συντελεσθεί ακόμη —ευτυχώς— η ρήξη με το παρελθόν, ούτε έχει διαρραγεί ο κοινωνικός της ιστός. Βασικά συνεκτικά στοιχεία της ελληνικής κοινωνίας παρά τη θεσμική τους ανατροπή εξακολουθούν στην καθημερινή πρακτική να

---

36. Richard Bauman, «Differential Identity and the Social Base of Folklore», στο Americo Paredes and Richard Bauman (eds), *Toward New Perspectives in Folklore*, University of Texas Press, Austin and London 1972, σ. 31-41.

37. Άγκνες Χέλερ, *Επανάσταση και καθημερινή ζωή*, μτφρ. Αποστόλης Τσέλιος, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα ²1983, σ. 51.

38. Τσαρλς Ταίηλορ, *Οι δυσανεξίες της νεωτερικότητας*, ό.π., σ. 45-46.

βρίσκονται σε ισχύ. Το γεγονός αυτό σημαίνει πως το υπάρχον εννοιολογικό και μεθοδολογικό οπλοστάσιο της λαογραφίας είναι ακόμη επαρκές για την επιστημονική έρευνα. Όμως, από την άλλη μεριά, δεν μπορούμε να αγνοήσουμε το γεγονός ότι οι αξίες της ατομικότητας και της διαφορετικότητας αποκτούν ολοένα και μεγαλύτερη κοινωνική αποδοχή, ενώ και οι τυχόν νέες συλλογικότητες που προκύπτουν είναι αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής, και γι' αυτό ανοιχτές σε οποιαδήποτε εξέλιξη.

Μυθιστόρημα και αστικός πολιτισμός

Αναγνωρίζοντας πως τα σύγχρονα φαινόμενα της ατομικότητας, ταυτότητας και ετερότητας μελετώνται αποτελεσματικότερα με τη βοήθεια της ποιοτικής έρευνας και της ερμηνευτικής προσέγγισης, ως θεωρίας της κατανόησης, πιστεύουμε πως πρέπει να στραφούμε αντίστοιχα σε εναλλακτικές θεωρήσεις και ποιοτικές προσεγγίσεις του αστικού πολιτισμού, προκειμένου αυτός να μελετηθεί και κατανοηθεί με τους δικούς του όρους. Με τη βοήθεια αυτών των νέων θεωρήσεων θα μπορέσουμε να μελετήσουμε την ιδιαιτερότητα των πραγμάτων, που τόσο εξυμνεί ο σύγχρονος αστικός πολιτισμός.

Ειδικότερα για την αστική λαογραφία, το γεγονός ότι η λογοτεχνία ήταν εκείνη που ασχολήθηκε από πολύ νωρίς, και εκτενώς, με την αστική ζωή —αρκεί να θυμηθεί κανείς από τους Έλληνες λογοτέχνες τον Παπαδιαμάντη με τα αθηναϊκά του διηγήματα, τον Ξενόπουλο, τον Νιρβάνα, τον Θεοτόκη, τον Χρηστομάνο, τον Βουτυρά κ.ά.— θα πρέπει να μας ωθήσει περισσότερο να στραφούμε προς αυτήν, ως γραμματολογικό είδος, προκειμένου να αντλήσουμε παραδείγματα από τον τρόπο με τον οποίο αυτή προσέγγισε την αστική ζωή και προσπάθησε να την αποδώσει. Άλλωστε όπως τονίζεται σχετικά «οι νέες ερμηνευτικές θεωρήσεις κλίνουν προς μια άρση της διάσπασης λογοτεχνίας και κοινωνικής επιστήμης που έλαβε χώρα κατά το 18ο και 19ο αιώνα, υιοθετώντας πειραματικούς τρόπους γραφής στην ποιοτική έρευνα, όπως η παρουσίαση του ερευνητικού αποτελέσματος με τη μορφή του ταξιδιωτικού ημερολογίου, του διηγήματος, του θεατρικού έργου κλπ. Σε ένα μεγάλο μέρος της ποιοτικής έρευνας, το λογοτεχνικό δοκίμιο έχει αντικαταστήσει το επιστημονικό άρθρο, και ο στοχασμός την εξήγηση[39].»

---

39. Γρηγόρης Λάζος, *Το πρόβλημα της ποιοτικής έρευνας στις κοινωνικές*

Η στροφή προς τη λογοτεχνία δε σημαίνει οπωσδήποτε εισαγωγή του λογοτεχνισμού στην επιστημονική έρευνα, που έτσι κι αλλιώς δεν νοείται να έχει θέση. Σημαίνει απλώς έναν αναστοχασμό επάνω στα όρια και στις δυνατότητες της επιστήμης, έτσι όπως αυτή εφαρμόζεται σήμερα, και μια αναζήτηση προσεγγίσεων που θα μας ξεκαθαρίσουν πλευρές που μέχρι σήμερα ήταν θολές. Ιδιαίτερα δε σε μια εποχή όπου τα σύνορα των διαφόρων επιστημών και κλάδων, με τη βοήθεια και του μεταμοντερνισμού, γίνονται όλο και περισσότερο αχνά.

Οπωσδήποτε για τη μελέτη της σύγχρονης πόλης απαιτείται μια προσέγγιση που να ανταποκρίνεται στη φυσιογνωμία της και στον πολιτισμό της. Δηλαδή, μια θεωρία και μέθοδο η οποία θα αναγνωρίζει την πολυπλοκότητα, ετερογένεια και πολυφωνία του σύγχρονου αστικού πολιτισμού, όπως αυτός αναλύθηκε πιο πάνω. Σε μια εποχή που όλο και περισσότερο αναζητούμε να βρούμε νέους τρόπους προσέγγισης και ανάλυσης, οι οποίοι θα λαμβάνουν υπόψη όλες τις παραμέτρους και θα φθάνουν στην ουσία του προβλήματος, θεωρούμε πως η παρατήρηση του τρόπου με τον οποίο η λογοτεχνία προσεγγίζει την πραγματικότητα δεν είναι κάτι που μας βγάζει έξω από το πεδίο της επιστήμης. Άλλωστε «στην εποχή των πολλαπλών και συνεχών μεταβολισμών, τα πολιτισμικά φαινόμενα υπάρχουν μόνο ως μορφές διαλεκτικών συνθέσεων αντιθετικών πόλων και εκφάνσεων και τα θεωρητικά μοντέλα ανάλυσης επιβάλλεται να έχουν την ίδια ή παρόμοια φύση: διαλεκτικές συνθέσεις μονομερών 'ιδεοτύπων', ευέλικτα εργαλεία πολλαπλών χρήσεων και εφαρμογών, που εξελίσσονται και βελτιώνονται συνεχώς στη δουλειά, προσλαμβάνουσες παραστάσεις που εγκαταλείπονται ή τροποποιούνται αμέσως, μόλις διαπιστωθεί πως δεν περιγράφουν με ακρίβεια και δεν ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις της ανάλυσης, χωρίς ιδεολογικές ή άλλες αγκυλώσεις και περιττούς συναισθηματισμού, χωρίς προσωπολατρικές 'αυθεντίες' και πνευματικές και μεθοδολογικές 'μόδες'[40].»

επιστήμες. Θεωρία και πράξη, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1998, σ. 40. Βλέπε για παράδειγμα, Ελευθέριος Π. Αλεξάκης, *Ορεινή Στερεά Ελλάδα. Εθνογραφικό ημερολόγιο (1894-1991)*, εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα 2010. Βασίλης Νιτσιάκος, *Στο σύνορο. «Μετανάστευση», σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο-ελληνική μεθόριο*, εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 2010.

40. Βάλτερ Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες – Μέθοδοι – Θεματικές*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2009, σ. 591.

Το είδος εκείνο της λογοτεχνίας το οποίο έχει ασχοληθεί κατεξοχήν με την πόλη και τον αστικό πολιτισμό είναι το μυθιστόρημα. Είναι αυτό που έχει κατορθώσει να εκφράσει στις γραμμές του, στη θεματολογία του και στον τρόπο γραφής, τον κατακερματισμό της σύγχρονης κοινωνίας, τη νέα συνείδηση που διαμορφώνεται σε αυτήν, την ανάδειξη της ατομικότητας ως υπέρτατης αξίας, καθώς και την ύπαρξη της πολυφωνίας, ως έκφραση της ετερογένειας που διακρίνει το σύγχρονο πολιτισμό[41]. Αυτό δεν πέρασε απαρατήρητο από τους θεωρητικούς της λογοτεχνίας και τους αναλυτές της. Μάλιστα ο Μπαχτίν στο έργο του *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, και με αφορμή την παρατήρηση του Otto Kaus ότι «ο κόσμος του Ντοστογιέφσκι αποτελεί την πιο ξεκάθαρη και αυθεντική έκφραση του καπιταλιστικού πνεύματος»[42], πιστεύει ότι υπάρχει άμεση σχέση ανάμεσα στην εμφάνιση του πολυφωνικού μυθιστορήματος και στον καπιταλισμό, ως οικονομικο-κοινωνικό σύστημα. Υποστηρίζει, σωστά, ότι οι εξελίξεις της σύγχρονης εποχής ήταν αυτές που κατέστησαν δυνατή την εμφάνιση του πολυφωνικού μυθιστορήματος[43] και ότι «είναι αυτό που εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο τις εξελικτικές τάσεις του νέου κόσμου που βρίσκεται ακόμα εν τω γίγνεσθαι. Γιατί είναι το μόνο είδος που γεννήθηκε από αυτόν τον κόσμο και έχει με αυτόν μιαν απόλυτη συνάφεια[44].» Γι' αυτό, όπως παρατηρεί, ο κόσμος στο μυθι-

41. Ο Π. Μουλλάς παραθέτει ένα απόσπασμα από την αλληλογραφία της *Εστίας* (= «Εικονογραφημένη Εστία», α΄ εξάμ. 1891, σ. 48) όπου η διαφορά του διηγήματος από το μυθιστόρημα φαίνεται πως δε στηρίζεται μόνο στην απλότητα ή πολυπλοκότητα αλλά και στα διαφορετικά ήθη που περιγράφουν. Το απόσπασμα αυτό που μπορεί να λειτουργήσει και ως μεταφορά της διαφοράς που υπάρχει ανάμεσα στην αγροτική λαογραφία και τη λαογραφία της πόλης καταλήγει: «Διά την περιγραφήν της αθηναϊκής ζωής χρειάζεται ισχυροτέρα αντίληψις και μακροτέρα μελέτη και τεχνικωτέρα εκτέλεσις. Ο γράφων αθηναϊκόν μυθιστόρημα ομοιάζει μουσικόν συνθέτοντα όχι δι' εν ή δύο ομοειδή όργανα αλλά δι' ολόκληρον ορχήστραν παντοειδών οργάνων». Παν. Μουλλάς (επιμ.), *Γ. Μ. Βιζυηνός. Νεοελληνικά διηγήματα*, εκδ. Εκδοτική «Ερμής» Ε.Π.Ε., Αθήνα 1980, σ. ϡς΄.

42. Αναφορά στο: Μιχαήλ Μπαχτίν, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, μτφρ. Αλεξάνδρα Ιωαννίδου, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000, σ. 32.

43. Μιχαήλ Μπαχτίν, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, ό.π., σ. 32-33 και 46.

44. Μιχαήλ Μπαχτίν, *Έπος και Μυθιστόρημα*, μτφρ. Γιάννης Κιουρτσάκης, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1995, σ. 26.

στόρημα του Ντοστογιέφσκι είναι βαθειά εξατομικευμένος[45]. Είναι πλέον η εποχή που περνάμε στην κατακερματισμένη, πολυφωνική και ανοιχτή κοινωνία, την οποία καλείται να εκφράσει η τέχνη, αλλά και να μελετήσει η λαογραφία.

Αυτή η αντιστοιχία των βασικών γνωρισμάτων του μυθιστορήματος, στο κοινωνικό και πολιτισμικό του υπόβαθρο καθώς και στην τεχνική, με τα γνωρίσματα του αστικού πολιτισμού είναι εξόχως ενδιαφέρουσα για τη σύγχρονη λαογραφία. Κι αυτό γιατί ο τρόπος με τον οποίο το πολυφωνικό μυθιστόρημα προσλαμβάνει και εκφράζει τον αστικό πολιτισμό, μπορεί να εμπνεύσει σε λύσεις βασικών θεωρητικών και μεθοδολογικών προβλημάτων που απασχολούν τη λαογραφία, και ιδιαίτερα τη λαογραφία του σύγχρονου κόσμου. Το γεγονός αυτό, βέβαια, μας οδηγεί αναγκαστικά στη θεωρία της Λογοτεχνίας και στο πολυφωνικό μυθιστόρημα, όπως τα ανέλυσε ο Μιχαήλ Μπαχτίν[46].

Στην ανάλυση του συγκεκριμένου λογοτεχνικού είδους ο Μπαχτίν δίνει έμφαση στο λόγο και στον «ομιλούντα άνθρωπο», στο «ζώντα λόγο», στη γλωσσική διάσταση της ανθρώπινης ζωής και του πολιτισμού. Για τον Μπαχτίν βάση του πολυφωνικού μυθιστορήματος είναι η γλώσσα, μια γλώσσα όμως καθόλου ενιαία. Η γλώσσα είναι ενιαία μόνο σε θεωρητικό επίπεδο. Στην πραγματικότητα υπάρχει ένα πλήθος «γλωσσικών κωδίκων», οι οποίοι αποτελούν τις διάφορες «κοινωνικές γλώσσες» και εκφράζουν τα διάφορα κοινωνικά και πολιτισμικά συστήματα πεποιθήσεων που βρίσκονται σε διαντίδραση, παράθεση και αντιπαράθεση, μέσα στην κοινωνία[47]. Η κατεύθυνση που θα πάρει η γλώσσα είναι και εδώ, όπως συμβαίνει με το κοινωνικά πολυτονισμένο σημείο του Βολόσινωφ[48], ζήτημα κοινωνικής πάλης. Με άλλα λόγια, μιλώντας ο Μπαχτίν για τη γλώσσα του μυθιστορήματος, μιλά αλληγο-

---

45. Μιχαήλ Μπαχτίν, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, ό.π., σ. 16.

46. Μιχαήλ Μπαχτίν, *Προβλήματα λογοτεχνίας και αισθητικής*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, εκδ. Πλέθρον, 1980, Αθήνα σ. 158-238.

47. M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination. Four Essays*, μτφρ. Caryl Emerson και Michael Holquist, University of Texas Press, Austin 1981, σ. 366-367.

48. Βαλεντίν Ν. Βολόσινοφ, *Μαρξισμός και φιλοσοφία της γλώσσας*, μτφρ. Βασίλης Αλεξίου, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1998, σ. 87-88. Πρόκειται πιθανώς για έργο του Μπαχτίν που δημοσιεύτηκε με το όνομα του Βολόσινοφ.

ρικά και ουσιαστικά για τον πολιτισμό της σύγχρονης κοινωνίας με τις διαφοροποιήσεις και διαστρωματώσεις που τη χαρακτηρίζουν.

Εκείνο που αμβλύνει αυτές τις διαφορές είναι ο διάλογος, ο οποίος δε νοείται απλώς ως μια γλωσσική επικοινωνία μεταξύ των ανθρώπων, ούτε περιορίζεται στο πλαίσιο της λογοτεχνίας, εν προκειμένω του μυθιστορήματος. Όπως ορθά σημειώνει ο Gardiner, ο διάλογος είναι για τον Μπαχτίν ένας τρόπος συγκρότησης και θέασης του κόσμου μέσα από μια συνεχόμενη αλληλόδραση, αλληλοσύνδεση, συσχέτιση και διαπερατότητα των συμβολικών και φυσικών «συνόρων»[49]. Ο κόσμος σύμφωνα με τη θεωρία της διαλογικότητας αποτελείται από οντότητες, οι οποίες δεν είναι προκαθορισμένες και αυτόνομες, αλλά είναι αποτέλεσμα μιας ανοιχτής διαλογικότητας, μιας διαδικασίας εν εξελίξει, στην οποία εξίσου ενδιαφέρον με το αποτέλεσμα έχουν και οι σχέσεις που αναπτύσσονται σε αυτή τη διαδικασία. Κι αυτό γιατί εκείνο που διαμορφώνει τις εξελίξεις είναι οι ίδιες οι σχέσεις.

Η βάση της διαλογικότητας είναι η πολυφωνία, δηλαδή, η συνύπαρξη μέσα στην ενότητα ενός γεγονότος, ενός πλήθους από φωνές, αυτόνομες και ασυγχώνευτες συνειδήσεις που η κάθε μια κουβαλάει το δικό της κόσμο[50], ενώ διαλογικότητα είναι η άρθρωση της σχέσης ανάμεσα σε αυτές τις φωνές[51]. Γι' αυτό, σύμφωνα με τη θεωρία της διαλογικότητας, η πηγή του νοήματος δε βρίσκεται στο άτομο. Το νόημα είναι διυποκειμενικό και βγαίνει μέσα από τη διαλογική σύνθεση μεταξύ των ατόμων.

Οι παραπάνω επισημάνσεις φέρνουν στο προσκήνιο ζητήματα και προβλήματα που είναι πολύ οικεία σε όσους μελετούν τον αστικό πολιτισμό και ζητούν επιμόνως απαντήσεις.

Προς μια «μυθιστορηματοποίηση» της λαογραφίας;

Σε ένα πολιτισμό, στην προκειμένη περίπτωση αστικό, όπου το ετερόκλητο, ετερογενές και εφήμερο οδηγεί στο πολυσήμαντο και στο αενάως μεταβαλλόμενο, θεωρούμε πως η συζήτηση με τη λογοτεχνία,

---

49. Michel E. Gardiner, *Critiques of everyday life*, Routledge, London - New York 2000, σ. 57.

50. Μιχαήλ Μπαχτίν, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, ό.π., σ. 11.

51. Lynne Pearce, *Reading Dialogics*, Edward Arnold, London 1994, σ. 50.

την «κατεξοχήν περιοχή του πολυσήμαντου, δηλαδή των πολλαπλών νοημάτων, όπου οι μοναδικές και τελεσίδικες αναγνώσεις δεν έχουν θέση»[52] έχει πολλά να προσφέρει.

Επιπλέον επειδή θεωρούμε πως η λαογραφία και η λογοτεχνία προσεγγίζουν, ως ένα βαθμό, από κοινή βάση τον πολιτισμό, προσλαμβάνοντας τη γλώσσα ως μια κοινωνικο-πολιτισμική κατηγορία, πιστεύουμε πως η σχέση τους μπορεί να βαθύνει και να διευρυνθεί περισσότερο. Λαμβάνοντας λοιπόν το μυθιστόρημα ως πηγή έμπνευσης για τον τρόπο προσέγγισης και περιγραφής του σύγχρονου πολιτισμού, μπορούμε να μιλήσουμε για μια «μυθιστορηματοποίηση» της λαογραφίας;

Πρέπει να διευκρινίσουμε πως μυθιστορηματοποίηση της λαογραφίας δε σημαίνει στροφή της επιστήμης προς τη λογοτεχνία. Η χρησιμοποίηση του όρου πηγάζει κυρίως από μεθοδολογικές και επιστημολογικές παραδοχές, οι οποίες συνοψίζονται στις εξής προτάσεις: Αναγνώριση από τη μεριά της λαογραφίας της ιδιαιτερότητας που έχει ο σύγχρονος αστικός πολιτισμός με την επικρατούσα σε αυτόν ατομικότητα, σε αντίθεση με τον παραδοσιακό πολιτισμό. Θεμελίωση της θεωρίας της στη δυναμική, διαλογική και διαλεκτική φύση που έχει η σύγχρονη αστική κοινωνική πραγματικότητα. Και τέλος, ανάγκη για μια ανάλογη προς τις παραπάνω προτάσεις προσαρμογή των μεθόδων έρευνας και του τρόπου της κειμενικής παρουσίασης των δεδομένων της.

Ο όρος μυθιστορηματοποίηση είναι εμπνευσμένος από την τάση του ανθρώπου να επικοινωνεί αφηγούμενος ιστορίες. Υποδηλώνει σε επιστημολογικό επίπεδο τον αναπόφευκτα υποκειμενικό παράγοντα που ενυπάρχει στην έρευνα, στην καταγραφή και στην ερμηνεία των δεδομένων. Ταυτόχρονα σημαίνει την αναγνώριση της αφήγησης ως κανονιστικού στοιχείου στην παρουσίαση, και ως εκ τούτου καθοριστικού στη σημασιοδότηση, των δεδομένων της έρευνας.

Μέσα από αυτό το πρίσμα γίνεται κατανοητό πως ο όρος μυθιστορηματοποίηση χρησιμοποιείται εδώ περισσότερο ως μια μεταφορά και λιγότερο με την έννοια του έντεχνου λόγου. Εκλαμβάνεται ως μια διαδικασία που μπορεί να οδηγήσει σε μια ξεχωριστή πρόσληψη και

---

52. Παν. Μουλλάς (επιμ.), *Γ. Μ. Βιζυηνός. Νεοελληνικά διηγήματα*, ό.π., σ. ιθ΄.

παρουσίαση της σύγχρονης κοινωνικής πραγματικότητας ανάλογη με αυτήν του πολυφωνικού μυθιστορήματος.

Παρακάτω θα επιμείνουμε ιδιαίτερα στην κειμενική-αφηγηματική παρουσίαση της έρευνας. Πρόκειται για ένα εγχείρημα το οποίο χρησιμοποιώντας ως αναλυτικά εργαλεία έννοιες, μεθόδους και προβληματισμούς από την αφηγηματολογία ακολουθεί μιαν ανάλογη προσέγγιση τόσο αυτών που μελετούμε, όσο και αυτών που γράφουμε για αυτά που μελετούμε.

Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, το υλικό της έρευνας που παρατίθεται σε μια μονογραφία, αν και φιλοδοξεί να αποτυπώσει την πραγματικότητα, εν τούτοις δεν την καθρεπτίζει. Κι αν τελικά την αντανακλά, αυτό συμβαίνει μέσα από ένα σπασμένο καθρέπτη[53]. Η αναπόφευκτη επιλογή των θραυσματικών εικόνων κατά τη διάρκεια της σύνθεσης μιας μελέτης και ο συνδυασμός των δεδομένων σε ολότητες σύμφωνα με τα κριτήρια του ερευνητή είναι τα στοιχεία στα οποία εδραιώνεται η ερμηνεία και η αναπαράσταση της πραγματικότητας βάζοντας τα δεδομένα σε μια αφηγηματική σειρά.

Γι' αυτό, τη μονογραφία που προκύπτει από την επιτόπια έρευνα μπορούμε να την εκλάβουμε ως ένα ιδιάζον αφήγημα με αφηγητή, πλοκή, «ήρωες» και ρητορικά σχήματα. Μάλιστα αν δεχτούμε την αυτοψία ως ουσιώδες γνώρισμά του, έχει πολλές ομοιότητες με τη μαρτυρία, η οποία, ειρήσθω εν παρόδω, ορίζεται και ως μια «απρόθετη λογοτεχνία[54]», αφού επιδίωξή της δεν είναι η λογοτεχνία αλλά η μαρτυρία με παράθεση εμπειρικού υλικού και ντοκουμέντων. Κι αυτό γιατί η μαρτυρία, αλλά εν προκειμένω και η επιστημονική μονογραφία, χρησιμοποιεί αφηγηματικές τεχνικές, πολλές από τις οποίες τις συναντούμε και στη λογοτεχνία, π.χ. ως προς τους αφηγηματικούς τρόπους (διάλογος, ελεύθερος πλάγιος λόγος), ως προς την αφηγηματική κατάσταση (αφήγηση παντογνώστη αφηγητή), ως προς το χρόνο της αφήγησης (αφηγηματικός και αφηγημένος χρόνος) κ.ά.

---

53. Το ζήτημα αυτό μας φέρνει πολύ κοντά στη λογοτεχνία. Για τη σχετική φιλολογία γύρω από το ζήτημα της υποκειμενικής ανάγνωσης ή της «διαστρέβλωσης» της πραγματικότητας από τους λογοτέχνες βλ. Ζωή Σαμαρά, *Ο κατοπτρισμός του άλλου κειμένου*, μτφρ. Χρυσή Καρατσινίδου, εκδ. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 35-37.

54. Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σ. 39.

Ο συγγραφέας μιας μονογραφίας, η οποία έχει προκύψει από επιτόπια έρευνα κλασσικού τύπου, κατέχει συνήθως μια πλεονεκτική θέση μέσα στο έργο καθώς έχει ευρύτερη οπτική, έναντι των πληροφορητών του, και εξουσία, αφού τα γεγονότα και οι απόψεις μπαίνουν σε μια ακολουθία όπως την ορίζει ο ίδιος ο συγγραφέας, προκειμένου να ενισχύσει την επιχειρηματολογία του. Είναι φανερό εδώ ότι η βούληση του συγγραφέα δεν αφήνει περιθώρια στους «ήρωες» του έργου να μιλήσουν οι ίδιοι και να δώσουν τη δική τους διαφορετική οπτική. Όμως αν αυτό ήταν αποδεκτό στη μελέτη των αγροτικών παραδοσιακών κοινοτήτων, όπου υπήρχε μια σχετική πολιτισμική ομοφωνία και μονολιθικότητα, η οποία και επέτρεπε τέτοιες υπερβάσεις, δεν μπορεί να ισχύει για τις σύγχρονες, σύνθετες και ετερογενείς κοινωνίες στις μεγαλουπόλεις.

Στις μελέτες των σύνθετων κοινωνιών ο γενικευτικός και σχηματικός λόγος του συγγραφέα έχει μεγάλες πιθανότητες να αφήσει απ' έξω πλήθος εξαιρέσεων και παραλλαγών του κανόνα με κίνδυνο να παρουσιάσει μια πλασματική εικόνα της πραγματικότητας. Οι σύνθετες κοινωνίες είναι πολυφωνικές, τα κοινωνικά τους φαινόμενα πολύπτυχα, το δε νόημά τους συχνά πολλαπλό. Αυτές οι επισημάνσεις πρέπει να λαμβάνονται υπόψη στην επιτόπια έρευνα και να αποτυπώνονται στο κείμενο. Όμως προκειμένου αυτό να γίνει πράξη απαιτείται μια άλλη μεθοδολογία στην έρευνα, γεγονός το οποίο θα σηματοδοτεί και μια αντίστοιχη μετατόπιση από το ισχύον Παράδειγμα που ακολουθείται μέχρι σήμερα.

Η συμβολή του Μπαχτίν σε αυτό το ζήτημα βρίσκεται στην αναγνώριση της φωνής των άλλων, ως ουσιαστικών στοιχείων στην απόδοση του νοήματος. Στην ανάλυση του έργου του Νοστογιέφσκι από τον ίδιο επισημαίνεται πως ο λόγος των ηρώων δε λειτουργεί ως φερέφωνο των ιδεών του συγγραφέα, αλλά βρίσκεται πλάι στο συγγραφικό λόγο. Οι ήρωες δεν είναι μόνον αντικείμενα του συγγραφικού λόγου αλλά υποκείμενα του δικού τους λόγου και «μέσα από όλη τη δομή του μυθιστορήματός του, ο συγγραφέας δε μιλάει για τον ήρωα αλλά με τον ήρωα»[55]. Αυτό βέβαια προϋποθέτει μια διαφορετική φιλοσοφική στάση.

---

55. Μιχαήλ Μπαχτίν, *Ζητήματα της ποιητικής του Ντοστογιέφσκι*, ό.π., σ. 102. Αυτή είναι και η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στο μονολογικό και πολυφωνικό

Μια τέτοια στάση ακυρώνει την αυθεντία του συγγραφέα. Το νόημα ξεφεύγει από τη μονοκρατορία του και γίνεται διϋποκειμενικό παράγωγο, αποτέλεσμα της διαρκούς πάλης ιδεών, πρακτικών και συμφερόντων, με τους περιορισμούς βέβαια που θέτει το αντικειμενικό γεγονός ότι τελικά «ο συγγραφέας είναι πάντα αυτός που παρουσιάζει και τις δικές τους ιδέες και εκείνες των άλλων προσώπων»[56].

Ένα εξέχον παράδειγμα μιας τέτοιας πολυπρισματικής προσέγγισης της κοινωνικής πραγματικότητας, αν και σαφώς πιο σχετικιστικό από το μοντέλο που μας έδωσε ο Μπαχτίν αλλά και πιο συμβατό με τη ρευστότητα που χαρακτηρίζει τη σημερινή εποχή, παρμένο αυτή τη φορά από την ελληνική πεζογραφία, είναι το έργο του Γ. Μ. Βιζυηνού. Ο Βιζυηνός πλάθει τις ιστορίες του με άξονα αναφοράς τη σχέση υποκειμενικότητας-αντικειμενικότητας και τις αντιμετωπίζει ως ένα μυστηριώδες αίνιγμα. Η αμφισημία κυριαρχεί. Η υποκειμενικότητα, ενισχυμένη και από το γεγονός ότι συχνά η αφήγηση δίνεται ως ανάμνηση, καταλήγει να αποτελεί μια άλλη πραγματικότητα. Στο έργο του, το οποίο, όπως έχει επισημανθεί από την κριτική, «ρέπει προς την μυθιστοριογραφίαν την αρχέτυπον και περιπετειώδη»[57] και αρέσκεται στη μεταφορά και τις αντιθέσεις —δεν είναι τυχαίες οι ομοιότητες που έχουν διαπιστωθεί στο έργο του με τον κόσμο του Ντοστογιέφσκι[58]— μπορούμε να παρατηρήσουμε μια απουσία της «ασφαλούς συνείδησης του πραγματικού», όπως έχει αποκληθεί από τους μελετητές του. Μια απουσία όμως η οποία δεν είναι τυχαία αλλά «προγραμματική». Γράφει ο Βαγγέλης Αθανασόπουλος, «αυτό που ο Βιζυηνός ήθελε να παρουσιάσει ως συνείδηση του αφηγητή και των χαρακτήρων για το πραγματικό, δεν ήταν παρά μια συνείδηση ενός φανταστικού που αυτοί

μυθιστόρημα. Φέρνοντας ως παράδειγμα τον Τολστόι, ο Μπαχτίν υποστηρίζει ότι το μονολογικό μυθιστόρημα «δεν απευθύνεται στον ήρωα, δεν τον ρωτάει, ούτε περιμένει την απάντησή του. Ο συγγραφέας δεν αντιδικεί με τον ήρωά του, ούτε συμφωνεί μαζί του. Δεν μιλάει με τον ίδιο αλλά για τον ίδιο.» Στο ίδιο, σ. 114.

56. Τσβετάν Τοντόροφ, *Κριτική της Κριτικής*, μτφρ. Γιάννης Κιουρτσάκης, εκδ. Πόλις, Αθήνα 1994, σ. 129.

57. Κωστή Παλαμά, *Άπαντα*, τόμ. 6΄, εκδ. Γκοβόστης, Αθήνα χ.χ., σ. 159.

58. Παν. Μουλλάς (επιμ.), *Γ. Μ. Βιζυηνός. Νεοελληνικά διηγήματα*, ό.π., σ. ριδ΄. Βάλτερ Πούχνερ, *Ο Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο...*, ό.π., σ. 78.

το εκλάμβαναν ως πραγματικό και που, κατά συνέπεια, στο επίπεδο της μυθοπλασίας αντιμετωπιζόταν, και γινόταν αντικείμενο επεξεργασίας, ως πραγματικό[59].» Αντίστοιχη και συνεπή με αυτή την οπτική είναι και η θέση του αφηγητή μέσα στο έργο του. Όπως σχολιάζει ο Παν. Μουλλάς «αυτόπτης μάρτυρας των ιστοριών του, αλλά ποτέ πρωταγωνιστής, δε διεκδικεί για τον εαυτό του παρά το δικαίωμα που δίνει και σε οποιοδήποτε πρόσωπό του: να 'βρίσκεται σε πλάνη αναφορικά με την πραγματικότητα', να συμπληρώνει σταδιακά τα πληροφοριακά κενά του ή να προχωρεί προς την αλήθεια με διαδοχικές προσεγγίσεις [...] Έτσι ο αφηγητής-πρόσωπο του Βιζυηνού (παρών μέσα στην αφήγηση) απέχει εξίσου από τον αφηγητή-παντογνώστη (απόντα από την αφήγηση) και από τον αφηγητή-πρωταγωνιστή (προνομιακό φορέα της αφήγησης)[60].»

Προκειμένου για επιστημονική έρευνα, η προτεινόμενη ισοστάθμιση του αφηγητή με τα πρόσωπα που μελετά δεν αποβλέπει στην εισαγωγή ενός λογοτεχνισμού στην επιστήμη, ούτε στην άρνηση της αντικειμενικής πραγματικότητας. Το αντίθετο. Από την άλλη όμως μεριά, εάν η επιστημονική μελέτη δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά έχει ως στόχο την όσο το δυνατόν πιο πιστή παρουσίαση της πραγματικότητας που μελετά, τότε ο ερευνητής νομιμοποιείται να χρησιμοποιήσει όποια μέθοδο ο ίδιος κρίνει περισσότερο πρόσφορη προκειμένου να την αποτυπώσει εναργέστερα. Και η πραγματικότητα που καλείται να βιώσει ο σύγχρονος άνθρωπος της πόλης σήμερα είναι ρευστή και αμφίσημη. Επιβάλλει μια αναστοχαστική προσέγγιση του αντικειμένου από τη μεριά του ερευνητή μακριά από ακράδαντες πεποιθήσεις και αυθεντίες. Σε αυτή την περίπτωση τα πολιτισμικά φαινόμενα είναι ένα πρόβλημα ή ένα αίνιγμα που προξενεί το ενδιαφέρον, σαν τους αινιγματικούς τίτλους των έργων του Βιζυηνού, το οποίο ο ερευνητής καλείται να το λύσει. Το νόημα που θα δώσει στα δεδομένα και οι συσχετισμοί τους,

---

59. Βαγγέλης Αθανασόπουλος, *Οι μύθοι της ζωής και του έργου του Γ. Βιζυηνού*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1992, σ. 160.

60. Παν. Μουλλάς (επιμ.), *Γ. Μ. Βιζυηνός. Νεοελληνικά διηγήματα*, ό.π., σ. δ΄. Για το ζήτημα της «πλάνης αναφορικά με την πραγματικότητα» βλ. Απόστολος Σαχίνης, «Το διήγημα του Γ. Βιζυηνού», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 10 (1968), σ. 311-361, και, του ιδίου, *Παλαιότεροι πεζογράφοι*, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Εστίας» Ι. Δ. Κολλάρου και Σιας Α. Ε., Αθήνα ³1989, σ. 156.

ανάλογα τη γνώση και την ευαισθησία που διαθέτει, θα προσδιορίσουν τη λύση του αινίγματος.

Επίλογος

Στην ιστορία του πολιτισμού η σχέση ατόμου και κοινωνίας ήταν πάντοτε μια σχέση αμφίδρομη. Σήμερα βιώνουμε σε αυτή τη σχέση μια μετατόπιση του κέντρου βάρους από την κοινωνία προς το άτομο και τις ατομικές επιλογές. Παρατηρούμε μια αυξανόμενη αποδέσμευση του ατόμου από τις αξίες της κοινότητας, τουλάχιστον όπως τη γνωρίζαμε μέχρι σήμερα, καθώς τώρα η πορεία του καθενός είναι ζήτημα προσωπικής επιλογής. Σίγουρα υπάρχουν πολλοί που μελαγχολούν από αυτή την εξέλιξη. Ωστόσο, χωρίς να αρνιόμαστε την ανάγκη για ένα ενεργό ρόλο του λαογράφου στις κοινωνικές εξελίξεις, το αντικείμενο της λαογραφίας είναι ο λαός και ο πολιτισμός του, όποια μορφή κι αν έχει αυτός, πέρα από προσωπικές προτιμήσεις, και αυτόν καλούμαστε να μελετήσουμε.

Η στροφή του ενδιαφέροντος της λαογραφίας από τον αγροτικό στον αστικό χώρο έχει αρχίσει πλέον να γίνεται αισθητή. Ωστόσο προκειμένου αυτή να ολοκληρωθεί με επιτυχία πρέπει να συντελεστεί και μια αντίστοιχη σε θεωρητικό και μεθοδολογικό επίπεδο μετάβαση που θα ανταποκρίνεται στη φύση του αστικού πολιτισμού και στην ποιότητα των κοινωνικών σχέσεων σε αυτόν.

Προς αυτή την κατεύθυνση έχει πολλά η λαογραφία να ωφεληθεί από την αφηγηματολογία. Ο σύγχρονος αστικός πολιτισμός αποτελεί το υλικό ενός αφηγήματος, το οποίο καλούμαστε να γράψουμε για αυτόν. Να το γράψουμε τόσο με την προοπτική της μετάδοσης γνώσης, όσο και της ερμηνείας των γεγονότων, μέσα από μια πλοκή που δημιουργεί σχέσεις. Η αφηγηματική τεχνική που θα χρησιμοποιήσουμε για να το γράψουμε εξαρτάται από τη φύση του υλικού που έχουμε, ενώ η ποιότητά του θα εξαρτηθεί από τη σημασία που θα δώσουμε στη φύση του ίδιου του αστικού πολιτισμού που καλούμαστε να μελετήσουμε.

ΜΑΡΙΝΑ ΒΡΕΛΛΗ-ΖΑΧΟΥ

Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΣΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ (1964-2009)

Το θέμα της ανακοίνωσης

Η μεταπολεμική ιστορική πραγματικότητα, με τις νέες οικονομικές και κοινωνικές αλλαγές και ανακατατάξεις, πλαισίωσε κι έθρεψε, στο β΄ μισό του 20ού αιώνα, την ανάπτυξη και της επιστήμης που μελετά το λαϊκό πολιτισμό, της επιστήμης της Λαογραφίας[1], η οποία καλλιερ-

1. Για το περιεχόμενο, τους σκοπούς της επιστήμης της Λαογραφίας, την ιστορία, την ονοματοθεσία της, τους προσανατολισμούς και τις ζυμώσεις της στη διάρκεια του 20ού αιώνα, προπολεμικά και μεταπολεμικά, βλ. κυρίως: Νικόλαος Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1 (1909), σ. 3-18, και ο ίδιος, «Η λέξις λαογραφία», *Λαογραφία*, 1 (1909), σ. 426-427, Στίλπων Κυριακίδης, «Τι είναι η Λαογραφία και εις τί δύναται να ωφελήση η σπουδή της», *Λαογραφία*, 12 (1938-1948), σ. 130-157, Δημήτριος Σ. Λουκάτος, «Η λαογραφική έρευνα τα πρώτα πενήντα χρόνια του αιώνα μας», *Νέα Εστία*, 48 (1950), σ. 287-297, και ο ίδιος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1977, Γεώργιος Α. Μέγας, «Η σπουδή της Λαογραφίας. Σκοπός και έργον αυτής», *Λαογραφία*, 25 (1967), σ. 3-38, και ο ίδιος, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1978, Θ. Παπαδόπουλλος, «Το πεδίον και το περιεχόμενον της Λαογραφίας διά του ορισμού αυτής», *Επετ. Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών Κύπρου*, 3 (1969-1970), σ. 1-62, Μ. Γ. Μερακλής, «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο», *Λαογραφία*, 27 (1971), και ο ίδιος, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση - Ήθη και έθιμα - Λαϊκή Τέχνη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2004 (και συμπληρωμένη έκδοση, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011), Δημ. Β. Οικονομίδης, «Έννοια και σκοπός της Λαογραφίας», *Επετ. Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας*, 24 (1977), σ. 11-39, ο ίδιος, «Συμβολή εις την ιστορίαν της ελληνικής Λαογραφίας», *Λαογραφία*, 35 (1987-1989), σ. 11-86, Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, εκδ. Σχολής Μωραΐτη, Αθήνα 1978, Margaret Alexiou, «Τι είναι —και πού βαδίζει—

γήθηκε από πανεπιστημιακούς —κι εξωπανεπιστημιακούς— λαογράφους ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα, με ιδρυτή της τον Νικόλαο Γ. Πολίτη[2].

Το θέμα της παρούσας ανακοίνωσης εστιάζει στη διδασκαλία της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, όπου θεραπεύεται (και διδάσκεται συνεχώς), από το 1964, έτος ίδρυσης της Φιλοσοφικής Σχολής[3], συνδεδεμένη, καταρχάς, με την Έδρα της Λαογραφίας (στο Τμήμα Μεσαιωνικών και Νεώτερων Ελληνικών Σπουδών, 1964-1982), και, εν

η (ελληνική) Λαογραφία», *Πρακτικά του Δ΄ Συμποσίου Ποίησης*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1985, σ. 42-60, Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988, και ο ίδιος, «Συμπληρωματικά για τη λέξη 'Λαογραφία'», *Δωδώνη*, 19:1 (1990), σ. 247-252, Μ. Γ. Βαρβούνης, *Σύγχρονοι προσανατολισμοί της ελληνικής Λαογραφίας*, εκδ. Πορεία, Αθήνα 1993, και ο ίδιος, *Θεωρητικά της Ελληνικής Λαογραφίας*, Αθήνα 1997, Στ. Ήμελλος, *Ιστορικά και μεθοδολογικά της ελληνικής λαογραφίας*. Τεύχ. Α΄ Από την προδρομική φάση μέχρι την επιστημονική αυτοτέλεια, Αθήνα 1995, Βασ. Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2008, Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2009, Βάλτερ Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες - Μέθοδοι - Θεματικές*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2009.

2. Για τον Ν. Γ. Πολίτη και το έργο του, βλ. Στίλπων Κυριακίδης, «Ν. Γ. Πολίτης», *Λαογραφία*, 7 (1923), και ο ίδιος, «Ο ιδρυτής της Ελληνικής Λαογραφίας», *Νέα Εστία*, 55 (1954), σ. 495-504, Γεώργιος Α. Μέγας, «Αι λαογραφικαί σπουδαί και ο Νικόλαος Πολίτης», *Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*, 46 (1971), σ. 19-34, Χρύσανθος Κυπριανού, «Νικόλαος Γ. Πολίτης (1852-1921)», *Λαογραφική Κύπρος*, 14 (1984), σ. 153-157, Μιχάλης Γ. Μερακλής, «Νικόλαος Πολίτης. Ο πατέρας της ελληνικής λαογραφίας», *Τριφυλιακή Εστία*, 60 (1984), σ. 687-694, Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Μνήμη Ν. Γ. Πολίτη, θεμελιωτή της Ελληνικής Λαογραφίας», *Λαογραφία*, 39 (2003), σ. 23-29, Γ. Ι. Θανόπουλος, «Νικόλαος Γ. Πολίτης. Σύντομη αναφορά στο έργο του», *Επιστ. Επετηρίδα Φιλ/κής Σχολής Αθηνών*, 41 (2010), σ. 197-203, Γ. Χ. Κούζας, *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία. Η ιστορική διαδρομή της (1908-2008)*, εκδ. Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Αθήνα 2009, σσ. 19-34 και 132-134, Δ. Κατσαρής, *Η κοινωνική και πολιτική δράση του Νικολάου Γ. Πολίτη κατά τη δεκαετία 1873-1883*, Παρατηρητής της Θράκης, Κομοτηνή 2007.

3. Η Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων ιδρύθηκε το 1964 ως Παράρτημα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Β.Δ. 735/1964, ΦΕΚ Α΄ 240). Από το 1970, το Π. Ι. αποτέλεσε αυτοτελές Ανώτατο Εκπαιδευτικό Ίδρυμα με δύο Σχολές: τη Φιλοσοφική και τη Φυσικομαθηματική (Ν.Δ. 746/1970, ΦΕΚ Α΄ 267).

συνεχεία, με τον Τομέα Λαογραφίας (στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, 1982-σήμερα)[4], με το διδακτικό έργο όσων την άσκησαν —και την ασκούν ακόμη—, (και με την ερευνητική/συγγραφική παραγωγή τους), να βεβαιώνουν τα μεταπολεμικά βήματα της επιστήμης, το ζύμωμα των θεωρητικών προβληματισμών της, τις εσωτερικές αναζητήσεις της, την ανάπτυξη και, εν τέλει, την κατάκτηση της σημερινής ιδιοπροσωπίας της[5].

Γίνεται ακόμη αναφορά στις προοπτικές του Τομέα Λαογραφίας και τις προσδοκίες του στην αυγή του 21ου αιώνα.

1964-1969

Η περίοδος 1964-1969 υπήρξε η περίοδος του καθηγητή † Δημητρίου Σ. Λουκάτου, με το διεθνώς αναγνωρισμένο ερευνητικό και συγγραφικό λαογραφικό έργο, πανεπιστημιακού δασκάλου «*δεμένου ψυχικά και πνευματικά με τη διδασκαλία της Επιστήμης του*», «*μειλίχιου και προσιτού καθηγητή*», «*που ήθελε να διδάσκει και να μαθαίνει τους μαθητές του αλλά και να μαθαίνει και ο ίδιος από αυτούς και τις ερευνητικές πρωτοβουλίες που τους ανέθετε*»[6].

---

4. Από το 1982 κ.ε. η Φιλοσοφική Σχολή του Π.Ι. λειτουργεί σύμφωνα με το Ν. 1268/82 χωρισμένη σε τρία Τμήματα: Φιλολογίας, Ιστορίας και Αρχαιολογίας, και Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας. Ο Τομέας Λαογραφίας ανήκει στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας (όπως και οι τομείς Αρχαίας και Μεσαιωνικής Ιστορίας, Ιστορίας Νεωτέρων Χρόνων, Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης).

5. Για τη λαογραφική «σχολή των Ιωαννίνων», όπως πλέον αποκαλείται στον επιστημονικό λαογραφικό κόσμο, βλ. Μανόλης Γ. Βαρβούνης, «Η εξέλιξη της ελληνικής λαογραφίας και η 'Σχολή των Ιωαννίνων'», *Εξώπολις*, 8-9 (1997-1998), σ. 173-180, στο βιβλίο του ίδιου, *Μικρά Λαογραφικά*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2000, σ. 54-65, και ακόμη στον Πούχνερ, ό.π., σ. 92.

6. Βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Δημήτριος Σ. Λουκάτος: Βιοεργογραφικά», στο συλλογικό τόμο *Σύνδειπνον: Τιμητικό Αφιέρωμα στον Καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο από παλιούς μαθητές του στη Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων*, Ιωάννινα 1988, σ. 9-55, και ο ίδιος, «Συμπλήρωμα Βιοεργογραφίας (1934-1995) του Καθηγητή Δημ. Σ. Λουκάτου», *Λαογραφία*, 37 (1995), σ. 385-401, όπου και οι παραπάνω χαρακτηρισμοί για τον καθηγητή Λουκάτο από τον μαθητή του. Βλ. ακόμη επιστημονικές προσεγγίσεις του έργου του Δημ. Σ. Λουκάτου από Έλληνες ακαδημαϊκούς λαογράφους στα *Πρακτικά της Επιστημονικής Ημερίδας Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Έρευνας της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, Αθήνα 2008.

Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος υπήρξε ο κατεξοχήν ανανεωτής της Ελληνικής Λαογραφίας, καθώς, παράλληλα με τον παραδοσιακό αγροτικό πολιτισμό (του οποίου ήταν άριστος γνώστης), πραγματοποίησε την είσοδο και στον αστικό χώρο, με χαρακτηριστικό το γνωστό βιβλίο του *Σύγχρονα Λαογραφικά* (*Folkrorica Contemporanea*, Α΄ έκδοση, 1963), του οποίου μάλιστα η Εισαγωγή αποτελεί ένα νέο —θα έλεγα— «μανιφέστο» της Λαογραφίας[7]. (Έκτοτε η λαογραφική μελέτη του αστικού χώρου, των αστικών κέντρων, του αστικού κόσμου αποτελεί σταθερά έναν από τους ερευνητικούς χώρους της Λαογραφίας, άλλωστε, εν πολλοίς, αφορά και τον αγροτικό κόσμο)[8].

---

7. «*Είναι σημαντικά διαφορετικός ο νέος «λαός» των μεγαλοπόλεων ή και των αστικοποιημένων επαρχιών και χωριών από τον αγροτικό και προβιομηχανικό λαό, που είχε ως τώρα θέμα της η λαογραφία*», έγραφε ο Λουκάτος. «*Με τις αστικές γνώσεις, την οικονομική του βελτίωση, την κοινή συμμετοχή στον πολιτισμό και την εύκολη επικοινωνία με τους δικούς του και τους ξένους, ο λαός αυτός δεν είναι πια υπόστρωμα συμπιεσμένο κατακόρυφα από των άλλων τάξεων τις προνομιακές θέσεις. Είναι περισσότερο μια απλωτή επιφάνεια, στο κέντρο της πελώριας εθνικής λεκάνης, που τροφοδοτεί και τροφοδοτείται από τα ψηλότερα κοινωνικά τοιχώματα και συνθέτει τη νέα ζωή. Από λαογραφική άποψη, τα παλιά παραδοσιακά στοιχεία δεν λείπουν και από τη νέα σύνθεση. Μόνο που 'ανεβαίνουν' κι αυτά, μαζί με τους φορείς των, και γίνονται έθιμα 'αστικά', μηχανοποιημένα από το εμπόριο και τον ρυθμό της ζωής ή ωραιοποιημένα από τους 'φολκλορικούς' ερασιτέχνες... Η Σύγχρονη Λαογραφία πρέπει να παρακολουθή και της νέας αυτής ζωής τα δημιουργήματα, που, όσο κι αν είναι 'εξελιγμένα' ή ετερόκλητα και βιομηχανικά, δεν παύουν να έχουν τον πρωταρχικό λαϊκό χαρακτήρα τους, ελληνικό μάλιστα και εθνικό, επειδή θα ήταν δύσκολη η ομαδική αποδοχή και διατήρησή τους, χωρίς την ομοιότητα ή την προσαρμογή τους σε παλιότερους εθνικούς εθισμούς*». (Δημ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά*, Β΄ Έκδοσις, εκδ. Φιλιππότη, Λαογραφία-Παράδοση 30, Αθήνα 2003, σ. 14).

Υπενθυμίζω ωστόσο εδώ την προδρομική αναφορά του Ν. Γ. Πολίτη στα «βιομηχανικά επιτηδεύματα», τα «σχολικά έθιμα», τον «στρατιωτικόν βίον» και την «κοινωνικήν εθιμοτυπίαν», ως κύριων μάλιστα θεμάτων της επιστήμης της Λαογραφίας, επιβεβαιώνοντας το ενδιαφέρον της για τον αστικό χώρο και τις σύγχρονες εκδηλώσεις του λαού (Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *ό.π.*, σ. 7).

8. Βλ. Μ. Γ. Μερακλής, «Αστική Λαογραφία», *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας*, 3 (1979), σ. 11-13, και ο ίδιος, *Ο σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, Αθήνα 1973 (και 2η έκδοση 1983), Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία», *Λαογραφία*, 41 (2009), σ. 17-32, και ο ίδιος, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, Ευάγγελος Αυδίκος, «Προς μια λαογραφία του αστικού χώ-

Στον Λουκάτο οφείλονται οι πρώτες ενέργειες για τη σύσταση του Λαογραφικού Μουσείου του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, καθώς και του Λαογραφικού Αρχείου, με βιβλιοδετημένο σε τόμους, πολυσέλιδο, ανέκδοτο, πρωτογενές λαογραφικό υλικό της ερευνητικής εργασίας των φοιτητών του[9] (το οποίο έκτοτε, ώς ένα βαθμό, εμπλουτίζεται)[10].

1969-1975

Η περίοδος 1969-1975, συνδέθηκε με την επιστημονική παρουσία του βυζαντινολόγου καθηγητή † Ν. Μ. Παναγιωτάκη (1935-1997), ο οποίος, με την εξέχουσα συγκροτημένη προσωπικότητά του[11], διαδρα-

---

ρου», *Διαβάζω*, τεύχ. 245 (1990), σ. 67-70, και ο ίδιος, «Αστική Λαογραφία: ουτοπία ή πραγματικότητα;», *Εθνολογία*, 3 (1994), σ. 163-188, Βάλτερ Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες - Μέθοδοι - Θεματικές*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2009, σ. 19-41 (Σύγχρονη Λαογραφία. Η ελληνική περίπτωση).

9. Ο Λουκάτος παρότρυνε τους φοιτητές του «*να καταγράφουν εκφράσεις του λαϊκού πολιτισμού των ιδιαίτερων πατρίδων τους, βασιζόμενοι στην άμεση λαϊκή επαφή, ουσιαστικά σε δικά τους, και των συγχωριανών τους, βιώματα, ακούσματα, πράξεις και καταστάσεις, μέσα στο οικογενειακό, συγγενικό, φιλικό περιβάλλον, στον τοπικά ορισμένο και περιορισμένο χώρο της κοινότητας όπου είχαν οι ίδιοι ανατραφεί, καλλιεργώντας έτσι τα λαογραφικά τους ενδιαφέροντα και ασκώντας τους στην επιτόπια έρευνα*» (βλ. Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, «Μαρτυρίες υλικού βίου και πολιτισμού στα χειρόγραφα των μαθητών του Δημητρίου Σ. Λουκάτου (Λαογραφικό Αρχείο Πανεπιστημίου Ιωαννίνων)», στο συλλογικό τόμο *Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας, Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2008, σ. 65). Εξάλλου, με τον ίδιο τρόπο συνεργάστηκε ο Λουκάτος και με τους σπουδαστές της Ζωσιμαίας Παιδαγωγικής Ακαδημίας Ιωαννίνων, στους οποίους, ύστερα από πρόσκληση, δίδαξε τη Λαογραφία, κατά το έτος 1966-1967 (βλ. Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, *Χειρόγραφα Λαογραφίας από Σπουδαστές της Ζωσιμαίας Παιδαγωγικής Ακαδημίας Ιωαννίνων (1966-1967). Αρχείο Καθηγ. Δημητρίου Σ. Λουκάτου*, Ιωάννινα 1999).

10. Βλ. παρακάτω σημ. 31 και 35.

11. Για τον καθηγητή † Ν. Μ. Παναγιωτάκη, το κύρος του, την επιστημοσύνη του, το έργο του και τη γενικότερη συμβολή του στα ελληνικά επιστημονικά δρώμενα του β΄ μισού του 20ού αιώνα, βλ. στο συλλογικό τόμο *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη* (εκδοτική επιτροπή: Στέφανος Κακλαμάνης, Αθανάσιος Μαρκόπουλος, Γιάννης Μαυρομάτης), Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, Ηράκλειο 2000, όπου σύντομο Βιογραφικό του στον Πρόλογο από τα μέλη της εκδοτικής επιτροπής (σ. ιγ΄-ιε΄), Κατά-

μάτισε ένα μεταβατικό ρόλο στην Έδρα της Λαογραφίας. Την ανέλαβε «με ανάθεση», —προκειμένου να καλύψει το διδακτικό κενό, που άφησε η αποχώρηση του Λουκάτου στα χρόνια της Δικτατορίας—, πάσχισε δυναμικά, —και επέμεινε—, να παραμείνει η Λαογραφία στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Όχι μόνο κάλυψε επάξια το διδακτικό κενό (με αντίκρυσμα τον εμπλουτισμό του Λ.Α.Π.Ι. με χειρόγραφες συλλογές πρωτογενούς λαογραφικού υλικού των δικών του φοιτητών)[12], αλλά και αναζήτησε αμέσως τρόπους και πρόσωπα για την απρόσκοπτη συνέχεια της Λαογραφίας στο νέο Παν/μιο (μάλλον στη νέα Σχολή, καθώς ήταν ακόμη προσαρτημένη στο Παν/μιο της Θεσ/νίκης)[13]. Και μάλιστα, έδειξε ο ίδιος ενδιαφέρον για τον ερχομό του Μιχάλη Μερακλή στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Πράγματι, ο Μ. Γ. Μερακλής εξελέγη τακτικός καθηγητής, το 1975 (την τρίτη φορά, μετά από δύο άγονες υποψηφιότητες στα χρόνια της δικτατορίας), και αφού πρώτα —και με τις ενέργειες του Παναγιωτάκη— εργάστηκε ως προσκεκλημένος ειδικός επιστήμονας.

1975-1990

Η δεκαπενταετία 1975-1990, σφραγίστηκε με την επιστημονική παρουσία του καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή, δασκάλου των περισσοτέρων σήμερα Ελλήνων ακαδημαϊκών —και όχι μόνο— λαογράφων, καταξιωμένου και τιμημένου, στη χώρα μας και διεθνώς, επιστήμονα[14].

λογος των 125 Δημοσιευμάτων του (σ. ιθ΄-λ΄), καθώς και αναφορά στην προσωπικότητά του από τον Γιώργο Γραμματικάκη, «Νίκος Παναγιωτάκης, ο Κρης του χθες και του σήμερα» (σ. λα΄-λη΄).

12. Το πρωτογενές αδημοσίευτο χειρόγραφο λαογραφικό υλικό που συνέλεξαν οι φοιτητές του Νικ. Μ. Παναγιωτάκη φυλάσσεται στο Λαογραφικό Αρχείο του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, βιβλιοδετημένο στη *Σειρά Εβδόμη, 1970-1974*, Τμήμα Μ.Ν.Ε.Σ. (7 τόμοι) και στη *Νέα Σειρά, 1968-1973, Α-Ω* (1 τόμος).

13. Βλ. και σημ. 3.

14. Για τη βιογραφία, τις σπουδές, την πολυσχιδή επιστημονική δραστηριότητα, το συγγραφικό-ερευνητικό έργο (βιβλία, άρθρα, βιβλιοκρισίες) και τις βραβεύσεις του Μ. Γ.Μερακλή (ενδεικτικά: *Βραβείο Φέξη*, της Ομάδας των 12, για το ενδιαφέρον του στη μελέτη της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας (1965), *Βραβείο Κώστα και Ελένης Ουράνη* από την Ακαδημία Αθηνών, για το βιβλίο του *Έντεχνος λαϊκός λόγος* (1995), *Βραβείο Herder*, από το Πανεπιστήμιο της Βιέννης και το Ίδρυμα Alfred Toepfer του Αμβούργου (1995), βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Ο καθηγητής της Λαογραφίας Μ. Γ. Μερακλής και το επιστημονικό έργο του», στο συλλογικό

Πρώτιστο και βασικό μέλημα του Μ. Γ. Μερακλή ήταν να μη θεωρείται η Λαογραφία, όπως συνέβαινε συνήθως ώς τότε, μια μη-ιστορική, μια α-ιστορική επιστήμη[15]. Έτσι, μόλις του δόθηκε η ευκαιρία, —μετά την κατάτμηση της ενιαίας Φιλοσοφικής Σχολής, σε τρία ανεξάρτητα Τμήματα, σύμφωνα με τη νέα νομοθεσία[16]—, την ενέταξε στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας. Για τους ίδιους λόγους, ζήτησε την καθιέρωση του προσδιορισμού «Κοινωνική» για τη Λαογραφία[17], δηλαδή τη σύνθετη ονομασία της Λαογραφίας (η οποία θα μπορούσε, κατ' αναλογία, να μεταβάλει τον επιθετικό προσδιορισμό και ανάλογα με την εξειδίκευση των ερευνητών, π.χ. «Ιστορική Λαογραφία», «Οικονομική Λαογραφία» κ.λπ. (πιστεύοντας και επιμένοντας να παραμένει πάντα ως βασική η ονομασία «Λαογραφία»)[18].

Σε θεωρητικό και μεθοδολογικό επίπεδο, ο Μερακλής «άνοιξε» την επιστήμη της Λαογραφίας, προσπάθησε να διευρύνει το θεωρητικό κι ερευνητικό χώρο, εξέφρασε τη θεωρία και τη μεθοδολογία της Λαογραφίας ακουμπώντας και πάνω στη σύγκλιση άλλων συγγενών επιστημών, κι άφησε αυτή τη σύγκλιση ως παρακαταθήκη[19].

τόμο *Θητεία, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, επιστ. επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σ. 15-70. Βλ. ακόμη Χρυσούλα Ι. Μακρή, «Η προσωπικότητα και το έργο του καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή», *Επιστ. Επετηρίδα Φιλ/κής Σχολής ΕΚΠΑ*, 41 (2010), σ. 204-206 (και σε ανάτυπο).

15. Βλ. και Μ. Γ. Μερακλής, «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», στο βιβλίο του ίδιου, *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Χ. Μπούρας, Αθήνα 1989, σ. 15-25.

16. Βλ. και σημ. 4.

17. Προκηρύχτηκαν μάλιστα στο εξής και πληρώθηκαν τρεις θέσεις μελών ΔΕΠ του Τομέα Λαογραφίας στο γνωστικό αντικείμενο «Κοινωνική Λαογραφία» (τις θέσεις κατέλαβαν οι μετέπειτα καθηγητές Βασίλειος Νιτσιάκος, Κωνσταντίνα Μπάδα και Βασιλική Ρόκου).

Βλ. και Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Ο καθηγητής Μ. Γ. Μερακλής και η Κοινωνική Λαογραφία», στο βιβλίο του ίδιου, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006 (και δ΄ έκδοση, Αθήνα 2008), σ. 37-56, Μανόλης Γ. Βαρδούνης, «Η εξέλιξη της ελληνικής Λαογραφίας και η 'Σχολή των Ιωαννίνων'», *ό.π.*, σημ. 5, Βάλτερ Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες - Μέθοδοι - Θεματικές*, ό.π., σ. 92, όπου επίσης αναφορά στη σχολή της Κοινωνικής Λαογραφίας («σχολή των Ιωαννίνων»).

18. Από τη δική μου εμπειρία, θυμάμαι ότι συχνά, όταν μιλούσαμε για το δικό μου κλάδο, επέμενε στον όρο «Ενδυματολογική Λαογραφία».

19. Από όσο γνωρίζω, και μπορώ να διαβεβαιώσω, εξακολουθεί να παραμέ-

Το διδακτικό έργο του (όπως και το ερευνητικό/συγγραφικό) κινήθηκε στα τρία μεγάλα πεδία της Λαογραφίας, όπως ο ίδιος τα πραγματεύεται στο ευσύνοπτο βιβλίο του *Ελληνική Λαογραφία: Κοινωνική συγκρότηση - Ήθη και Έθιμα - Λαϊκή Τέχνη*[20], που αποτέλεσε «*μια άλλη πρόταση εισαγωγής στην ελληνική λαογραφική επιστήμη*»[21], με προσέγγιση ιστορική-κοινωνική και με συνεξέταση της Λαογραφίας του παρελθόντος με τη ζώσα Λαογραφία του παρόντος[22].

Μεταξύ των αντικειμένων που δίδαξε συγκαταλέγονται τα θέματα: «Λαογραφία», «Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση», «Ζητήματα Κοινωνικής και Φιλοσοφικής Λαογραφίας», «Λαϊκή Τέχνη» (το αντικείμενο αυτό μάλιστα διδάχτηκε για πρώτη φορά σε ελληνικό πανεπιστήμιο (1977), ο Μερακλής ισχυροποίησε για πρώτη φορά τη θέση των «βάναυσων», των ελασσόνων» τεχνών στον ακαδημαϊκό χώρο)[23], κ.ά.

νει επιθυμία του η συνεργασία με τις συγγενείς, με τις όμορες επιστήμες. Βλ. και Μ. Γ. Μερακλής, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, Αθήνα 2004.

20. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση. Ήθη και έθιμα. Λαϊκή Τέχνη*. Εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2004, και εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011.

21. Αλεξιάδης, *ό.π.*, σ. 23.

22. Πρβλ και Αλεξιάδης, *ό.π.*, σ. 19, όπου : «Στα μαθήματα και στις έρευνές του εισάγει την ιστορική και κοινωνιολογική παράμετρο στην εξέταση των λαογραφικών φαινομένων και προωθεί τους προσανατολισμούς της επιστήμης με τη συνδυαστική μελέτη των ιστορικών, κοινωνικών και σύγχρονων δεδομένων. Έτσι, όταν, με πρότασή του ιδρύθηκε ο Τομέας Λαογραφίας στα Ιωάννινα, εισηγήθηκε τη διδασκαλία και έρευνα της επιστήμης στις δύο βασικές εκδοχές της: Ως Λαογραφία της συνέχειας και ως Λαογραφία του παρόντος. Η Λαογραφία της συνέχειας, κατά τον Μερακλή, επιβαλλόμενη και από το μεγάλο διαχρονικό βάθος της Ελληνικής Ιστορίας και του Ελληνικού πολιτισμού, προβαίνει σε συγκρίσεις και συσχετίσεις νεότερων πολιτισμικών συμπεριφορών και μορφών ζωής με αρχαία πρότυπα, για να διαπιστώσει την ένταση των επιβιώσεων, των μεταβολών ή των προσαρμογών που έχουν γίνει, των απωλειών κ.λπ.

Η Λαογραφία του παρόντος είναι ένα είδος Κοινωνικής Λαογραφίας, όπως υποστηρίζει, που εξετάζει τον σύγχρονο —ή και τον περισσότερο διευρυμένο, χρονικά νεότερο— λαϊκό πολιτισμό σε μια κοινωνικοϊστορική πλέον αυτοτέλεια».

23. Βλ. και Μ. Γ. Μερακλής, «Η μελέτη του υλικού πολιτισμού. Μια όχι άσκοπη αναδρομή», *Λαογραφία*, 35 (1987-1989), σ. 93-103. *Ελληνική Λαογραφία*, Γ΄, *Λαϊκή Τέχνη*, εκδ Οδυσσέας 1992.

Επίσης, επειδή, στην περίοδο της θητείας του στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, αφενός, δεν είχαν οργανωθεί επίσημα οι μεταπτυχιακές σπουδές, κι αφετέρου, οι διδακτορικές διατριβές στη Λαογραφία ήταν —ώς και τη δεκαετία του 1970—, πολύ λίγες, ο καθηγητής Μερακλής έριξε το βάρος του σε μια προσπάθεια ενθάρρυνσης νέων επιστημόνων για την εκπόνηση διδακτορικών διατριβών, οι οποίες θα κάλυπταν ένα, κατά το δυνατόν, ευρύτατο φάσμα του αντικειμένου της Λαογραφίας. Γνώριζε —αναφερόμαστε στην εποχή που αρχίζει από τη δεκαετία του 1970—, ότι τα πράγματα ήταν πολύ δύσκολα, πολλοί υποψήφιοι στερούνταν από ευρύτερες γνώσεις (ακόμη κι η γνώση μιας ξένης γλώσσας δεν ήταν κάτι σύνηθες). Παρόλα αυτά προτίμησε, αντί της αναμονής, έως ότου βελτιωθούν οι συνθήκες της έρευνας στο ελληνικό πανεπιστήμιο, να εμπιστευτεί τις δυνατότητες των νέων επιστημόνων, τις οποίες μάλιστα ενίσχυσε και με τη διδασκαλία του σε μεταπτυχιακά σεμινάρια.

Προέκυψε έτσι αριθμός δεκάδων διατριβών[24], για τον οποίο αριθμό άκουσε και κριτικές φωνές (με μια πιο ψύχραιμη αντιμετώπιση των πραγμάτων, θα πρέπει εδώ να συνθεωρείται και ο παράγοντας «αντικειμενικές συνθήκες» μιας συγκεκριμένης εποχής)[25].

---

24. Μεταξύ αυτών βλ. Κωνσταντίνος Τσαγγαλάς, *Το ανακάλημα νεκρών και ζωντανών στα στα νεοελληνικά υδρομαντικά και κατοπτρομαντικά έθιμα*, Ιωάννινα 1977, Γεώργιος Ν. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία - Μορφολογία - Τυπολογία*, Αθήναι 1979, Άννα Γουήλ-Μπαδιεριτάκη, *Το γυναικείο παραδοσιακό πουκάμισο της ηπειρωτικής Ελλάδας*, Αθήνα 1980, Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτόνο ήρωα: Aarne Thompson 300, 301A και 301B. Παραμυθολογική μελέτη*, Ιωάννινα 1982, Κωνσταντίνα Μπάδα-Τσομώκου, *Η αθηναϊκή γυναικεία φορεσιά κατά την περίοδο 1687-1834. Ενδυματολογική μελέτη*, Ιωάννινα 1983, Βασιλική Ρόκου, *Συμβολή στη μελέτη της κοινωνίας του κτηνοτροφικού χωριού*, Ιωάννινα 1983, Ευαγγελή Αρ. Ντάτση, *Η χαλκοτεχνία στα Γιάννινα στις παραμονές του πολέμου του 1940*, Γιάννινα 1985, Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, *Η ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την Ένωση (1864-1910). Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος*, Ιωάννινα 1985 (και εκδ. Ιδρύματος Αγγελικής Χατζημιχάλη-Μεταίχμιο, Αθήνα 2003), Ευαγγελία Δενδρινού-Καρακώστα, *Η λαϊκή κεντητική στην Αμοργό*, Ιωάννινα 1989, κ.ά.

25. Μια απάντηση στις κριτικές εκείνες μπορεί ίσως να είναι το γεγονός ότι μέχρι σήμερα περισσότεροι από 20 διδάκτορες του Μ. Γ. Μερακλή έχουν καταλάβει πανεπιστημιακές θέσεις —και, μάλιστα, το χαρακτηριστικό της ευρύτητας των

Επίσης, επί καθηγητή Μερακλή, ρυθμίστηκε νομοθετικά το θέμα του Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου (1977)[26] και δημιουργήθηκε (1979) αυτοτελής σειρά «Δημοσιευμάτων του Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου», που έδωσε ενδιαφέρουσες εκδόσεις[27].

Ο καθηγητής Μερακλής, κατά τη θητεία του στο Π. Ι., διετέλεσε επίσης κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής, σε δύο περιόδους (1978-1979 και 1987-1990), καθώς και πρύτανης, αντιπρύτανης και προπρύτανης του Παν/μίου. Αποχώρησε το έτος 1990, και αναγορεύτηκε ομότιμος καθηγητής του το έτος 2002 (ενώ ήδη, με μετάκληση, είχε υπηρετήσει ως τακτικός καθηγητής της Κοινωνικής Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Αθηνών (1990-1999), του οποίου επίσης αναγορεύτηκε ομότιμος καθηγητής, μετά τη συνταξιοδότησή του (1999).

λαογραφικών οριζόντων του είναι ότι ένας σημαντικός αριθμός από αυτές τις θέσεις, π.χ. στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, στο Ιόνιο, σε ΤΕΦΑΑ κ.α.)—, δεν είναι θέσεις Λαογραφίας!

26. Ο Μερακλής όχι μόνο επέτυχε τη σύσταση του Λ.Α.Π.Ι., αλλά και ανέδειξε με δημοσιεύματά του το περιεχόμενο του Αρχείου, βλ. ενδεικτικά Μ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφικές εργασίες φοιτητών για τη Β. Ελλάδα. Ορισμένα γνωρίσματά τους», *Πρακτικά Ε΄ Συμποσίου Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, εκδ. ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 145-157.

Βλ. και σημ. 36, όπου αναφορά σε εργασίες και άλλων μελετητών που γνωστοποίησαν και αξιοποίησαν τις συλλογές του Λ.Α.Π.Ι.

Για το Λαογραφικό Μουσείο του Π.Ι. βλ. Ευαγγελή Ντάτση, *Κατάλογος των αντικειμένων του Λαογραφικού Μουσείου του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων*, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Δημοσιεύματα Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου, αρ. 4, Γιάννινα 1981, και Κωνσταντίνα Μπάδα, «Πανεπιστημιακά μουσεία και συλλογές του λαϊκού πολιτισμού: το παράδειγμα του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων», *Εθνογραφικά*, 12-13 (2003), σ. 141-153.

27. Στη σειρά των Δημοσιευμάτων του Λαογραφικού Αρχείου συγκαταλέγονται οι εξής εργασίες: Β. Μάργαρης, *Γιαννιώτικη αρχιτεκτονική*. Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Δημοσιεύματα Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου, αρ. 1, Γιάννενα 1979, Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Ηπειρώτικα χειρόγραφα Λαογραφίας, Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Συλλογή Φοιτητών, 1964-1974*, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Δημοσιεύματα Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου, αρ. 2, Ιωάννινα 1980, Ανδρέας Π. Στεφόπουλος, *Τροφές της Χρυσής Καστοριάς*, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Δημοσιεύματα Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου, αρ. 3, Γιάννινα 1981, Ευαγγελή Ντάτση, *Κατάλογος των αντικειμένων του μουσείου*, ό.π.

Τέλη δεκαετίας 1970 κ.ε.

Εντωμεταξύ, κατά τα τέλη της δεκαετίας του 1970, και, κυρίως, από τις αρχές της δεκαετίας του 1980 και εξής, στον Τομέα —πλέον— της Λαογραφίας (παρατηρώ εδώ ότι η δημιουργία επίσης του Τομέα Λαογραφίας ως αυτοδύναμου Τομέα, το 1985, αποτελεί μοναδική περίπτωση στα ελληνικά παν/μια) οι μαθητές και συνεργάτες του Μ.Γ. Μερακλή δραστηριοποιήθηκαν κι εξελίχθηκαν (το 1990 ο Τομέας Λαογραφίας αριθμούσε 9 μέλη Δ.Ε.Π.)[28], οι οποίοι προσέφεραν, κι όσοι έχουν απομείνει, —καθώς πολλοί αποχώρησαν είτε για να υπηρετήσουν σε άλλα πανεπιστήμια είτε με συνταξιοδότηση—, εξακολουθούν να προσφέρουν πολλαπλά αντικείμενα διδασκαλίας, αναπτύσσοντας και διευρύνοντας τα ζητούμενα της προπτυχιακής εκπαιδευτικής λαογραφικής διαδικασίας.

Εξάλλου, από το 2005 κ.ε., τα μέλη του Τομέα Λαογραφίας, στο πλαίσιο του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών, με τον τίτλο «Νεότερη και Σύγχρονη Ελληνική Κοινωνία: Ιστορία - Λαϊκός Πολιτισμός» (σε συνεργασία με τον Τομέα Ιστορίας Νεωτέρων Χρόνων) διδάσκουν επίσης μια πλειάδα διδακτικών λαογραφικών γνωστικών αντικειμένων.

Παραθέτω εδώ, ενδεικτικά, τίτλους των προπτυχιακών και μεταπτυχιακών μαθημάτων (και σεμιναρίων) κατά διδάσκοντα[29], οι οποίοι, ώς ένα βαθμό, μαρτυρούν και τις επιστημονικές-ερευνητικές αναζητήσεις τους και τις ειδικεύσεις τους:

Ι. Εκλεγμένοι σε άλλα Πανεπιστήμια

Καθηγητής Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης[30]

Προπτυχιακά: «Εισαγωγή στη Λαογραφία», «Εισαγωγή στη σπουδή της Λαογραφίας», «Φιλολογική Λαογραφία», «Εθιμική

28. Μιχάλης Γ. Μερακλής (καθηγητής), Κων/νος Δ. Τσαγγαλάς (καθηγητής), Αριστοτέλης Π. Βρέλλης (αναπληρωτής καθηγητής), Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης (επίκουρος καθηγητής), Κων/να Μπάδα (επίκουρος καθηγήτρια), Βασιλική Ρόκου (επίκουρος καθηγήτρια), Ευαγγελή Ντάτση-Δάλλα (επίκουρος καθηγήτρια), Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου (λέκτορας), Βασίλειος Νιτσιάκος (λέκτορας).

29. Βλ. και τους Οδηγούς Σπουδών του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Π.Ι., όπου πέραν των τίτλων των μαθημάτων παρατίθενται και εκτενείς περιλήψεις τους.

30. Ο Μ.Αλ. Αλεξιάδης υπηρετεί σήμερα ως καθηγητής στη Φιλ/κή Σχολή

Λαογραφία», «Θρησκευτική Λαογραφία», «Αρχειακή Λαογραφία», «Θέματα Λαϊκού Θεάτρου», «Αστυβίωση και Λαογραφία», «Μεθοδολογία συλλογής, κατάταξης και μελέτης του παραδοσιακού και σύγχρονου λαογραφικού υλικού», «Ελληνική και διεθνής λαογραφική Βιβλιογραφία», «Ορολογία της Λαογραφίας».

ΙΙ. Αφυπηρετήσαντες

Καθηγητής Κ. Δ. Τσαγγαλάς

Προπτυχιακά: «Το δημοτικό τραγούδι και οι κοινωνικές του διαστάσεις», «Δομή και περιεχόμενο των δημοτικών τραγουδιών», «Δημοτικό Τραγούδι: περιεχόμενο–δομή–λειτουργίες, κοινωνικές διαστάσεις και μέθοδοι έρευνας», «Εισαγωγή στη λαογραφική μελέτη της μαγείας», «Μάγοι και μάγισσες στον ευρωπαϊκό χώρο από το μεσαίωνα ως σήμερα.. Μύθος και πραγματικότητα», «Η εξελιγμένη μαγεία και μαντεία και η απομυθοποίησή τους», «Η μαγεία στη μνημονική και γραπτή παράδοση», «Λαογραφικός σχολιασμός μαγικών και μαντικών κειμένων», «Η αστρολογία, η σχέση της με τη μαγεία και η απομυθοποίησή της».

Μεταπτυχιακά: «Μέθοδος έρευνας δημοτικών τραγουδιών», «Η γραπτή παράδοση της μαγείας και της μαντείας».

Καθηγήτρια Βασιλική Ρόκου

Προπτυχιακά: «Θεωρία της Ιστορικής Λαογραφίας», «Λαογραφία - Ανθρωπολογία: προς μια κοινωνική ιστορία και ιστορία των νοοτροπιών», «Οικονομική Ανθρωπολογία. Θεωρητικές προσεγγίσεις», «Παραδοσιακή κοινωνία της Τουρκοκρατίας: μηχανισμοί και δυνατότητες οικονομικής συμπεριφοράς», «Οικονομικές / κοινωνικές συμπεριφορές της παραδοσιακής κοινωνίας της Τουρκοκρατίας», «Προκαπιταλιστικοί σχηματισμοί», «Ζητήματα εκσυγχρονισμού στην παραδοσιακή κοινωνία της Τουρκοκρατίας», «Νεοελληνική, παραδοσιακή, προβιομηχανική πόλη», «Η οικογένεια στην ιστορικότητά της».

Μεταπτυχιακά: «Κοινωνίες του ορεινού χώρου Ι», «Κοινωνίες του ορεινού χώρου ΙΙ», «Οικονομική και Ιστορική Ανθρωπολογία της

του Παν/μίου Αθηνών. Βλ. και Ρέα Κακάμπουρα-Τίλη, «Ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης ως πανεπιστημιακός δάσκαλος», *Χοροστάσι*, αρ. τεύχ. 23 (Απρίλιος-Μάιος-Ιούνιος 2008), σ. 5-6.

παραδοσιακής κοινωνίας», «Προβιομηχανική Κοινωνία Ι: βιοτεχνία - τεχνικές», «Προβιομηχανική Κοινωνία ΙΙ: πόλεις - βιοτεχνία τεχνικές».

Αναπλ. καθηγητής Αριστοτέλης Π. Βρέλλης

Προπτυχιακά: «Η Μουσική Λαογραφία στην Ελλάδα. Ελληνικό δημοτικό τραγούδι και βυζαντινή μουσική», «Μουσική Λαογραφία στην Ελλάδα», «Ελληνική Μουσική Λαογραφία: αρχαία ελληνική και βυζαντινή μουσική», «Ελληνική Μουσική Λαογραφία: μουσικολαογραφικό υλικό - μορφολογία της ελληνικής δημοτικής μουσικής», «Μορφολογία της ελληνικής δημοτικής μουσικής. Προβλήματα καταγραφών», «Εθνομουσικολογία: ιστορική εξέλιξη-ερευνητικά και θεωρητικά μουσικολογικά θέματα», «Εθνομουσικολογία: μουσική παράδοση των λαών», «Μουσικολογία: Πρωτόγονη μουσική», «Οργανολογία».

Αναπλ. καθηγήτρια Ευαγγελία Ντάτση-Δάλλα

Προπτυχιακά: «Εισαγωγή στη Λαογραφία», «Εισαγωγή στη Λαϊκή Λογοτεχνία», «Μορφολογία και ιστορικές ρίζες των μαγικών παραμυθιών», «Το μαγικό παραμύθι», «Το ελληνικό μαγικό παραμύθι», «Αρχαίοι μύθοι στη λαϊκή λογοτεχνία», «Ο μύθος του Οιδίποδα στη λαϊκή λογοτεχνία», «Ο λαϊκός πολιτισμός: υπόσταση και μέθοδοι ανάλυσης», «Κωμικός λαϊκός πολιτισμός», «Οι παραστάσεις του θανάτου στο λαϊκό πολιτισμό», «Μεταμοντέρνα θεώρηση των λαογραφικών φαινομένων».

Μεταπτυχιακά: «Θεωρία Ελληνικής Λαογραφίας», «Θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας».

ΙΙΙ. Υπηρετούντες (2009)

Καθηγητής Βασίλειος Νιτσιάκος

Προπτυχιακά: «Εισαγωγή στη Λαογραφία», «Παραδοσιακές κοινωνικές δομές», «Ο χώρος και ο χρόνος στην παραδοσιακή και τη σύγχρονη κοινωνία», «Εθιμική Λαογραφία», «Έθνη-Εθνότητες-Εθνικές Ταυτότητες: η περίπτωση των Βαλκανίων», «Λαογραφικά του ελληνισμού της Αλβανίας», «Αρχές και μέθοδοι της Λαογραφίας», «Επιτόπια έρευνα».

Μεταπτυχιακά: «Η πολιτισμική συγκρότηση του χώρου και του χρόνου», «Ζητήματα θεωρίας και μεθοδολογίας».

Καθηγήτρια Κωνσταντίνα Μπάδα

Προπτυχιακά: «Εισαγωγή στη Λαογραφία», «Αγροτική κοινωνία και πολιτισμός», «Διαδικασίες κοινωνικού πολιτισμικού μετασχηματισμού», «Λαογραφία και προφορική ιστορία», «Ιστορία των γυναικών: ανίχνευση της γυναικείας ταυτότητας στην Ελλάδα», «Η γυναίκα στην παραδοσιακή κοινωνία», «Εθνογραφία των αστικών κέντρων», «Υλική ζωή και κουλτούρα στην παραδοσιακή κοινωνία», «Υλικός πολιτισμός: ένδυση και κοινωνία», «Λαογραφικό/Εθνογραφικό Μουσείο: θεωρίες και μέθοδοι προσέγγισης».
Μεταπτυχιακά: «Συλλογική μνήμη και πολιτισμικές ταυτότητες», «Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα».

Αναπλ. καθηγήτρια Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου

Προπτυχιακά: «Παραδοσιακή λαϊκή τέχνη: τα έργα των χεριών», «Ζητήματα λαϊκής τέχνης», «Εισαγωγή στην Ενδυματολογία», «Ενδυματολογία Ι: Ιστορική εξέλιξη του κοστουμιού από την αρχαιότητα ως τον εικοστό αιώνα», «Ενδυματολογία ΙΙ: Η ελληνική παραδοσιακή φορεσιά. Μορφολογία και κοινωνική λειτουργία», «Ενδυματολογία ΙΙΙ: Θεωρητική προσέγγιση της ένδυσης. Ερευνητικό και διασωστικό έργο», «Ενδυματολογία: Το ερωτικό, κοινωνικό και αισθητικό υπόβαθρο του ενδύματος», «Ζητήματα Ενδυματολογικής Λαογραφίας», «Η ιστορική διαδρομή της ελληνικής ενδυμασίας», «Σταθμοί στην έρευνα της ελληνικής φορεσιάς», «Το ευρωπαϊκό κοστούμι από το μεσαίωνα ώς τον εικοστό αιώνα στην καθημερινή ζωή και την τέχνη».
Μεταπτυχιακά: «Θέματα λαϊκής τέχνης», «Ο άνθρωπος και το ένδυμα», «Η μελέτη του ενδύματος»[31].

---

31. Είχα την ευκαιρία να μιλήσω με το θέμα «Η διδασκαλία της Λαϊκής Τέχνης και τα αδημοσίευτα χειρόγραφα των φοιτητών στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1964-2009», στο Συνέδριο *προς Τιμήν της Πόπης Ζώρα*, Αθήνα 1-5 Νοεμβρίου 2006 (η ανακοίνωση τελεί υπό δημοσίευση στα Πρακτικά του Συνεδρίου). Επίσης, για το θεωρητικό πλαίσιο, τις αρχές και τις θεματικές της διδασκαλίας των ενδυματολογικών θεμάτων, κι ακόμη για τη συμμετοχή των φοιτητών στα μαθήματα με δικές τους εργασίες συλλογής κι επεξεργασίας ενδυματολογικού υλικού, που ήδη έχει, ως ένα βαθμό, αξιοποιηθεί περαιτέρω, βλ. Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, «Ενδυματολογία: Διδασκαλία και έρευνα στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων», *Διαβάζω*, τεύχ. 245 (1990), σ. 54-59, η ίδια, «Χειρόγραφα Ενδυματολογικής Λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Συλλογή Φοιτητών (1964-1992), Επιστ. Επετηρίς Φιλ/κής Σχολής Παν/μίου Ιωαννίνων «Δωδώνη», αρ. 54, Ιωάννινα 1994, η ίδια, «Επτανη-

* Ενώ ετοιμάζεται προς δημοσίευση το παρόν κείμενο (μετά την πρώτη προφορική ανακοίνωση, Μάρτιος 2009), η επίκουρος καθηγήτρια Μαριλένα Παπαχριστοφόρου έχει ήδη αναλάβει υπηρεσία στον Τομέα Λαογραφίας, από το ακαδ. έτος 2009-2010), με διδακτικά καθήκοντα:

Προπτυχιακά: «Εισαγωγή στη Λαογραφία», «Λαϊκή Λογοτεχνία και προφορική παράδοση: παραδοσιακές και σύγχρονες μορφές λαϊκού αφηγηματικού λόγου», «Μυθολογίες. Μνήμη και σύμβολα», «Εισαγωγή στο δημοτικό τραγούδι», «Το παραμύθι: ιστορικά και θεωρητικά ζητήματα».

Μεταπτυχιακά: «Προφορικότητα, επιτόπια έρευνα και διαχείριση πρωτογενούς υλικού: ζητήματα μεθοδολογίας».

Προοπτικές και προσδοκίες

Στην αυγή του 21ου αι., αναμένεται να ενταχθεί και πάλι στα αντικείμενα διδασκαλίας του Τομέα Λαογραφίας η «Μουσική Λαογραφία»[32].

σιακά χειρόγραφα λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Συλλογή Φοιτητών, 1964-1992. Οι ενδυματολογικές ειδήσεις από την Κέρκυρα», *Δωδώνη*, 27, τεύχ. 1 (1998), σ. 163-208 +20 φωτογραφίες (και σε Ανάτυπο), η ί δ ι α, «Η διδασκαλία και η έρευνα της ενδυμασίας στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού. Οι εργασίες των φοιτητών στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων», στο συλλογικό τόμο *Θητεία. Αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Αθήνα 2002, σ. 183-205.

* Στις 2 Φεβρουαρίου του 2011 εξελέγη η Ρενάτα Δαλιανούδη στη βαθμίδα του Λέκτορα του Τομέα Λαογραφίας, με γνωστικό αντικείμενο ωστόσο συναφές προς τη «Μουσική Λαογραφία»: «Λαογραφία με ειδίκευση στη μελέτη της μουσικής παράδοσης», ύστερα από διαφορετικές τοποθετήσεις, σκέψεις και προτάσεις των μελών του Τομέα Λαογραφίας καθώς και των μελών του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας.

32. Ο όρος οφείλεται στην † Μέλπω Μερλιέ (1890-1979). Η Μερλιέ συνεργάστηκε ως λαογραφική σύμβουλος με τον Hubert Pernot (1870-1942) για την ίδρυση Συλλόγου Δημοτικών Τραγουδιών, με σκοπό την πραγματοποίηση επιστημονικής φωνοληψίας δημοτικών τραγουδιών, μια δραστηριότητα την οποία, αργότερα, παρουσίασε και ανέλυσε μεθοδολογικά στο γνωστό της πόνημα *Η Μουσική Λαογραφία στην Ελλάδα*, Αθήνα 1935, καθιερώνοντας τον όρο και ανοίγοντας το δρόμο για τις πρώτες συστηματικές μουσικολογικές παρατηρήσεις, την εξέταση των «δρόμων των τραγουδιών» σε σχέση με τα εμπορικά-οικονομικά και κοινωνικά συμφραζόμενα των εποχών, σε σχέση με τις συναντήσεις, τις μεταναστεύσεις, τις επικοινωνίες, τις διασταυρώσεις των ανθρώπων κ.λπ., των

Ζητούμενα γνωστικά αντικείμενα παραμένουν επίσης (α) η «Μουσειολογία», η οποία τα τελευταία χρόνια αποτελεί ξεχωριστό επιστημονικό και επαγγελματικό κλάδο, με άνθηση στον ακαδημαϊκό κόσμο, διεθνώς, άμεσα συνδεδεμένη με τη Λαογραφία, όσον αφορά τουλάχιστον τον υλικό λαϊκό πολιτισμό και τη διαχείρισή του[33], (β) η «Αστική Λαογραφία» (έγινε ήδη αναφορά στο πρώτο κάλεσμα σε αυτό το ευρύ πεδίο της λαογραφίας από τους καθηγητές Λουκάτο και Μερακλή)[34] και ακόμη (γ) η «Λαογραφία των Βαλκανικών και των Παρευξείνιων χωρών», καθώς ο βαλκανικός χώρος, ένας χώρος πολλαπλών ζυμώσεων σήμερα, καθιστά αναγκαία την επαφή και την ανάπτυξη σχέσεων μαζί του. (Είναι καιρός δίπλα στην Ιστορία των Βαλκανικών χωρών, που από παλιά θεραπεύεται στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Π.Ι., να υπάρξει και η μελέτη του λαϊκού πολιτισμού τους).

Σήμερα (2009) ο Τομέας Λαογραφίας δραστηριοποιείται με τρία Εργαστήρια: (α) το Εργαστήριο —πρώην Σπουδαστήριο— Λαογραφίας, (β) το Εργαστήριο Προβιομηχανικής Τεχνολογίας και (γ) το Εργαστήριο Προφορικής Ιστορίας και Ιστοριών Ζωής (σε συνεργασία με τον Τομέα Ιστορίας Νεωτέρων Χρόνων).

Στον Τομέα Λαογραφίας επίσης εξακολουθούν να ανήκουν το Λαογραφικό Μουσείο και το Λαογραφικό Αρχείο, με το αδημοσίευτο πρωτογενές λαογραφικό υλικό της επιτόπιας έρευνας των φοιτητών, βιβλιοδετημένο σε 210 τόμους, του οποίου έχει αρχίσει η καταλογογράφηση, με την υποστήριξη της Κεντρικής Βιβλιοθήκης του Π. Ι., ώστε

ιδιαιτεροτήτων της μουσικής των τραγουδιών των διαφόρων γεωγραφικών ενοτήτων και πολιτισμικών ομάδων, των σχέσεων και των συγγενειών της νεοελληνικής δημοτικής μουσικής με τη βυζαντινή μουσική, των τραγουδιστών και των οργανοπαιχτών των τραγουδιών, της επί αιώνες ακόμα αμοιβαίας, αμφίδρομης σχέσης της παραδοσιακής ελληνικής μουσικής με την τουρκική κ.λπ. Βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Γ΄ Λαϊκή Τέχνη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 362, και σ. 578, σημ. 10.

33. Η Λαογραφική Μουσειολογία εξετάζει θέματα συγκέντρωσης, ταξινόμησης, συντήρησης, έκθεσης κι ερμηνείας των υλικών καταλοίπων του λαϊκού πολιτισμού, κι ακόμη, θέματα διοίκησης, μάρκετινγκ, διαχείρισης επισκεπτών, κώδικες επικοινωνίας αντικειμένου/επισκέπτη, και γενικότερα, τον κοινωνικό, ιδεολογικό και εκπαιδευτικό ρόλο των μουσείων στη σύγχρονη κοινωνία, κ.ά., με απώτερο σκοπό οι λαογράφοι να αποκτήσουν καλό επιστημονικό εξοπλισμό για την εφαρμογή των γνώσεών τους στην αγορά εργασίας.

34. Βλ. και σημ. 8 και σημ. 22.

να ενταχθεί στους Καταλόγους της, για την ευκολότερη πρόσβασή του από τους ερευνητές[35].

Επιλογικά

Η έρευνα και η σπουδή της Λαογραφίας στον Τομέα Λαογραφίας του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας της Φιλ/κής Σχολής του Π. Ι. έχει καταλάβει τη δική της θέση στον ελληνικό ακαδημαϊκό χώρο (με αξιοπρόσεκτο μάλιστα το γεγονός ότι αρκετοί φοιτητές στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών προέρχονται από άλλα Πανεπιστήμια, ακόμη και Πολυτεχνικές Σχολές).

Η πορεία του Τομέα Λαογραφίας, οι θεματικές του διδακτικού έργου των νεώτερων ακαδημαϊκών λαογράφων (κι ακόμη τα δημοσιεύματα, οι διατριβές, οι μονογραφίες τους —ο περιορισμένος διαθέσιμος χώρος εδώ δεν επιτρέπει την εκτενή αναφορά σε αυτά, που ωστόσο, εν πολλοίς, είναι γνωστά), δείχνουν όλα μαζί ότι η επιστήμη της Λαογραφίας δεν έχει καθόλου «*εκμετρήσει το ζην*» (με νέες επιστήμες να τη διαδέχονται)[36]. Αντίθετα, όλα μαζί, υποστηρίζουν και διαμορφώνουν μια νέα εποχή της Επιστήμης της Λαογραφίας, καθώς και

35. Γνωστοποίηση καθώς και και αξιοποίηση του υλικού του Λ.Α.Π.Ι. βλ. στους: Μ. Α. Αλεξιάδη, *Ηπειρώτικα χειρόγραφα Λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Συλλογή Φοιτητών, 1964-1974.* Δημοσιεύματα Λαογραφικού Μουσείου και Αρχείου, αρ. 2, Ιωάννινα 1980, Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, *Χειρόγραφα Ενδυματολογικής Λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Συλλογή Φοιτητών, 1964-1992*, «Δωδώνη», Επιστ. Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής, Παρατημα αρ. 54, Ιωάννινα 1994, η ίδια, «Επτανησιακά χειρόγραφα Λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων». Συλλογή Φοιτητών, 1964-1992. «Οι ενδυματολογικές ειδήσεις από την Κέρκυρα», *Πρακτικά ΣΤ΄ Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου* (Ζάκυνθος 23-27 Σεπτεμβρίου 1997), Ι, Κέντρο Μελετών Ιονίου-Εταιρεία Ζακυνθιακών Σπουδών, 1997, σ. 485-502 (και *Δωδώνη*, 27: 1 (1998), σ. 163-216, όπου και εικονογραφικό υλικό, φωτ. 20), η ίδια, «Μαρτυρίες υλικού βίου και πολιτισμού στα χειρόγραφα των μαθητών του Δημ. Σ. Λουκάτου (Λαογραφικό Αρχείο Πανεπιστημίου Ιωαννίνων)», στο συλλογικό τόμο *Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, Πρακτικά Επιστημονικής Ημερίδας, Δημοσιεύματα Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 27, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2008, σ. (και *Δωδώνη*, 34 (2005), σ. 253-293).

36. Πρβλ και Βάλτερ Πούχνερ, «Η Λαογραφία στον 21ο αιώνα» (Ομιλία στη Γενική Συνέλευση της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, Μάιος 2004), Βασίλης Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί*, ό.π., σ. 195-199 (Επίλογος: Η λαογραφία στον 21ο αιώνα)

τη διαρκή ανανέωσή της, με πρωτόγνωρες μάλιστα ανατροπές: πρώτιστα, με το προ πολλού ξεπέρασμα —αν υπήρξε ποτέ στο επιστημονικό επίπεδο—, του εθνοκεντρικού παρελθόντος, με το ξεπέρασμα του αποκλειστικά μνημειακού χαρακτήρα των θεμάτων της μελέτης της, με το ενδιαφέρον της και για το παρόν, όχι μόνο στο βαθμό που διατηρεί στοιχεία του παρελθόντος, αλλά και καθαυτό.

Ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970, η Λαογραφία στο Π. Ι. είναι προσανατολισμένη σε ιστορικούς και κοινωνικούς ορίζοντες, αναζητά την ιστορική και κοινωνική διάσταση των λαογραφικών φαινομένων, εντάσσοντάς τα αυστηρά στο χώρο, το χρόνο και τα κοινωνικά συμφραζόμενα —επισημαίνοντας όμως και συνεξετάζοντας τη σύνδεσή τους και με άλλα συμφραζόμενα (τα γεωγραφικά δεδομένα, την τεχνολογική γνώση και πρόοδο, βεβαίως και την παράδοση), καθώς κι όλους τους καίριους παράγοντες, που τα διαμόρφωσαν και τα διαμορφώνουν, σήμερα περισσότερο ίσως από ποτέ (όπως π.χ. οι δημογραφικές μεταβολές, η αστυφιλία, η μετανάστευση, η έλευση των παλιννοστούντων μας και οι οικονομικοί μετανάστες), που αλλοιώνουν πλέον τους μόνιμους πληθυσμούς των κοινοτήτων, και δείχνουν ότι η ελληνική κοινωνία έχει εισέλθει σε μιαν άλλη τροχιά.

Η Λαογραφία στο Π. Ι. έχει διευρύνει τις θεματικές της κι εστιάζει προσεκτικά το ενδιαφέρον της τόσο στον αστικό όσο και στον (αστικοποιούμενο στον ένα ή τον άλλο βαθμό) αγροτικό χώρο (αφενός, προσέχει τους ανθρώπους, που εγκαταλείπουν την ύπαιθρο και τρέπονται προς την πόλη, αλλά και, αφετέρου, προσέχει το χώρο της υπαίθρου ως έχει σήμερα, όταν η πόλη του στέλνει νέα πολιτισμικά πρότυπα)· και ακόμη, καλλιεργεί εντατικά και διδακτικά την έρευνα του υλικού πολιτισμού στις διάφορες εκφράσεις του, διεισδύοντας στην τεχνολογική, την εθιμική και την αισθητική του διάσταση (αναφέρθηκαν ήδη τα ειδικά πεδία, στα οποία κινήθηκε και κινείται η διδασκαλία των μελών του Τομέα).

Με διευρυμένες τις θεωρητικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις της ερευνά την υπαρκτή πραγματικότητα, χωρίς να γενικεύει άστοχα, χωρίς να γίνεται αφαιρετική, ασκεί την έρευνα συστηματικά και σε βάθος, επιδιώκει και προχωρά στην ερμηνεία των λαογραφικών φαινομένων, χωρίς να αγνοεί την ποιητικότητα (που κι αυτή πρέπει —κατά την άποψή μου— να είναι υπολογίσιμη από την έρευνα, ιδίως όταν εξετάζεται ο παραδοσιακός πολιτισμός, μέσα στο σύστημα της συμβολικής συγκρότησής του).

Κι εξακολουθεί ως επιστήμη να ζυμώνεται, να πλάθεται, να στοχάζεται και να αναστοχάζεται θεωρητικά, και να είναι σε εγρήγορση, χωρίς να αγνοεί τα ιδεολογικά ρεύματα. Παρακολουθεί τις θεωρητικές εξελίξεις στην Ευρώπη, καθώς και τα νέα ξενόφερτα αντικείμενα (Κοινωνική Ανθρωπολογία, Πολιτισμική Ανθρωπολογία, Ευρωπαϊκή Ανθρωπολογία, Κοινωνιολογία, Αγροτική Κοινωνιολογία, Ανθρωπογεωγραφία, —πάμπολλες οι ονομασίες τους), που εμφανίζονται ενώπιόν της (και που μάλιστα στρέφονται και απλώνονται στα παραδοσιακά πεδία έρευνας της Λαογραφίας, συχνά μακριά από τη ζώσα πραγματικότητα), επιζητώντας καλόπιστα τη συζήτηση των επιστημονικών κλάδων που ασχολούνται με τον ανθρώπινο πολιτισμό και θεωρώντας ότι όσα τη χωρίζουν, αν τελικά τη χωρίζουν, από τις όμορες νέες επιστήμες, μπορούν να γίνουν σημεία σύμπραξης[37].

---

37. Βλ. και Μ. Γ. Μερακλής, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, εκδ. Ιδρύματος Αγγελικής Χατζημιχάλη-Μεταίχμιο, Αθήνα 2003, και ακόμη, Βασίλης Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί*, ό.π., σ. 195-199. Βλ., ενδεικτικά, δημοσιεύματα που πραγματεύονται τη συνάντηση της Λαογραφίας με άλλες επιστήμες: Ευστάθιος Δ. Μαζαράκης, «Σχέσεις λαογραφίας και φιλολογίας», *Ορίζοντες* (1943), σ. 565-573, Κωνσταντίνος Α. Ρωμαίος, «Λαογραφία και Αρχαιολογία», *Λαογραφία*, 13 (1950-51), σ. 1-11, Κώστας Ρωμαίος, «Λαογραφία και Γεωγραφία», *Λαβύρινθος*, 1 (1973-74), σ. 76-79, Γεώργιος Α. Μέγας, «Λαογραφία - Εθνογραφία - Εθνολογία», *Λαογραφία*, 25 (1967), σ. 39-42, Δημήτριος Σ. Λουκάτος, «Λαογραφία - Εθνογραφία: Στοιχεία διδασκαλίας και απόψεις» από τον εναρκτήριο λόγο της έδρας του (Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων, 13.1.1967), εκδ. Παν/μίου Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1968, ο ίδιος, «Έρευνα, μελέτη και εμπειρία της Λαογραφίας ανάμεσα στους ευρύτερους όρους της Εθνογραφίας και της Εθνολογίας», *Λαογραφία*, 39 (1998-2003), σ. 219-232, Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, «Λαογραφία και ανθρωπιστικές σπουδές», Θεσσαλονίκη 1980 (Διάγραμμα Μαθημάτων), Kenneth Thompson, «Folklore and Sociology», *Sociological Review*, 28 (1980), σ. 249-275, Κατερίνα Κ. Κακούρη, «Η ελληνική λαογραφία σε σχέση με την εθνολογία και την ανθρωπολογία», *Πρακτικά Δ΄ Συμποσίου Λαογραφίας Βορειοελλαδικού Χώρου*, εκδ. ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1983, σ. 55-73, Μιχάλης Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», *Φιλολογικά*, 2 (1980), σ. 3-14, ο ίδιος, «Η σιωπή, τα γέλια και τα κλάματα. Μικρή συμβολή στη διευκρίνιση των σχέσεων της Λαογραφίας με τη Φιλολογία και την Κοινωνιολογία», στο *Αρετής Μνήμη. Αφιέρωμα εις μνήμην του Κωνσταντίνου Ι. Βουρβέρη*, Αθήνα 1983, σ. 367-384, και ο ίδιος, *Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, εκδ. Ιωλκός, Αθήνα 2001, Γιώργος Παπαδόπουλος, «Απόψεις σε ζητήματα επιστημών του ανθρώπου», *Άνθρωπος*, 10 (1983), σ. 565-569, Ευαγγελή Ντάτση-Δάλλα, «Οι θεωρητικοί προβληματισμοί στις λαο-εθνο-ανθρωπολογικές σπουδές», στο συλλογικό τόμο *Σύνδειπνον. Τιμητικό Αφιέρωμα*

Last but not least, οφείλω να προσθέσω ότι όσα προσπαθούμε για τη Λαογραφία στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων έχουν την άμεση ανταπόκριση των φοιτητών μας, των συνοδοιπόρων μας στο εκπαιδευτικό έργο. Την εξαιρετική συνεργασία μαζί τους επιβεβαιώνουν όχι μόνον η ενεργός συμμετοχή τους στις παραδόσεις των μαθημάτων, τα σεμινάρια, τις εκπαιδευτικές εκδρομές, τις επισκέψεις - ξεναγήσεις σε μουσεία και άλλες δραστηριότητες, αλλά και οι πολυάριθμες γραπτές εργασίες τους (των προπτυχιακών ως αποτέλεσμα των πρώτων τους «προπονήσεων» στην επιστημονική έρευνα[38], των μεταπτυχιακών ως αποτέλεσμα[39] της ουσιαστικής ένταξής τους στο δυναμικό της επιστη-

---

στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο, Ιωάννινα 1988, σ. 237-270, Βασίλης Νιτσιάκος, «Λαογραφία και Κοινωνιολογία», *Διαβάζω*, 245 (5.9.1990), σ. 27-29, Ελευθέριος Αλεξάκης, «Ανθρωπολογία οίκοι ή Λαογραφία: Μια επιστημολογική προσέγγιση», στα *Πρακτικά του Επιστημονικού Συμποσίου «Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία»*, Εταιρεία Σπουδών και Νεοελληνικής Παιδείας, (19-21 Απριλίου 2002), Αθήνα 2003, σ. 39-63, κ.ά.

38. Βλ. και σημ. 31.

39. Σχεδόν τρία χρόνια μετά από την προφορική ανακοίνωση της παρούσας εργασίας (Μάρτιος 2009), οφείλω να προσθέσω ότι, μέχρι σήμερα και λίγο πριν την κατάθεσή της προς δημοσίευση (Οκτώβριος 2011), εκτός από τις γραπτές εργασίες που οι μεταπτυχιακοί φοιτητές της Λαογραφίας καταθέτουν κάθε εξάμηνο, έχουν ήδη εκπονηθεί και εξεταστεί 22 διπλωματικές εργασίες.

Παραθέτω εδώ τα ονόματα των μεταπτυχιακών φοιτητών που τις εκπόνησαν, τους τίτλους των εργασιών και τα μέλη των εξεταστικών επιτροπών τους (με τη σειρά που εκπονήθηκαν):

1. Τζίνας Ιωάννης, Γαμήλια έθιμα και κοινωνικός μετασχηματισμός στον Αετό Φλώρινας (1922-2006). (εξετ. επιτροπή: Νιτσιάκος Β., επόπτης, και Ρόκου Β., Μπάδα Κ.), 2. Ράπτης Βασίλειος, Η αποκριά στην Κοζάνη. Από την τελετουργία στο θέαμα. (εξετ. επιτροπή: Νιτσιάκος Β.,επόπτης, και Μπάδα Κ., Βρέλλη-Ζάχου Μ.), 3. Παπιγκιώτης Ευάγγελος, Ορεινές πολιτισμικές ταυτότητες στην πόλη: Οι Σαρακατσάνοι στα Γιάννινα (εξετ. επιτροπή: Μπάδα Κ., επόπτρια, και Νιτσιάκος Β., Ρόκου Β.), 4. Τσουμάνη Μαριάννα, Παράδοση και νεοτερικότητα στις κωμωδίες του ελληνικού κινηματογράφου της πρώτης μεταπολεμικής περιόδου 1951-1958. (εξετ. επιτροπή: Ρόκου Β., επόπτρια, και Νιτσιάκος Β., Δερμετζόμπουλος Χ), 5. Κούρος Θεόδωρος, Ανάμεσα σε δύο κόσμους: κοινότητα πάνω από τα σύνορα. Όψεις της ταυτότητας στους Βλάχους της ελληνοαλβανικής μεθορίου. (εξετ. επιτροπή: Νιτσιάκος Β., επόπτης, και Μπάδα Κ., Ρόκου Β.), 6. Καραστάθη Μαρία, Γυναίκες εργαζόμενες στα Γιάννινα του 20ου αιώνα: τεχνίτριες της κομμωτικής (εξετ. επιτροπή: Μπάδα Κ, επόπτρια, και Ρόκου Β., Παπαχριστοφόρου Μ.), 7. Σταθόπουλος Γεώργιος, Χώρος, συλλογικές μνήμες και ταυτότητες στο Μεσολόγγι. (εξετ. επιτροπή: Μπάδα Κ., επόπτρια, και Ρόκου Β., Παπαχριστοφόρου Μ.),

μονικής λαογραφικής οικογένειας), οι οποίες εμπλουτίζουν το Λαογραφικό Αρχείο του Π.Ι., υποστηρίζοντας έτσι και το διασωστικό έργο του Τομέα Λαογραφίας.

---

8. Ζώη Χριστίνα, Ηπειρωτών μετανάστευση και επιστροφή. Κεφαλόβρυσο Άνω Πωγωνίου. (εξετ. επιτροπή: Μπάδα Κ., επόπτρια, και Ρόκου Β., Ράπτης Δ.), 9. Ζαχαράκης Νικόλαος, Υφαίνοντας στο παρελθόν και στο παρόν. Ο Οικοτεχνικός Συνεταιρισμός Γυναικών «Εργάνη» (Γεράκι Λακωνίας), 2ο μισό του 20ού αιώνα. (εξετ. επιτροπή: Μπάδα Κ., επόπτρια, και Ρόκου Β., Ράπτης Δ.), 10. Μπαρμπετάκης Αντώνιος, Ανιχνεύοντας την ιστορία και τη μνήμη ενός αλιευτικού συνεταιρισμού (Οργανισμός Συνεταιριστικής Εκμετάλλευσης Λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου-Αιτωλικού: Ο.Σ.Ε.Λ.Μ.Α.) (εξετ. επιτροπή: Μπάδα Κ., Ρόκου Β., Παπαχριστοφόρου Μ.), 11. Σταματία Γιώτη, Τα κλωστήρια της Πρέβεζας. Παραγωγή, οικονομικές και κοινωνικές μεταβολές στη ζωή μιας επαρχιακής πόλης. Μια ανθρωπολογική προσέγγιση (εξετ. επιτροπή: Ρόκου Β., επόπτρια, και Μπάδα Κ., Ράπτης Δ.), 12. Μποτωνάκη Νίκη, Παραδοσιακή Βιοτεχνία: η νηματουργία του μεταξιού και οι Εβραίοι μπρισιμάδες στα Γιάννινα (εξετ. επιτροπή: Ρόκου Β., επόπτρια, και Μπάδα Κ., Βρέλλη-Ζάχου Μ.), 13. Αλεβυζάκης Νικόλαος, Η συγκρότηση ενός κόσμου: οικονομικοί, κοινωνικοί και πολιτισμικοί μετασχηματισμοί το δ΄ μισό του 20ού αιώνα στο Δήμο Υμηττού (εξετ. επιτροπή: Ρόκου Β., επόπτρια, και Μπάδα Κ., Ράπτης Δ.), 14. Μηλίτση Μαρία, Κοινωνικές σχέσεις, σύστημα αξιών και τελετουργικός χορός. Τρεις περιπτώσεις μελέτης από τη Θεσσαλία (εξετ. επιτροπή: Νιτσιάκος Β., επόπτης, και Παπαχριστοφόρου Μ., Ρόκου Β.), 15. Κατωπόδη Σταμάτα, Η παραδοσιακή ενδυμασία στο Μεγανήσι Λευκάδας (λειτουργία - επιβίωση - εγκατάλειψη - αναβίωση) (εξετ. επιτροπή: Βρέλλη-Ζάχου Μ., επόπτρια, και Βαρβούνης Μ., Ράπτης Δ.), 16. Αγγελοπούλου Έρση, Έργα των Χεριών. Παρελθόν και παρόν: Η ξυλοναυπηγική στα καρνάγια του Βούρκου Χαλκίδας (1938-2010) (εξετ. επιτροπή: Βρέλλη-Ζάχου Μ., επόπτρια, και Παπαγεωργίου Γ., Ράπτης Δ.), 17. Τσάμπας Χρήστος, Το Κέντρο Παραδοσιακής Βιοτεχνίας (ΚΕ.ΠΑ.ΒΙ.) στα Ιωάννινα. Συμβολή στη μελέτη της γιαννιώτικης ασημουργίας στην αυγή του 21ου αιώνα (Εργαστήρια-Τεχνικές-Έργα-Τεχνίτες) (εξετ. επιτροπή: Βρέλλη-Ζάχου Μ., επόπτρια, και Παπαγεωργίου Γ., Ράπτης Δ.), 18. Χατζηττοφή Πετρούλα, Η λιθογλυπτική τέχνη στην κυπριακή κατοικία (τέλη 18ου-αρχές 21ου αιώνα) (εξετ. επιτροπή: Βρέλλη-Ζάχου Μ., επόπτρια, και Μονιούδη-Γαβαλά Δ., Σαραφιανός Α.), 19. Αναλυτή Σταυρούλα-Δήμητρα, Ενδυματολογικά των Ρομά της Κεφαλονιάς (αρχές του 21ου αιώνα). Λαογραφική-κοινωνιολογική προσέγγιση. (εξετ. επιτροπή: Βρέλλη-Ζάχου Μ., επόπτρια, και Γκότοβος Α., Λυδάκη Α.), 20. Μπέλλου Ευγενία, Η πόλη των ασημουργών σας καλωσορίζει: Τοπικές πολιτισμικές ταυτότητες και ανάπτυξη (εξετ. επιτροπή: Μπάδα Κ., επόπτρια, και Νιτσιάκος Β, Παπαχριστοφόρου Μ.), 21. Ματθαίος Σταμούλης, Άνθρωποι και έργα των χεριών σήμερα. Ο μαχαιροποιός μάστορας Παναγιώτης Ρηγάλος και τα "λευκαδίτικα" μαχαίρια του στο χωριό Καραϊσκάκης Αιτωλοακαρνανίας (εξετ. επιτροπή: Βρέλλη-Ζάχου Μ., επόπτρια, και Αλεξιάδης Μ., Σέργης Μ.), 22. Χατζηιωαν-

Θα ήθελα να ευχαριστήσω αυτούς τους εκκολαπτόμενους λαογράφους, τους μαθητές μας, που μας ενθαρρύνουν, με τη ζωντάνια της ηλικίας τους και τη διάθεσή τους για μάθηση, να συνεχίζουμε το έργο μας, και να τους αφιερώσω την παρούσα ανακοίνωση, καθώς στα μάτια τους θέλω να βλέπω αισιόδοξο, ευοίωνο και καρποφόρο το μέλλον της Επιστήμης μας.

νίδου Δήμητρα, Κηροπλαστική και κηροπλάστες στα Γιάννενα» (αρχές 21ου αι.) (εξετ. επιτροπή: Βρέλλη-Ζάχου Μ., επόπτρια, και Αλεξιάδης Μ., Σέργης Μ.).

Τέλος, υπό την επίβλεψη των μελών του Τομέα Λαογραφίας έχουν μέχρι σήμερα εξεταστεί και εγκριθεί 7 διδακτορικές διατριβές: 1. Παναγιωτοπούλου Ελισάβετ, «Κοινωνική ενσωμάτωση, μνήμη και ταυτότητα στις προσφυγικές κοινότητες Ανατολή, Μπάφρα και Νεοκαισάρεια Ιωαννίνων» (επιβλέπων: καθηγητής Β. Νιτσιάκος), 2. Τσιόδουλος Στέφανος, «*Η διακοσμητική ζωγραφική των σπιτιών του Ζαγορίου (τέλη 18ου - αρχές 20ού αιώνα*» (επιβλέπουσα: καθηγήτρια Κ. Μπάδα), 3. Γιαννούλης Γ., «*Ο λαϊκός πολιτισμός της Νάξου. Το παράδειγμα της Απειράνθου*» (επιβλέπουσα: αναπλ. καθηγήτρια Ε. Ντάτση-Δάλλα), 4. Ποτηρόπουλος Παρασκευάς, «*Πολιτισμικές ταυτότητες στην Πίνδο*» (επιβλέπων: καθηγητής Β. Νιτσιάκος), 5. Μαρία Βραχιονίδου, «*Πολιτισμική και κοινωνική αξία των μανιταριών*» (Επιβλέπουσα: καθηγήτρια Κ. Μπάδα), 6. Αγγέλη Μαρία, «*Ο κόσμος της εργασίας: Γυναίκες και άνδρες στην παραγωγή και επεξεργασία του καπνού (Αγρίνιο19ος-20ος αι.)*» (επιβλέπουσα: καθηγήτρια Κ. Μπάδα), 7. Δασούλας Θεοφάνης, «*Ορεινές κοινωνίες του ορεινού χώρου κατά την οθωμανική περίοδο. Ο γεωργικός κόσμος της "χώρας Μετζόβου" (18ος –20ος αιώνας)*» (επιβλέπουσα: καθηγήτρια Β. Ρόκου). 8. Καλλιόπη Στάρα, «Μελέτη και καταγραφή ιερών δασών και δασυλλίων στον Εθνικό Δρυμό Βίκου - Αώου. Παραδοσιακές μορφές διαχείρισης, αντιλήψεις και αξίες των τοπικών κοινωνιών για τη διατήρηση του φυσικού τους περιβάλλοντος». (Επιτροπή: 1. Βασίλειος Νιτσιάκος, Καθηγητής, επόπτης της διδακτορικής διατριβής, 2. Κωνσταντούλα Μπάδα, Καθηγήτρια, 3. Jenny Wong, Honorary Lecturer, University of Wales, Bangor, U.K.).

ΕΛΕΝΗ Ι. ΒΡΥΝΙΩΤΗ

ΠΟΙΟΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΠΟΣΟΤΙΚΕΣ ΜΕΤΑΒΟΛΕΣ ΣΤΑ ΛΙΑΝΟΤΡΑΓΟΥΔΑ, ΟΠΩΣ ΕΚΔΟΘΗΚΑΝ ΑΠΟ ΤΟΝ Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗ ΣΤΙΣ «ΕΚΛΟΓΕΣ»

Μέρος Πρώτο: Από την συγκριτική μελέτη των δίστιχων σε σχέση με τις έντυπες πηγές τους προέκυψε ότι οι ποσοτικά περισσότερες ποιοτικές μεταβολές που έχει επιφέρει στα «Λιανοτράγουδα» ο Ν. Γ. Πολίτης, είναι ορθογραφικές, φθογγολογικές και μετρικές. Ο Ν. Γ. Πολίτης επιφέρει μεταβολές και στη στίξη. Οι μεταβολές αυτές δεν επισημαίνονται αλλά μπορούν να παρατηρηθούν άμεσα αφού στην εργασία, παρατίθενται και οι πηγές.

Καταρχάς παρατηρείται έλλειψη ενιαίας γραμμής στην γραπτή απόδοση των τραγουδιών. Άλλοτε τηρείται κατά την έκδοση πιστά (π.χ. όταν χρησιμοποιείται ως πηγή ο Jeannarakis) η φωνητική απόδοση και δηλώνεται ολοφάνερα η τοπικότητα (π.χ. κρητικά) και άλλοτε διορθώνονται τα στοιχεία προφορικότητας υπέρ του γραπτού λόγου και εξαλείφεται η τοπικότητα (π.χ. από τη συλλογή του Κανελλάκη, Χίου). Υπάρχει τόση ποικιλία στάσεων στην ορθογραφική-φθογγολογική 'διόρθωση' των βιβλιογραφικών πηγών, που θα εικάζαμε ότι την επιμέλεια των Λιανοτράγουδων είχαν αναλάβει περισσότεροι του ενός μελετητές[1]. Αν είναι αληθής η εικασία, που χρειάζεται περαιτέρω τεκ-

---

* Πρβλ. Γεώργιος Θανόπουλος, *Η στάση της κριτικής στις «Εκλογές» του Ν. Γ. Πολίτη. Μια προσέγγιση με οδηγό τις πηγές που χρησιμοποίησε*, στον παρόντα τόμο, σσ. 315-328.

1. «Βεβαίως θα ήταν κρίμα να θυσιάσετε εσείς τον πολύτιμον καιρό σας για τους πίνακες. Αλλά δεν είναι δυνατόν να τους αναθέσετε σε δύο φοιτητάς ή διδάκτορες, ίσως από εκείνους που σας έδωσαν και υλικό προς δημοσίευσιν, οδηγούντες καταλλήλως αυτούς;» γράφει ο Μ. Τριανταφυλλίδης από την Ελβετία, στον Ν.

μηρίωση, οι επιμελητές διόρθωναν σύμφωνα με τις γλωσσικές τους προτιμήσεις, περισσότερο ή λιγότερο ριζοσπαστικές.

Οι ορθογραφικές μεταβολές εκτείνονται σε ποσοστό 60% και οι φθογγολογικές μεταβολές σε 45,3%. Όταν διορθώνονται κράσεις, εκθλίψεις, αφαιρέσεις (στοιχεία προφορικότητας), προτιμώνται οι ακέραιοι τύποι (συνηθισμένοι στον γραπτό λόγο), που όμως πολλαπλασιάζουν τα φωνήεντα ανά στίχο. Έτσι αυξάνει ο αριθμός των συλλαβών (από 15 σε 16 ή 17), πλατειάζει ο ρυθμός και δημιουργείται η ανάγκη της συνεκφώνησης δηλ. της γρήγορης προφοράς δυο φωνηέντων μαζί, για να τηρηθεί το μέτρο. Αυτές οι μετρικές διαφορές όπου εμφανίζονται (17,3%), μετά από προβληματισμό, μας οδήγησαν τελικά να κρίνουμε τα συγκεκριμένα δίστιχα ως παραλλαγμένα, διότι σε αντίθετη περίπτωση το ποσοστό των συνεκφωνήσεων (< χασμωδιών) που σχετίζονται με τον τρόπο που τραγουδιέται (με μουσική ή χωρίς) το δίστιχο, θα οδηγούσε σε εσφαλμένα συμπεράσματα τον αναγνώστη του (βλ. ΠΙΝΑΚΑ ΜΕΤΑΒΟΛΩΝ).

Σε σύνολο 75 Λιανοτράγουδων, ο Ν. Γ. Πολίτης παραπέμπει ως πηγή στη συλλογή «Λιανοτράγουδα 1866», για 30 δίστιχα. Τα «Λιανοτράγουδα 1866», είναι μικρού μεγέθους βιβλιάριο (14cm x 9,5cm περ.), περιέχει κατά δήλωση πάνω από 2000 δίστιχα, τα περισσότερα ανέκδοτα και 40 τραγούδια «του χορού». Τυπώθηκε στην Αθήνα το 1866 από τους Δ. Κτενά και Π. Σούτσα χωρίς να δηλώνεται ο συλλογέας. Το αντίτυπο που βρήκαμε στη βιβλιοθήκη Ψάχου του Σπουδαστηρίου Μουσικών Σπουδών του ΕΚΠΑ, είναι αρκετά φθαρμένο, χαρτόδετο

Γ. Πολίτη, στις 04-01-1910, (Νέα Εστία, τ. 66, 1959, σελ. 1441, αρ. επιστολής 4). Ο Λίνος Πολίτης που παρεχώρησε το υλικό, στις σημειώσεις του, δεν αναφέρει λεπτομέρειες για το ακριβές αντικείμενο την παραπάνω επιμέλειας. Ο ίδιος ο Μ. Τριανταφυλλίδης στις 16/10/1910, γράφει απαντώντας στον Ν. Γ. Πολίτη: «Υποθέτω ότι εσείς θα ελέγξετε τις διορθώσεις (κάποιων δοκιμίων που του απέστειλε ο Πολίτης) και ήθελα να σας παρακαλέσω να μη θεωρήσετε αβλεψίες ή ανορθογραφίες, γραφές καθώς *κλασικός, Πολονία, κτλ.*» (ό.π. σελ. 1442).

Από την αλληλογραφία του Αλ. Πάλλη γνωρίζουμε ότι ο Ν. Γ. Πολίτης στέλνει τυπογραφικά δοκίμια από τα 'Κλέφτικα' στον χρηματοδότη του, τα οποία ο Πάλλης διορθώνει γλωσσικά, ορθογραφικά, στιχουργικά κ.ά. Ο Πολίτης δεν φαίνεται να υιοθετεί τις διορθώσεις κατά την έκδοση, βλ. Παναγιώτης Μουλλάς, «Ο Ν. Γ. Πολίτης, ο Αλ. Πάλλης και η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών», Ζητήματα Ιστορίας των Ν.Ε. Γραμμάτων, ΑΠΘ, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 324.

και το τμήμα των διστίχων καλύπτει τις σελίδες 3-172. Τα δίστιχα αριθμούνται ανά στίχο κι όχι ανά δίστιχο. Έτσι ο τελευταίος στίχος της σελίδας 172 φέρει αριθμό 4082. Η έκδοση είναι ελάχιστα φροντισμένη και έχει πολλά τυπογραφικά σφάλματα. Ο Ν. Γ. Πολίτης επιλέγει και εκδίδει από τα «Λιανοτράγουδα 1866», μόνον όταν είναι η μοναδική του πηγή. Σε κάθε άλλη περίπτωση επιλέγει άλλον εκδότη. Φαίνεται ότι ενώ είναι ποσοτικά η βασικότερη συλλογή, αφού καλύπτει ως πηγή το 25,2% στα 119 δίστιχα που παραθέτει ως πηγές ο Ν. Γ. Πολίτης, συγκεντρώνει τα κριτήρια αρτιότητας κατά 36%, αφού από τα 30 επιλέγει τα 11 για τις "Εκλογές" του (βλ. ΠΙΝΑΚΑ ΠΗΓΩΝ). Τα «Λιανοτράγουδα 1866» και η «Πανδώρα» τ. ΙΒ΄, 1861-1862 είναι χρονολογικά οι παλαιότερες πηγές που παραθέτει.

Από τους εκδότες:

Από τον Αραβαντινό Π., «Ηπειρωτικά τραγούδια», παραπέμπει σε 16 δίστιχα (13,4%) και απ' τα οποία επιλέγει τα 12 (75%) και το 50% αυτών τα δημοσιεύει απαράλλακτα.

Από τον Jeannarakis «Άσματα κρητικά», παραπέμπει σε 8 δίστιχα, τα επιλέγει όλα (100%) και τα 6 (75%) τα δημοσιεύει απαράλλακτα[2].

Από τον Abbott «Macedonian folklore», παραπέμπει σε 2 δίστιχα, επιλέγει και τα δύο (100%) και το ένα (50%) το δημοσιεύει απαράλλακτο.

Από τον Άγιν Θέρο «Δημοτικά τραγούδια», παραπέμπει σε ένα, και το δημοσιεύει απαράλλακτο. Επισημαίνουμε εδώ ότι, η συγκεκριμένη συλλογή θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως πηγή σε έξι (6) ακόμα δίστιχα, πράγμα που δεν έγινε. Επίσης σε κανένα δίστιχο δεν αναφέρεται ως πηγή ο Passow (1860), παρ' ότι πολλές από τις παραλλαγές των 'Λιανοτράγουδων' είναι συγγενείς με δημοσιευμένες από Passow. Σε μικρότερη κλίμακα δε χρησιμοποιεί ως πηγές παραλλαγές που δημοσιεύονται σε περιοδικά (Πανδώρα) ή από τον Fauriel. Φαίνεται ότι ο στόχος των «Εκλογών» δεν ήταν η εξαντλητική έρευνα των πηγών και η όσο το δυνατόν πληρέστερη

2. Απο τον Ν. Γ. Πολίτη στην αρθρογραφία του, ο Jeannarakis αναφέρεται με το ελληνικό του επώνυμο: Γιάνναρης (π.χ. «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», Λαογραφικά Σύμμεικτα, τ. Α΄, εν Αθήναις 1920, σ. 229).

κατ' αντιπαράθεση σύγκριση των παραλλαγών, στα Λιανοτράγουδα τουλάχιστον.

Από τα ΔΙΕΕ (1883, συλλογέας ο Γ. Δροσίνης) χρησιμοποιεί 4 δίστιχα (τα 3 ως μοναδικές πηγές), τα 2 δημοσιεύει απαράλλαχτα (50%) το νδ΄ το αλλοιώνει (υπάρχει και δεύτερη πηγή), ενώ στο κε΄ επιφέρει μετρικές μεταβολές.

Από τον Ζωγράφειο Αγώνα (1891) χρησιμοποιεί 6 δίστιχα ως πηγές, τα 4 δημοσιεύει απαράλλακτα (66,6%). Τα επιλέγει ακόμα κι όταν δεν είναι η μοναδική του πηγή.

Από τον Κανελλάκη (1890) παραθέτει 3 δίστιχα, χρησιμοποιεί τα 2, από τα οποία το ένα μόνο (θ΄) δημοσιεύει απαράλλακτο (μοναδική πηγή), το άλλο (ε΄) το μεταβάλλει αρκετά (αντικαθιστά ιδιωματικές με κοινές, εισάγει λέξεις από άλλη παραλλαγή).

Από το περιοδικό του εν Κων/λει Ελληνικού Φιλολογικού Συνδέσμου (1873 κ. εξ.) παραθέτει 5 δίστιχα (πάντα συνυπάρχουν και με άλλες πηγές) από τα οποία δημοσιεύει απαράλλακτα τα 2 (λ΄ & ξστ΄).

Από τη Λαογραφία (τ. Α΄ 1909, συλλογέας Φ. Κουκουλές), χρησιμοποιεί 4 πηγές (3 παράλληλα με άλλες), από τις οποίες επιλέγει τις 2 και δημοσιεύει απαράλλακτη μόνο την μία, που είναι μοναδική του πηγή για το ξγ΄ δίστιχο.

Από τον Λελέκο (1888), χρησιμοποιεί 2 δίστιχα, τα επιλέγει (μοναδικές πηγές) και τα δημοσιεύει απαράλλαχτα. Ανήκουν στη συλλογή Επιδόρπιον και βρίσκονται σε κοντινές σελίδες (106 & 108).

Από τα ΝΕΑ (Παρνασσού, τ. Α΄, 1870), χρησιμοποιεί 9 δίστιχα, δημοσιεύει τα 7 (77,7%) και απ' αυτά τα 4 (57%) τα δημοσιεύει απαράλλακτα. Οι συλλογείς είναι: Π. Ι. Λάμπρος (μθ΄/απαραλ.), Δ. Ι. Φέρμπος (κγ΄, κζ΄, με΄, νε΄, ξη΄/απαραλ.) και Π. Γ. Ζερλέντης, Σύρου (ιστ΄/απαραλ), ιζ΄, ο΄/απαραλ). Στον ίδιο τόμο δημοσιεύει δίστιχα και ο ίδιος ο Νικόλαος Γ. Πολίτης τα οποία δεν χρησιμοποιεί στις Εκλογές.

Από τον Οικονομίδη (1881), επιλέγει 2 δίστιχα, τα δημοσιεύει απαράλλακτα (100%) χωρίς να είναι η μοναδική πηγή.

Από τον Οικονομόπουλο (1888), παραθέτει ένα δίστιχο και δεν το επιλέγει.

Από το περιοδικό Πανδώρα (1862), παραθέτει ένα δίστιχο και δεν το επιλέγει.

Από το περιοδικό Παρνασσός (τ. Θ΄, 1885), παραθέτει 2 δίστιχα (Θήρας, συλλογή Πεταλά) ως μοναδικές πηγές των λγ΄, μζ΄, και τα δημοσιεύει απαράλλακτα.

Από τον Παχτίκο (1905), εκδίδει ένα δίστιχο που από την πηγή παραδίδεται ως α΄ και β΄στίχος τετράστιχου με επωδό, με καταγραμμένη τη μουσική του και τον τρόπο που τραγουδιέται. Πιθανώς μεταξύ δευτέρου-τρίτου στίχου, να εντόπισε νοηματική ασυνέχεια (πβ. τους γ΄, δ΄, στίχους που αποτελούν το ιζ΄, που δημοσιεύεται στις Εκλογές ως αυτόνομο δίστιχο).

Από τη Ραζέλου (1870), παραθέτει 2 δίστιχα αλλά δεν επιλέγει κανένα.

Από τον Σταματιάδη (1887), παραθέτει 7 δίστιχα επιλέγει τα 2 (28,5%) και τα δημοσιεύει απαράλλακτα μόνον όταν είναι μοναδικές πηγές.

Από τους συλλογείς ενδιαφέρον παράδειγμα είναι ο Γ. Δροσίνης. Από τα πρώτα μέλη της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας (1908), όπως και ο Άγις Θέρος που έλαβε μέρος στην ιδρυτική συνεδρία στην Βιβλιοθήκη Αθηνών, ο Νικόλαος Πολίτης τον εμπιστεύεται ως συλλογέα και επιλέγει τα δημοσιευμένα του δίστιχα κατά 100% δημοσιεύοντας τα 75% (3 στα 4) απαράλλακτα.

Συνολικά το 53,3% των 75 δίστιχων δημοσιεύεται απαράλλακτο, ενώ το 34,7% έχει μεταβληθεί (τα κατά δήλωση ανέκδοτα 12%,αποτελούν ιδιαίτερη κατηγορία). Όπου παραπέμπει σε δημοσιευμένη και ταυτόχρονα και σε ανέκδοτη παραλλαγή, τα στοιχεία της μελέτης μας είναι πλημμελή, ενώ όπου το δίστιχο είναι ανέκδοτο δεν σχολιάζεται λόγω έλλειψης συγκριτικών στοιχείων. Στον πίνακα μεταβολών, στη στήλη «απαράλλακτα», εμφανίζεται το σύμβολο της δίεσης (#), για να δηλώσει τα ανέκδοτα δίστιχα και συνεπώς τα μη μελετημένα. Στην ομάδα αυτή ανήκει κι ένα δίστιχο (λα΄), κατά δήλωση ανέκδοτο στις «Εκλογές» αλλά σε παραλλαγή δημοσιευμένο στα Λιανοτράγουδα. Και οι δύο αυτές παραλλαγές είναι δημοσιευμένες στον Passow (1860).

Ο όρος «μαντινάδες» στον Ν. Γ. Πολίτη, εμφανίζεται ως ερμηνευτική σημείωση στο δίστιχο ν΄. Ο Ant. Jeannarakis, στο εσώφυλλο της έκ-

δοσης «Άσματα Κρητικά, Wiesbaden, 1876», συμπληρώνει «μετά διστίχων και παροιμιών», όμως το αντίστοιχο τμήμα των διστίχων στην έκδοση, φέρει την ονομασία «Μαντινάδες». Στον Παν. Αραβαντινό «Ηπειρωτικά τραγούδια, Αθήναι, 1880», τα δίστιχα υποδιαιρούνται σε «Στιχουργικούς αγώνες» και «Δίστιχα-Στιχοπλάκια» (Αραβαντινός, 1880, πρόλογος: ι΄, ιη΄). Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης τα ονομάζει «Λιανοτράγουδα», τα εντάσσει στα «Τραγούδια της αγάπης» και τα κατατάσσει σε δώδεκα θεματικές υποενότητες. Οι μαντινάδες συνηθίζονται στην Κύπρο (τσιαττίσματα), Δωδεκάνησα, Πόντο, Κρήτη ενώ ο Αραβαντινός αναφέρει στον πρόλογό του ότι στα Γιάννενα, όπου είχαν πρώιμα αναπτυχθεί αστικοποιημένοι πληθυσμοί, καλλιεργήθηκαν ιδιαίτερα τα δίστιχα και οι στιχουργικοί αγώνες[3]. Επίσης ο Πολίτης σε άρθρο του (πηγή ο Αντ. Γιάνναρης "Jeannarakis") αναφέρεται σε αγώνες με δίστιχα (μαντινάδες) ή με μακροσκελέστερα ποιήματα[4].

Από την αρθογραφία του διαπιστώνουμε ότι ο Ν. Γ. Πολίτης κατακρίνει οποιαδήποτε μεταβολή υφίστανται τα τραγούδια από τους προηγούμενους απ' αυτόν εκδότες, προβάλλοντας την αυταξία των δημοτικών τραγουδιών[5]. Παράλληλα την ίδια περίοδο, συνεχίζει την

---

3. Για τα γιαννιώτικα δίστιχα βλ. δίστιχο η΄, στην παρούσα εργασία Α΄ εξαμήνου Μεταπτυχιακών Σπουδών, Πανεπιστημιακού έτους 2007-2008, την κατατεθειμένη στο Σπουδαστήριο Λαογραφίας του ΕΚΠΑ, και Ευαγγελή Ντάτση, Τα ισνάφια μας τα βασιλεμένα, Μουσείο Μπενάκη, Εκδόσεις Γαβριηλίδη, Αθήνα 2006, σ. 233-235, όπου και βιβλιογραφία. Οι λεκτικές διαμάχες με τα δίστιχα, τις παροιμίες και τα αινίγματα διασώζουν ως τις μέρες μας ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά των πρωταρχικά προφορικών πολιτισμών που αφορά τη σκέψη, τη γνώση και την έκφρασή τους: τον αγωνιστικό τους προσανατολισμό στον τρόπο που χρησιμοποιούν τη γνώση. Πρβλ. την τυπική στις προφορικές κοινωνίες όλου του κόσμου αμοιβαία εξύβριση των αντιπάλων (flyting /fliting) [πρβλ. την νεοελληνική έκφραση «θα τον ξεφωνήσω», «με ξεφώνησε» κλπ.], βλ. Walter Ong, Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη, Μετάφραση: Κώστας Χατζηκυριακού, επιμέλεια: Θεόδωρος Παραδέλλης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2005, σ. 58.

4. Ν. Γ. Πολίτου, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», Λαογραφικά Σύμμεικτα, τ. Α΄, εν Αθήναις 1920, σ. 229-230. Επίσης για τον Αντ. Γιάνναρη βλ. Στ. Ξανθουδίδου, «Άγγελμα θανάτου», Λαογραφία τ. Α΄ (1909), σελ. 430.

5. Ν. Γ. Πολίτου, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», Λαογραφικά Σύμμεικτα, τ. Α΄, εν Αθήναις 1920, σ. 211-236 και κυρίως του ιδίου: «Η παραχάραξις των δημοτικών τραγουδιών», Λαογραφικά Σύμμεικτα, τ. Α΄, εν Αθήναις 1920, σ. 272-286. Για τα εκδοτικά προβλήματα των «Εκλογών», η στάση του εκδότη

επιτόπια έρευνα-συλλογή δημοτικών τραγουδιών. Από αδημοσίευτο προσωπικό αρχειακό υλικό που βρίσκεται στα χέρια του Σωκράτη Β. Κουγέα, και μελετάται απ' αυτόν, και το οποίο με γενναιοδωρία μας επέτρεψε να χρησιμοποιήσουμε, φαίνεται ότι ο Ν. Γ. Πολίτης αναζητούσε και με δημοσιεύματα σε εφημερίδες, πρόθυμους συλλογείς λαογραφικού υλικού. Συγκεκριμένα υπάρχουν δημοσιευμένες αγγελίες με τις οποίες δίνει γενικές οδηγίες σχετικά με την συλλογή τόσο δημοτικών τραγουδιών όσο και γαμήλιων εθίμων (δημοσιεύεται και ερωτηματολόγιο 10 ερωτήσεων, δεν σώζεται ημερομηνία ή τίτλος εφημερίδας στο αρχείο του Σ. Β. Κουγέα).

Στα Λιανοτράγουδα ο Ν. Γ. Πολίτης φρόντισε να αντιπροσωπευθούν πολλές περιοχές της Ελλάδας, ηπειρωτικής και νησιωτικής, με κυρίαρχες παρουσίες αυτές της Ηπείρου και της Κρήτης. Και οι δύο περιοχές έχουν πληθωρική παραγωγή καταγεγραμμένων δίστιχων, ήδη από τα τέλη του 19ου αι., οπότε αναμενόμενη είναι και η κυρίαρχη θέση τους στις «Εκλογές». Επίσης κάτω από τον τίτλο του εξωφύλλου «εκ των δημωδών ασμάτων του ελληνικού λαού» συμπεριλαμβάνονται όλες οι περιοχές του χάρτη, όπως διαμορφώθηκε μετά τον Α΄ Βαλκανικό πόλεμο και τη συνθήκη του Λονδίνου (17/5/1913). Δευτερογενώς, λοιπόν, διαπιστώνουμε ότι η διευρυμένη εκπροσώπηση των νέων γεωγραφικών περιοχών (βλ. ΠΙΝΑΚΑ ΑΝΤΙΠΡΟΣΩΠΕΥΣΗΣ ΠΕΡΙΟΧΩΝ), την συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, μεταφέρει τον στόχο της έκδοσης από την περιοχή της υπηρέτησης της ιδεολογίας[6], στην περιοχή των πολιτισμικών συνεπειών της εξωτερικής πολιτικής. Σχετικά με την δημι-

---

Πολίτη σκιαγραφείται στην αλληλογραφία του Αλ. Πάλλη προς αυτόν, βλ. Παναγιώτης Μουλλάς, «Ο Ν. Γ. Πολίτης, ο Αλ. Πάλλης και η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών», Ζητήματα Ιστορίας των Ν.Ε. Γραμμάτων, ΑΠΘ, Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 320-325.

6. Έτσι δεν περιλαμβάνονται λιανοτράγουδα από τις "αλύτρωτες περιοχές" π.χ. Μικρασία, Θράκη ενώ περιλαμβάνονται λιανοτράγουδα από την Σύμη και την Λέρο. Η κατάληψη των Δωδεκανήσων από τους Ιταλούς το Μάιο του 1912, προβλήθηκε από τις στρατιωτικές αρχές ως προσωρινή. Βλ. Δημήτριος Λουκάτος, «Το Ελληνικό κράτος από το 1913 ως το 1941», στην: Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Τόμος. ΙΕ΄, Εκδοτική Αθηνών, Αθήναι 1978, σ. 461-462. Για την σχέση του Ν. Γ. Πολίτη με την Μεγάλη Ιδέα και την εθνική ολοκλήρωση κατά το 1897-1916, βλ. Δημήτρη Θ. Κατσαρή, Η κοινωνική και πολιτική δράση του Νικολάου Γ. Πολίτη κατά την δεκαετία 1873-1883. Εκδόσεις Παρατηρητής της Θράκης, Κομοτηνή 2007, σ. 347-251.

ουργία και λειτουργία των εκδόσεων συλλογών δημοτικών τραγουδιών τον 19ο αι. ο Βάλτερ Πούχνερ αναφέρει: «Κατά τις επικρατούσες αντιλήψεις του Johann Gottfried Herdrer, η ύπαρξη λαϊκής ποίησης ήταν η απόδειξη της ύπαρξης ενός πολιτισμένου λαού/έθνους, που είχε αυτόματα ως τέτοιο, δικαίωμα κρατικής ακεραιότητας και εδαφικής ανεξαρτησίας. Έτσι η δημοσίευση συλλογών από δημοτικά τραγούδια την εποχή του Ρομαντισμού ήταν άκρως πολιτικό εγχείρημα»[7]. Αν οι πρώτες συλλογές (Fauriel, Haxthausen) αποτελούν πνευματικές συνιστώσες των εθνικών διεκδικήσεων του ελληνικού απελευθερωτικού αγώνα στα πλαίσια του Φιλελληνισμού, το απάνθισμα των Λιανοτράγουδων, φαίνεται ως η συνισταμένη των εθνικών επιτυχιών, στα πλαίσια της συγκρότησης του νεοελληνικού κράτους[8].

Και παρότι τα δημοτικά τραγούδια θεωρούνταν ακόμα 'μνημεία' και η αποκατάστασή τους κατά συνέπεια έπρεπε να γίνει με μεθόδους που προϋπέθεταν αρχέτυπο, στα Λιανοτράγουδα δεν επιβεβαιώνεται πρόθεση αναγωγής σε αρχέτυπο. Έτσι για παράδειγμα παρατίθενται οι επιλεγμένες παραλλαγές που χρησιμοποίησε, χωρίς να αναφέρονται εξαντλητικά όλες οι δημοσιευμένες πηγές[9]. Τέλος η φιλολογική μέθοδος επέτρεψε στον Πολίτη να μεταθέσει τις όποιες μεταβολές σε μικρότερη κλίμακα: από σύνολα στίχων ή ολόκληρους στίχους, στη λέξη. Κατά συνέπεια οι παρεμβάσεις αφορούν κυρίως τη γλωσσική εξομάλυνση και πιθανόν τα «κριτήρια αρτιότητος» τα οποία ο ίδιος αναφέρει στον πρόλογο, να στοχεύουν στο ευπώλητο και ευανάγνωστο των «Εκλογών», ώστε το βιβλίο να επιτελέσει τον ρόλο του: «Παιδευτικό και προς την τέχνη και προς την εθνική αγωγή» (πρόλογος των Εκλογών). Και ο Αλ. Πάλλης βέβαια, που χρηματοδοτεί την ανθολογία, στην αλληλογραφία του με τον Ν. Γ. Πολίτη, δεν χάνει την ευκαιρία να τονίσει το

---

7. Βάλτερ Πούχνερ, Θεωρητική Λαογραφία, Έννοιες-Μέθοδοι-Θεματικές, Εκδόσεις Αρμός, Αθήνα 2009, σ. 80-81 και 152-154.

8. Η υπόθεση χρειάζεται να επιβεβαιωθεί στο πλήρες σώμα των «Εκλογών».

9. Για την δυσκολία ελέγχου των έντυπων παραλλαγών δημοτικών τραγουδιών του 19ου αιώνα και την διαπλοκή των Συλλογών, βλ. Αλέξης Πολίτης, «Χειρόγραφες και έντυπες Συλλογές Δημοτικών Τραγουδιών τον 19ο αι. Οι μεταξύ τους διαπλοκές», Ανακοίνωση στο συνέδριο: Miscellaneous Manuscripts of Late Byzantine and early Modern Greek Literary Texts, The Danish Institute at Athens, 23-26 Μαΐου 2002, στο: Κωδικογράφοι, συλλέκτες, διασκευαστές και εκδότες, Επιμέλεια D. Holton, Τίνα Λεντάρη, U. Moennig, P. Veileskov, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2005, σ. 365-373.

δικό του όραμα για το βιβλίο: «Το βιβλίο είναι αναγνωστικό κι όχι για επιστημονικούς σκοπούς»[10].

Έτσι ίσως ερμηνεύεται το παράδοξο, ότι δεν διορθώνει γλωσσικά με τρόπο ομοιόμορφο και πολλές φορές (17,3%) οι αποκαταστάσεις του δεν αίρουν (πβ. τον Πρόλογο των Εκλογών) αλλά δημιουργούν χασμωδία. Επίσης στα Λιανοτράγουδα, που έχουν το χαρακτηριστικό να είναι χιλιάδες, διακρίνουμε κάποια αμέλεια στη συλλογή την διασταύρωση και τον έλεγχο των δημοσιευμένων πηγών. Όσον αφορά μάλιστα τα «κριτήρια κάλλους» που επιβεβαιώνουν την ιστορική σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας[11] και βάσει των οποίων επιλέγει ο Πολίτης, κατά δήλωσή του (πρβλ. Πρόλογο των Εκλογών) στάθηκε δύσκολο προς το παρόν αυτά να εντοπιστούν και να επιβεβαιωθούν μέσα από την μελέτη των Λιανοτράγουδων. Να υποθέσουμε ότι στην πράξη υπερίσχυσε η συνείδηση του επιστήμονα Λαογράφου που καταγράφει χωρίς αισθητικές αξιολογήσεις; (είναι απαραίτητη η πλήρης καταγραφή των μεταβολών σε όλη την έκδοση για να εξαχθούν ασφαλή συμπεράσματα).

Τη μαντινάδα δυο φορές ποτέ σου μην την λέγεις
Γιατί θαρρούν οι κοπελιές πως άλλη δεν κατέχεις

(Jeannarakis Ant., Άσματα Κρητικά, Wiesbaden, 1876, αρ. μαντινάδας 222, σελ. 286)

Η αποτροπή της επανάληψης, ως δυναμική δημιουργίας ολοένα νέων παραλλαγών, όπως περιγράφεται σ' αυτό το δίστιχο, αποκαλύπτει έναν από τους παράγοντες που δυσκολεύουν την καταγραφή και μελέτη τους. Ο αυτοσχεδιαστικός τρόπος δημιουργίας τους, η δίστιχη έκτασή τους, η σχολιαστική (σκωπτική συχνά) θεματική τους και η πανελλήνια απήχηση της κρητικής μαντινάδας, τους χάρισε μοναδική ευελιξία, που επέτρεψε στα δίστιχα να προσαρμόζονται στις μεταβολές του κοινωνι-

10. Παναγιώτης Μουλλάς, «Ο Ν. Γ. Πολίτης, ο Αλ. Πάλλης και η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών», Ζητήματα Ιστορίας των Ν.Ε. Γραμμάτων, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1994, Παρατηρητής, σελ. 320-323.

11. Μιχαήλ Γ. Μερακλής, «Ο ρόλος του Ν. Γ. Πολίτη στην Ιστορική Συνάντηση Λαογραφίας-Λογοτεχνίας», Λαογραφία, τ. ΛΘ΄ (1998-2003), Αθήνα 2003, σ. 13-22, επίσης Κ. Γ. Κασίνης, «Ν. Γ. Πολίτης - Κωστής Παλαμάς» Λαογραφία, τόμος ΛΓ΄ (1986), σ. 332-345, και Γ. Π. Σαββίδης, «Ν. Γ. Πολίτης - Κώστας Βάρναλης. Γύρω στην αφιέρωση του 'Προσκηνητή'», Αφιέρωμα στον Λίνο Πολίτη, Θεσσαλονίκη 1978, σ. 273-282.

κού χώρου. Έτσι η δημιουργία τους συνεχίζεται ανελλιπώς έως τις μέρες μας και η διάδοσή τους γίνεται πια με ηλεκτρονικό τρόπο.

Πηγές

Α. Συλλογές

Abbot G.F, B.A, Macedonian folklore, Cambridge 1903.

Jeannarakis Anton, Άσματα Κρητικά, Wiesbaden 1876.

Αραβαντινός Παναγιώτης, Ηπειρωτικά τραγούδια, Αθήναι 1880.

Θέρος Άγις, Δημοτικά τραγούδια, Αθήναι 1909.

Κανελλάκης Κωνσταντίνος Ν., Συλλογή ηθών, εθίμων, παροιμιών..., Αθήναι 1890.

Λιανοτράγουδα, ήτοι Συλλογή διστίχων δημοτικών ασμάτων, τύποις Δ. Κτενά και Π. Σούτσα, Εν Αθήναις 1866.

Λελέκος Μιχαήλ, Επιδόρπιον, τ. Α΄, Αθήναι 1888.

Οικονομίδης Αθανάσιος, Τραγούδια του Ολύμπου, Αθήνα 1881.

Οικονομόπουλος Δ., Λεριακά, Αθήναι 1888.

Παχτίκος Γεώργιος Δ., Ελληνικά άσματα, Αθήναι 1905.

Πολίτης Νικόλαος Γ., Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού, 2η έκδοση, Αθήναι 1925.

Ραζέλου Σταματίνα, Προοίμια μυρολογιών Λακωνικών, Αθήναι 1870.

Σταματιάδης Επαμεινώνδας, Σαμιακά, ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου..., Σάμος 1887.

Β. Περιοδικά

ΔΙΕΕ/Δελτίο Ιστορικής Εθνολογικής Εταιρείας, τ. Α΄, εν Αθήναις 1883.

ΖΑ/Ζωγράφειος Αγών, τ. Α΄, Β΄, εν Κωνσταντινουπόλει 1891.

ΚΠ/Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος, τ. Η΄, ΙΘ΄, ΛΑ΄, εν Κωνσταντινουπόλει 1873 κ.ε.

Λαογραφία/Δελτίο Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, τόμος Α΄, Αθήναι (1909).

ΝΕΑ/Νεοελληνικά ανάλεκτα Παρνασσού, τόμος Α΄, εν Αθήναις 1870

Πανδώρα, σύγγραμμα περιοδικόν, τόμος ΙΒ΄(1862), Αθήνησιν: Εκ του τυπογραφείου της Πανδώρας.

Παρνασσός, σύγγραμμα περιοδικόν, τόμος Θ΄, εν Αθήναις 1885.

Μέρος Δεύτερο: Η μελέτη των Λιανοτράγουδων από τις «Εκλογές», στόχο είχε να αναλύσει και την ποσότητα των μεταβολών που επέφερε ο Ν. Γ. Πολίτης και να κατηγοριοποιήσει με τέτοιο τρόπο τις μεταβολές, ώστε να επιτρέψει την εξαγωγή μετρήσιμων και στατιστικών αποτελεσμάτων. Έτσι έγινε δυνατόν να εξαχθούν συνθετικά, επιμέρους και συνολικά συμπεράσματα και να δημιουργηθούν πίνακες.

Στον πρώτο πίνακα καθέτως, καταγράφονται με στοιχεία του ελληνικού αλφαβήτου τα 75 δίστιχα, και οριζοντίως σε στήλες παρουσιάζονται οκτώ ειδών μεταβολές που απαντώνται στα δίστιχα. Σε αυτό το τμήμα μελέτης δεν βρέθηκε κανένα παράδειγμα «προσθήκης από παραλλαγή».

Ο δεύτερος πίνακας αφορά στις έντυπες πηγές του και απεικονίζει τον βαθμό συμμετοχής κάθε πηγής στην έκδοση των «Εκλογών». Δευτερογενώς μας επιτρέπει να σκιαγραφήσουμε τη στάση του Ν. Γ. Πολίτη στο ζήτημα των συλλογών και των συλλογέων.

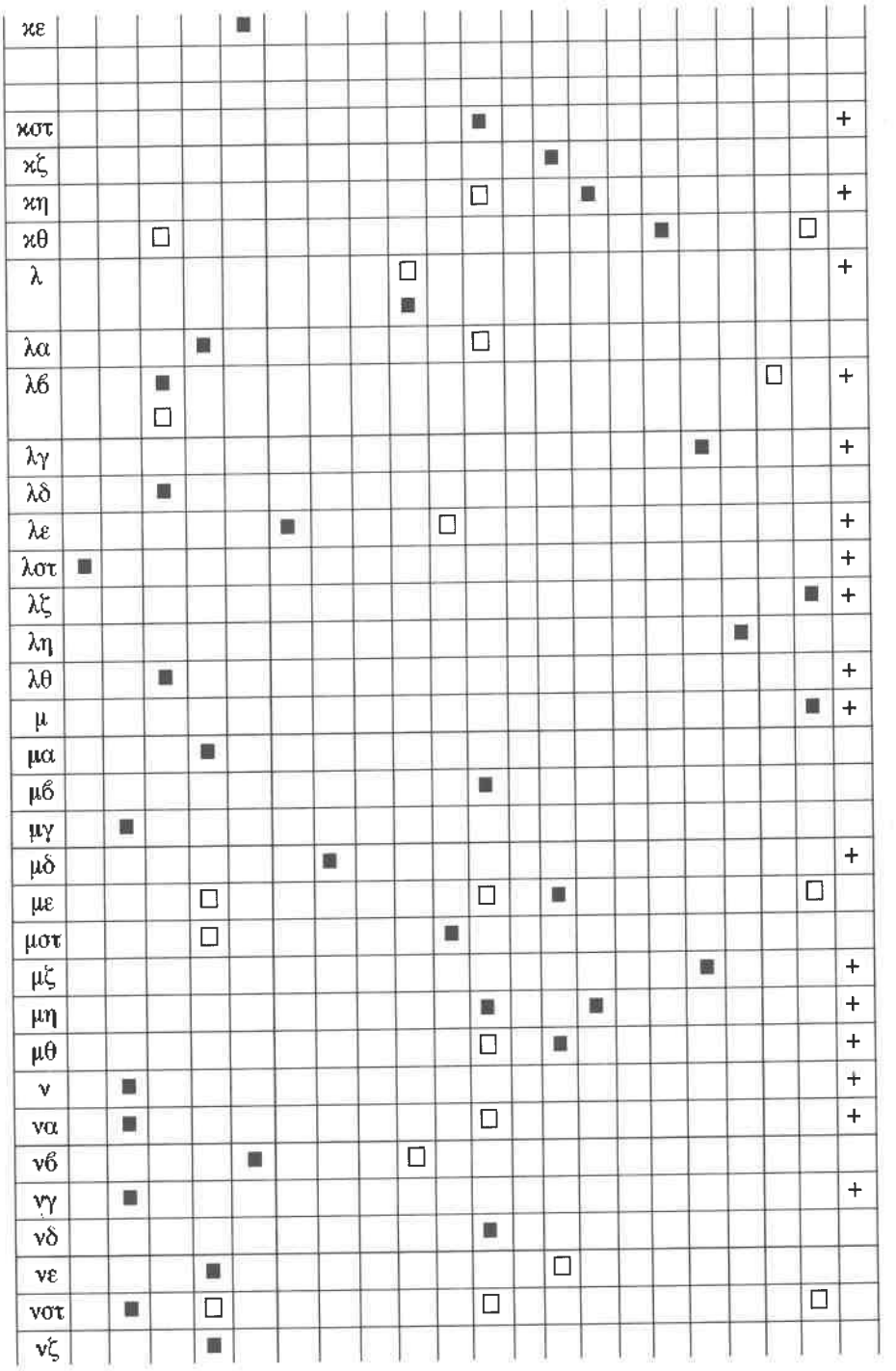
Ο τρίτος πίνακας αποτελεί τρόπον τινά έναν γεωγραφικό χάρτη, όπου φαίνεται η προέλευση των διστίχων.


60
50
40
30
20
10
0
ΑΠΑΡΑΛΛΑΚΤΟ
ΠΑΡΑΛΛΑΓΜΕΝΟ
ΑΝΕΚΔΟΤΟ


ΟΡΘΟΓΡΑΦΙΚΕΣ
ΦΘΟΓΓΟΛΟΓΙΚΕΣ
ΜΕΤΡΙΚΕΣ
ΑΝΤΙΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΙΔΙΩΜΑΤΙΚΩΝ
ΑΝΤΙΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΑΠΟ ΠΑΡΑΛΛΑΓΗ
ΠΑΡΑΛΕΙΨΗ
ΠΡΟΣΘΗΚΗ ΔΙΚΗ ΤΟΥ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΗΓΩΝ

ΛΙΑΝΟΤΡΑΓΟΥΔΑ	ABBOTT	JEANNARAKIS	ΑΡΑΒΑΝΤΙΝΟΣ	ΑΝΕΚΔΟΤΑ	Δ Ι Ε Ε Α΄	Ζ. Α.	ΘΕΡΟΣ	ΚΑΝΕΛΛΑΚΗΣ	Κ. Π.	ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ Α΄	ΛΙΑΝΟΤΡΑΓΟΥΔΑ 1866	ΛΕΛΕΚΟΣ	ΝΕΑ Α΄	ΟΙΚΟΝΟΜΙΔΗΣ	ΟΙΚΟΝΟΜΟΠΟΥΛΟΣ	ΠΑΝΔΩΡΑ ΙΒ΄	ΠΑΡΝΑΣΣΟΣ Θ΄	ΠΑΧΤΙΚΟΣ	ΡΑΖΕΛΟΥ	ΣΤΑΜΑΤΙΑΔΗΣ	ΑΠΑΡΑΛΛΑΚΤΑ
α			■								□ □										
β											■										+
γ						■									□						
δ		■									□										+
ε								■			□										
στ			■	□				□			□									□	+
ζ		■									□										+
η			■								□										
θ								■													+
ι				■																	
ια											■										+
ιβ						■															+
ιγ			■																		
ιδ					■																+
ιε			■																		
ιστ													■								+
ιζ	■		□										□								
ιη				■																	
ιθ		■							□												+
κ						■															
κα											■									□	
κβ											■										+
κγ													■								
κδ											■										+


κε
κοτ
κζ
κη
κθ
λ
λα
λβ
λγ
λδ
λε
λοτ
λζ
λη
λθ
μ
μα
μβ
μγ
μδ
με
μοτ
μζ
μη
μθ
ν
να
νβ
νγ
νδ
νε
νοτ
νζ

νη			■								□									□	+
νθ			■																		+
ξ						■															+
ξα						■															+
ξδ			■								□										
ξγ										■											+
ξδ											■										
											□										
ξε				■																	
ξστ			□						■	□	□										+
ξζ					■																+
ξη													■								+
ξθ											■										
ο													■								+
οα												■									
οδ												■									+
ογ			■								□										+
οδ			■								□										
οε				■																	
ΣΥΝΟ	2	8	16	13	4	6	1	3	5	4	30	2	9	2	1	1	2	1	2	7	
ΛΟ 1	1,7	6	13	11	3,4	5	0,8	2,5	4,2	3,4	25	1,7	7,6	1,7	0,8	0,8	1,7	0,8	1,7	5,9	
		7%	4%								2%										
	%			%	%	%	%	%	%	%		%	%	%	%	%	%	%	%	%	
ΣΥΝΟ	2	8	12	9	4	6	1	2	2	2	11	2	7	2	0	1	2	1	0	1	
ΛΟ 2			10																		
	1,7	6		7,6	3,4	5		1,7	1,7	1,7	9,2	1,7	5,9	1,7	0	0,8	1,7	0,8	0	1,7	
		7					0,8														

□= ΠΑΡΑΘΕΤΕΙ ■= ΠΑΡΑΘΕΤΕΙ ΚΑΙ ΕΠΙΛΕΓΕΙ + = ΑΠΑΡΑΛΛΑΚΤΟ

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Στο ΣΥΝΟΛΟ 1: επάνω ο αριθμός δηλώνει πόσες φορές χρησιμοποιείται αυτή η πηγή και από κάτω εμφανίζεται ως ποσοστό επί τοις εκατό στο σύνολο των 119 δίστιχων που έχει συλλέξει και παραθέτει ο Ν. Πολίτης.

2. Στο ΣΥΝΟΛΟ 2: επάνω ο αριθμός δηλώνει πόσες φορές επιλέγεται και εκδίδεται αυτή η πηγή και από κάτω εμφανίζεται ως ποσοστό επί τοις εκατό στο σύνολο των 119 δίστιχων που έχει συλλέξει και παραθέτει ο Ν. Πολίτης.

3. Από τα δεκατρία (13) ανέκδοτα δίστιχα που κανένα δεν έχει ακόμα με-

λετηθεί στα πλαίσια αυτής της εργασίας, τα τέσσερα (4) ανέκδοτα που εμφανίζονται στον πίνακα ως να μην τα επιλέγει, συνυπάρχουν και με άλλες πηγές προς τις οποίες έγινε η σύγκριση του δίστιχου που εκδόθηκε.

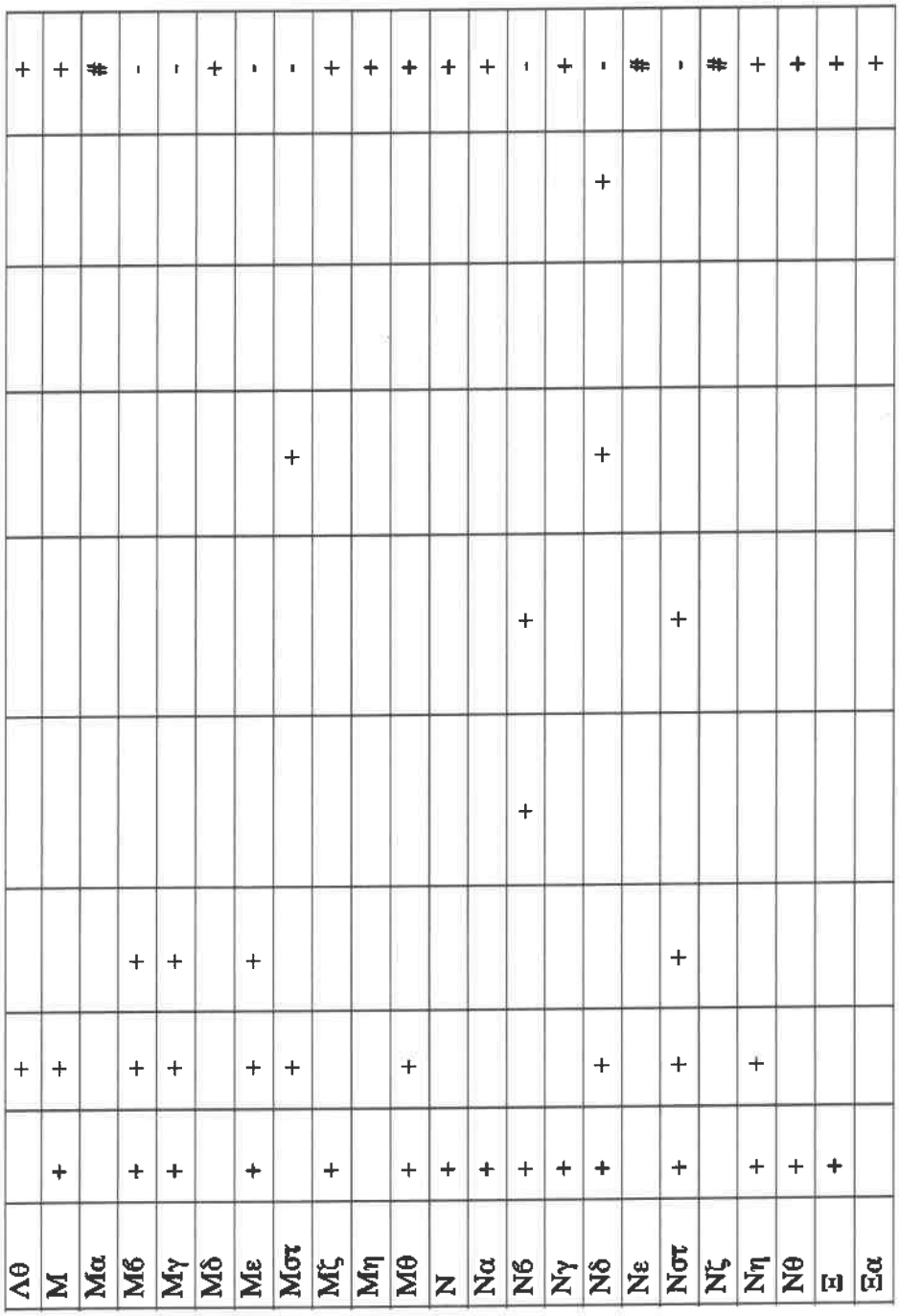
Γεωγραφική προέλευση των δίστιχων	**Παραθέτει ως πηγές**	**% (σε σύνολο 67 δίστιχων)**	**Εκδίδει τουλάχιστον ένα δίστιχο**
Αίγινα	1	1,49 %	*
Γορτυνία	1	1,49 %	–
Ζίχνη Μακεδονίας	1	1,49 %	*
Ήπειρος	17	25,3 %	*
Θήρα	2	2,98 %	*
Ικαρία	1	1,49 %	-
Κάλυμνος	1	1,49 %	*
Κορινθία	2	2,98 %	*
Κρήτη	12	17,9 %	*
Λακωνία	2	2,98 %	-
Λαμία	1	1,49 %	*
Λέρος	1	1,49 %	-
Λευκάδα	2	2,98 %	-
Μακεδονία	1	1,49 %	*
Όλυμπος	2	2,98 %	*
Ρογδιά Κρήτης	1	1,49 %	*
Ρούμελη	4	5,97 %	*
Σάμος	6	8,95 %	*
Σητεία Κρήτης	3	4,47 %	*
Σύμη	1	1,49 %	-
Σύρος	2	2,98 %	*
Χίος	3	4,47 %	(*)
Αδήλου Τόπου	52	43,7 %	

Τα χιακά δίστιχα δεν δημοσιεύονται στο χιακό ιδίωμα, 'διορθώνονται' στη νεοελληνική κοινή

ΠΙΝΑΚΑΣ ΜΕΤΑΒΟΛΩΝ

ΛΙΑΝΟΤΡΑΓΟΥΔΑ	ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΓΛΩΣΣΙΚΕΣ ΜΕΤΑΒΟΛΕΣ					ΜΕΤΑΒΟΛΕΣ ΔΟΜΗΣ			
	ΟΡΘΟΓΡΑ-ΦΙΚΕΣ	ΦΘΟΓΓΟ-ΛΟΓΙΚΕΣ	ΜΕΤΡΙΚΕΣ	ΑΝΤΙΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΙΔΙΩΜΑΤΙΚΩΝ ΛΕΞΕΩΝ ΜΕ ΚΟΙΝΕΣ	ΑΝΤΙΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΑΠΟ ΠΑΡΑΛΛΑΓΗ	ΠΑΡΑΛΕΙΨΗ	ΠΡΟΣΘΗΚΗ ΑΠΟ ΠΑΡΑΛΛΑΓΗ	ΠΡΟΣΘΗΚΗ ΔΙΚΗ ΤΟΥ	ΑΠΑΡΑΛ-ΛΑΚΤΟ
α	+		+						-
β	+								+
γ	+	+	+						-
δ	+	+							+
ε		+		+	+	+			-
στ	+								+
ζ	+	+							+
Η	+	+				+			-
Θ		+							+
ι									#
Ια	+								+
ιβ	+								+
Ιγ									#
Ιδ									+
Ιε	+	+				+			-
Ιστ	+	+							+

Γξ	+	+	+																					-
Ιη																								#
Ιθ	+																							+
Κ		+																				+		-
Κα	+			+																				-
Κδ	+	+																						+
Κγ			+																			+		-
Κδ	+																							+
Κε	+	+	+																					-
Κστ	+																							+
Κξ		+																				+		-
Κη																								+
Κθ	+	+	+																					-
Λ	+																							+
Λα																								#
Λβ		+																						+
Λγ		+																						+
Λδ	+																					+		-
Λε	+																							+
Λστ																								+
Λξ	+																							+
Λη		+																				+		-


Λθ
Μ
Μα
Μβ
Μγ
Μδ
Με
Μστ
Μζ
Μη
Μθ
Ν
Να
Νβ
Νγ
Νδ
Νε
Νστ
Νζ
Νη
Νθ
Ξ
Ξα

Ξδ		+			+				-
Ξγ		+							+
Ξδ	+	+	+						-
Ξε									#
Ξστ	+								+
Ξζ									+
Ξη	+								+
Ξθ		+	+						-
Ο	+								+
Οα	+	+	+						-
Οβ	+	+							+
Ογ									+
Οδ	+	+	+						-
Οε									#

ΣΥΝΟΛΑ
75 **45 - 60%** **34 - 45,3%** **13 - 17,3%** **3 - 4%** **6 - 8%** **8 - 10,6%** **4 - 5,3%**

+ υπάρχει η αναφερόμενη ιδιότητα ΑΠΑΡΑΛΛΑΚΤΟ ..... **40 - 53,3%**
- δεν υπάρχει η αναφερόμενη ιδιότητα ΕΧΕΙ ΥΠΟΣΤΕΙ ΜΕΤΑΒΟΛΕΣ ..... **26 - 34,7%**
 # κατά δήλωση ανέκδοτο και επομένως αδύνατο να μελετηθεί σήμερα..... **9 - 12%**

Κάθε ποσοστό στο τέλος κάθε στήλης, αντιπροσωπεύει το μέρος της μεταβολής στα 75 λιανοτράγουδα. Είναι φανερό, ότι το άθροισμα των ποσοστών των 7 στηλών, ξεπερνά το 100% κι αυτό γιατί καθένα από τα λιανοτράγουδα είναι δυνατόν να παρουσιάζει παραπάνω από μία μεταβολές.
Στο κυκλικό διάγραμμα θέλουμε να παρουσιάσουμε τη σχέση μεγέθους μεταξύ των μεταβολών. Οπότε κάθε ποσοστό αντιπροσωπεύει το μέρος της μεταβολής επί του συνόλου των μεταβολών.

ΑΝΝΑ-ΙΩΑΝΝΑ ΓΟΥΝΑ-ΜΠΑΔΙΕΡΙΤΑΚΗ

Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΓΝΩΣΤΙΚΟΥ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟΥ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ – ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΙΚΗ ΤΕΧΝΗ, 1969-2008

Αξιότιμοι συνάδελφοι, αγαπητοί μου φοιτητές και φοιτήτριες, εκλεκτοί φίλοι και φίλες,

Θα μου επιτρέψετε τη σύντομή μου αυτή ανακοίνωση να την αφιερώσω στη μνήμη της αξέχαστης και πολύκλαυστης φίλης, συμφοιτήτριας και συναδέλφου μου, Μαρίας Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, Αναπληρώτριας Καθηγήτριας Λαογραφίας στον Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας, του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Από τα πολυάριθμα και πολυποίκιλα θέματα του Συνεδρίου μας, από τα οποία άλλα έχουν ήδη ανακοινωθεί και άλλα πρόκειται να ανακοινωθούν, προτίμησα να επικεντρώσω το ενδιαφέρον μου σ' ένα συγκεκριμένο θέμα. Να αναφερθώ δηλαδή στα θέματα και στον τρόπο διδασκαλίας του γνωστικού αντικειμένου «Λαογραφία - Νεολληνική Λαϊκή Τέχνη», όπως διδάχθηκαν στον τομέα της ευθύνης μου, τόσο σε προπτυχιακό όσο και σε μεταπτυχιακό επίπεδο, κατά τη διάρκεια της σχεδόν σαραντάχρονης θητείας μου (1969-2008) στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, αρχικά ως Βοηθού στην Έδρα της Λαογραφίας, αργότερα ως Λέκτορος, Επίκουρης και Αναπληρώτριας Καθηγήτριας στον Τομέα Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, στο μακρό χρονικό διάστημα (1969-2008).

Η πρώτη μου εμπειρία, με το συγκεκριμένο αυτό γνωστικό αντικείμενο, αποκτήθηκε στο πρώτο έτος της πανεπιστημιακής μου φοίτησης με τον τότε καθηγητή της Λαογραφίας και πρώτο καθηγητή του συγκεκριμένου αυτού μαθήματος στο Πανεπιστήμιο Αθηνών, τον αείμνηστο Γεώργιο Μέγα (1947-1964).

Κατά τα έτη της φοίτησής μου επέλεξα να ενταχθώ στους φοιτητές του τότε ενιαίου Ιστορικού και Αρχαιολογικού Τμήματος της Φιλοσοφικής Σχολής, όπου επίσης δίδασκε Λαογραφία ο Γεώργιος Μέγας, επειδή πίστευα τότε και συνεχίζω να πιστεύω, ότι ο παραδοσιακός νεοελληνικός πολιτισμός είχε και έχει να προσφέρει απαντήσεις σε επιστημονικά ερωτήματα ιστορικού και αρχαιολογικού περιεχομένου και ενδιαφέροντος.

Από τη θέση της Βοηθού της Έδρας της Λαογραφίας (από το 1969 κ.ε.), με καθηγητές τον Γεώργιο Κ. Σπυριδάκη (1964-1972), τον Δημήτριο Οικονομίδη (1972-1974), τον Κώστα Α. Ρωμαίο (1976-1980), ασχολήθηκα (εκτός από τα πολλαπλά διοικητικά μου καθήκοντα) με τη συγκέντρωση πλούσιου λαογραφικού υλικού από τον ηπειρωτικό και νησιωτικό χώρο όσο και με τη σεμιναριακή διδασκαλία της ερμηνείας αρχαίων, βυζαντινών, μεταβυζαντινών, νεοελληνικών αλλά και ξένων περιηγητικών κειμένων. Την ίδια περίοδο δημοσιεύθηκαν και τα πρώτα αποτελέσματα των λαογραφικών μου ερευνών.

Την ίδια περίπου εποχή, αρχές της δεκαετίες του 1970, με την παρότρυνση κυρίως της Πόπης Ζώρα, Διευθύντριας τότε του Μουσείου Νεοελληνικής Λαϊκής Τέχνης, άρχισα την εκπόνηση διδακτορικής διατριβής, με θέμα: «Το Γυναικείο Παραδοσιακό Πουκάμισο της ηπειρωτικής Ελλάδος», που εγκρίθηκε στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, με εισηγητή τον καθ. Μιχ. Μερακλή.

Διεύρυνση των επιστημονικών οριζόντων επιχειρείται από τις αρχές της δεκαετίες του 1980, με την εκπόνηση δεύτερης διδακτορικής διατριβής, με την εξέταση δύο αρβανίτικων χωριών (του Κουβαρά και των Καλυβίων της Νοτιοανατολικής Αττικής), που έγινε με μια συνδυαστική προσέγγιση λαογραφική και κοινωνιολογική. Η διατριβή εκπονήθηκε το 1991 στο Πανεπιστήμιο Reading της Μ. Βρετανίας.

Η ανάληψη αυτοδύναμης διδασκαλίας συνέβαλε στη μεγαλύτερη συγκεκριμενοποίηση αλλά και συστηματοποίηση του διδακτέου αντικειμένου, αρχικά. Το αντικείμενο ήταν υπό ευρείαν έννοια η Νεοελληνική Λαϊκή Τέχνη. Άρχισε να διδάσκεται κατά το πανεπιστημιακό έτος 1982-1983.

Το μάθημα διδασκόταν ώς και το εαρινό εξάμηνο του 2008 (χρόνο της αφυπηρέτησής μου) και με ικανοποιητική εμβέλεια: παραδιδόταν υποχρεωτικά στο Δ΄ εξάμηνο της Μεσαιωνικής και Νεοελληνικής Κατεύθυνσης και προαιρετικά στους φοιτητές άλλων τμημάτων της Φιλοσοφικής Σχολής, όπως π.χ. στους φοιτητές του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, στο Πρόγραμμα Ψυχολογίας κ.ά.

Το συγκεκριμένο γνωστικό αντικείμενο περιελάμβανε τα παρακάτω, επί μέρους, μαθήματα:

1. Εισαγωγικά μαθήματα, που αφορούσαν τη Λαογραφία και τη Νεοελληνική Λαϊκή Τέχνη.
2. Νεοελληνική λαϊκή ηπειρωτική και νησιωτική αρχιτεκτονική.
3. Βενετσιάνικη και Γενουάτικη αρχιτεκτονική στον ελληνικό χώρο.
4. Σχέσεις νεοελληνικής λαϊκής αρχιτεκτονικής με δυτικο-ευρωπαϊκά αρχιτεκτονικά ρεύματα, όπως π.χ. ο νεοκλασικισμός, ο εκλεκτικισμός, ο ιστορισμός.
5. Επισκόπηση της Βαλκανικής Αρχιτεκτονικής.
6. Νεοελληνική λαϊκή αρχιτεκτονική.
7. Νεοελληνική λαϊκή ξυλογλυπτική.
8. Νεοελληνική λαϊκή Ζωγραφική.
9. Νεοελληνική λαϊκή Κεραμεική.
10. Σεμιναριακά μαθήματα που αφορούσαν εργασίες είτε συλλογής λαογραφικού υλικού είτε έρευνας σε βιβλιοθήκες.

Τα παραπάνω μαθήματα τρίωρης ή δίωρης διάρκειας υποστηρίζονταν από πλούσιο εικαστικό υλικό, προς εμπέδωση του γνωστικού αντικειμένου καθώς και με επισκέψεις σε μουσεία (Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης και τα παραρτήματά του, Μουσείο Μπενάκη, Βυζαντινό Μουσείο, στο Κέντρο Μελέτης Νεώτερης Κεραμεικής «Ίδρυμα Οικογένειας Γεωργίου Ψαροπούλου» κ.ά.). Πλαισιώνονταν επίσης και από εκπαιδευτικού περιεχομένου εκδρομές (π.χ. στην Αίγινα, στο Ναύπλιο, Μουσείο του Ιδρύματος «Βασίλειος Παπαντωνίου»).

Από τον πρώτο χρόνο της εισαγωγής των μεταπτυχιακών μαθημάτων, το έτος 1998, στο Ε.Κ.Π.Α. το μάθημα της Λαϊκής Τέχνης άρχισε να διδάσκεται και στο μεταπτυχιακό επίπεδο: στο Γ΄ εξάμηνο του πρώτου κύκλου μεταπτυχιακών σπουδών σε όσους φοιτητές και φοιτήτριες, κατόπιν γραπτών και προφορικών εξετάσεων, είχαν γίνει δεκτοί στο διετή πρώτο μεταπτυχιακό κύκλο.

Το αντικείμενο διδασκαλίας στη διάρκεια των δέκα αυτών ετών (1998-2008) αναφερόταν σε δύο ενότητες: στη νεοελληνική παραδοσιακή ανδρική, γυναικεία και παιδική ενδυμασία και στην παραδοσιακή κεντητική και κοσμηματοποιία.

Τα πρώτα εισαγωγικά μαθήματα περιελάμβαναν τις παλαιότερες και νεώτερες μεθοδολογικές προσεγγίσεις καθώς και την ανθρωπολογική και

κοινωνιολογική προσέγγιση του συγκεκριμένου αυτού γνωστικού αντικειμένου.

Ακολουθούσε μια ευρεία εισαγωγή στην ενδυματολογία, την Κεντητική και την Κοσμηματοποιία και κατόπιν εξετάζονταν διαχρονικά το ένδυμα στους λαούς της πρόσω Ανατολής (π.χ. Αιγυπτίους, Σουμερίους, Ασσυρίους), το ένδυμα στους Μινωικούς και Μυκηναϊκούς χρόνους, στην ελληνορωμαϊκή περίοδο, στην περίοδο του ευρωπαϊκού Μεσαίωνα και στην ευρωπαϊκή Αναγέννηση.

Ακολουθούσε πλήρης ανάπτυξη του μεταπτυχιακού αυτού αντικειμένου κατά τη διάρκεια της Βυζαντινής περιόδου και τέλος σε βάθος γνωριμία με την νεοελληνική παραδοσιακή ενδυμασία, τα κεντήματα και τα κοσμήματά της από τον 17ο έως τις πρώτες δεκαετίες του 20ού.

Τα μαθήματα εμπλουτίζονταν πάντα με την εικαστική πλαισίωση και επισκέψεις σε αντίστοιχα, ως προς το αντικείμενο, μουσεία και ιδρύματα, τόσο των Αθηνών όσο και της περιφέρειας.

Στη σύντομη αυτή περιήγηση στο χώρο της πανεπιστημιακής μου διδακτικής ευθύνης, μνημόνευσα τα γνωστικά αντικείμενα, που μου εμπιστεύθηκε το ΕΚΠΑ να διδάξω. Και θέλω να ελπίζω, ότι τα δίδαξα με ευσυνειδησία και αφοσίωση, έως και το τέλος της πανεπιστημιακής μου διαδρομής.

Καταλήγοντας θέλω να σημειώσω, ότι δυστυχώς το μάθημα της Νεοελληνικής Λαϊκής Τέχνης δεν διδάσκεται από το πανεπιστημιακό έτος 2008-2009 στη Φιλοσοφική Σχολή. Πιστεύω ότι το κενό αυτό θα καλυφθεί.

ΔΕΣΠΟΙΝΑ ΔΑΜΙΑΝΟΥ

ΟΙ ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ

Το να μιλήσει κανείς για τις παιδαγωγικές διαστάσεις της Λαογραφίας είναι σαν να μιλά για κάτι το αυτονόητο, που παρόλα αυτά χρειάζεται στις δύσκολες εποχές που ζούμε κάποιες διευκρινιστικές και ενθαρρυντικές σκέψεις.

Η Λαογραφία συντόνισε τα πρώτα βήματά της με τη γνώση και τη διάσωση ενός τμήματος του πολιτισμού (του λαϊκού - παραδοσιακού πολιτισμού) και τη συνειδητοποίηση του ιστορικού και κοινωνικού παρελθόντος. Αναβίβασε έτσι σε επίπεδο παρατήρησης και μελέτης ένα μεγάλο μέρος του ελληνικού πληθυσμού παραμελημένο από την επιστήμη και την έρευνα και συνέβαλε στην κατανόηση της εξέλιξης των συνθηκών που προσδιορίζουν την ελληνική ταυτότητα και την ελληνική πραγματικότητα. Επιπλέον ο παιδαγωγικός της χαρακτήρας προκύπτει από την ένταξή της, όχι αδικαιολόγητα, στις θεωρητικές και ιδιαίτερα στις ανθρωπιστικές επιστήμες, με τις οποίες συνδέθηκε άρρηκτα.

Η Λαογραφία στην Ελλάδα εμφανίστηκε και προσδιορίστηκε επιστημονικά από τον Νικόλαο Πολίτη. Στον Α΄ τόμο του περιοδικού *Λαογραφία* ο Ν. Πολίτης προσδιόρισε τη θεματολογία και τη μεθοδολογία της νέας επιστήμης (Πολίτης 1909: 3-18). Αντικείμενο έρευνας της νέας επιστήμης αποτελούσε ο λαός, ενώ ως βασικός στόχος της φαινόταν η προσπάθεια να διασωθεί ο λαϊκός (αγροτικός) πολιτισμός και να αποδειχθεί, μέσω και αυτού, η συνέχεια του λαού και του έθνους σε μια περίοδο που επιδιωκόταν η ανασυγκρότηση του έθνους και του κράτους (ό.π). Από την αρχή επομένως η Λαογραφία αποτελεί ένα από τα μέσα οικειοποίησης ή επανοικειοποίησης της εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας.

Η συμβολή της Λαογραφίας ως επιστήμης στη μελέτη του ελληνικού πολιτισμού συνίσταται στην ανάδειξη της δημιουργικής δύναμης ενός τμήματος της ελληνικής κοινωνίας, που ταυτίστηκε με την αγροτική τάξη, τουλάχιστον για το διάστημα από τον 18ο αι. (όπου τοποθετεί η Λαογραφική επιστήμη τη χρονική έναρξη του αντικειμένου μελέτης της), μέχρι το δυναμικό μετασχηματισμό της μετά τον Β΄ παγκόσμιο πόλεμο, στα μέσα του 20ού αι. Μετά τον πόλεμο η ταχύτητα των επιστημονικών εξελίξεων και οι νέες πολιτικές και οικονομικές συνθήκες στο δυτικό κόσμο άλλαξαν το περιεχόμενο των εννοιών, επηρεάζοντας το περιεχόμενο και τα όρια των επιστημών. Ο μετασχηματισμός και οι αλλαγές στην αγροτική τάξη καθώς και η αριθμητική αύξηση του αστικού πληθυσμού έδωσαν ένα κοινωνικό και αστικό περιεχόμενο στη Λαογραφία (Dundes 1965, 1980: 1-19, Μερακλής 1971: 3-23). Θέματα π.χ. που έχουν σχέση με τη διατήρηση και την αναβίωση των εθίμων, της αφήγησης, της λαϊκής τέχνης και αισθητικής κλπ αλλά και θέματα που αφορούν τις συνθήκες ένταξης του αγροτικού πληθυσμού στο περιβάλλον των αστικών κέντρων, αποτέλεσαν τη φυσική επέκταση των επιστημονικών ενδιαφερόντων της Λαογραφίας (Μερακλής 1989: 109-125, Σκουτέρη-Διδασκάλου 1996). Παράλληλα, επειδή η Λαογραφία είναι μια επιστήμη που εξετάζει τον κόσμο εν εξελίξει και όχι στατικά, οι νέες συνθήκες της παγκοσμιοποίησης δημιούργησαν την ανάγκη για την ενίσχυση της μελέτης του «άλλου», στο επίπεδο της πολιτισμικής του σχέσης με τον «ιθαγενή» /ντόπιο, ενώ από τις ζυμώσεις με άλλες, συναφείς επιστήμες προέκυψε μια νέα ματιά τόσο στη μεθοδολογία όσο και στη θεματολογία της Λαογραφίας (Αλεξιάδης 2003: 15-39, 2006, Αυδίκος 2009: 229-291)[1]. Την ανανεωμένη Λαογραφία την ενδιαφέρουν π.χ. οι μετανάστες, ειδικά σε ό,τι αφορά το λαϊκό κομμάτι της ταυτότητάς τους, οι πρακτικές αντίστασης στην κυρίαρχη κουλτούρα της χώρας υποδοχής μέσα από τις οποίες προσπαθούν να διατηρήσουν την πολιτισμική ταυτότητά τους, ή οι πρακτικές «αφομοίωσης», «ανοχής» ή «ισότιμης μεταχείρισης» που αναπτύσσονται από τη χώρα υποδοχής κ.ά.

Στην εποχή μας που οι πολιτικές ανακατατάξεις έχουν προκαλέσει τη διάσπαση των εθνικών κρατών και τις αναγκαστικές και πολλές φορές βίαιες μετακινήσεις πληθυσμών, τα ρήγματα στο λαϊκό

1. Βλ επίσης την έκδοση της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία, Πρακτικά Συνεδρίου 19-21 Απριλίου 2002, Αθήνα.

πολιτισμό είναι βαθύτατα και η ανάγκη της τόνωσης του σεβασμού για την προσωπικότητα και την κουλτούρα του «άλλου» προκύπτει ως επείγουσα. Σήμερα που τα κρατικά μορφώματα μεταβάλλονται παρακολουθώντας τη μετακίνηση των συνόρων, οι κάθε είδους συλλογικότητες ανασυντίθενται με ταχύτατους ρυθμούς διαμορφώνοντας νέα σύνολα με κυριότερο γνώρισμά τους την ενδογενή πολιτισμική διαφορά. Υπό αυτές τις συνθήκες η εκπαίδευση καλείται να αντιμετωπίσει τη νέα κατάσταση κάνοντας προτάσεις για την υποστήριξη της αλληλοκατανόησης και του αλληλοσεβασμού. Στην οργανωμένη παιδεία του δυτικού κόσμου νέα γνωστικά αντικείμενα, όπως η πολυπολιτισμική εκπαίδευση και οι πολιτισμικές σπουδές, έρχονται στο προσκήνιο και καταθέτουν προτάσεις για μια εφαρμοσμένη παρέμβαση.

Η Λαογραφία μέσα από τη μέθοδο της συγκριτικής ανάλυσης που υιοθέτησε (Κυριακίδου-Νέστορος 1978: 99-110), έχει τη δυνατότητα να συνδέει τα λαογραφικά φαινόμενα του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού «με το παγκόσμιο δίκτυο των φαινομένων του πολιτισμού» (ό.π.: 99-100) δημιουργώντας γέφυρες γνωριμίας και επικοινωνίας.

Ένα παράδειγμα από το χώρο των παραδόσεων (legends), που εξετάζει ο Μιχάλης Μερακλής, και το συμπέρασμα που προκύπτει, μας δίνουν ανάγλυφα την ανθρωπολογική και οικουμενική διάσταση της προφορικής λογοτεχνίας και κατά συνέπεια της Λαογραφίας. Η παράδοση για τα τηγανισμένα ψάρια που ζωντανεύουν, που έχει συνδεθεί για εμάς τους Έλληνες με την είδηση για την Άλωση της Πόλης, όπως επισημαίνει ο Μερακλής, συναντιέται και σε πολλούς άλλους λαούς. Γράφει ο Μερακλής: «Βλέπουμε ξανά πώς ένα εθνικά - πατριωτικά - ιδεολογικά φορτισμένο θέμα είναι, καταρχήν, διεθνικό. Επισημαίνω άλλη μια φορά το άξιο να επισημανθεί (και συνήθως δεν γίνεται αυτό) φαινόμενο, παραδόσεις με μιαν απεριόριστη διαχρονικότητα και διατοπικότητα να αποκτούν και μια τόσο έντονη εθνική πατριωτική σημασία, ώστε να συγκινούν βαθιά ένα λαό, που τις προσαρμόζει στη δική του ιστορική εμπειρία και τις εσωτερικοποιεί τόσο, ώστε να τις μεταδίδει από στόμα σε στόμα, μετατρέποντάς τες σε στοιχεία ουσιώδη και ζωτικά της δικής του πλέον παράδοσης» (Μερακλής 2001: 16). Η *διαχρονικότητα* και η *διατοπικότητα* εντοπίζονται από Έλληνες και ξένους λαογράφους και σε πολλά άλλα λαογραφικά θέματα, όπως σε παραμύθια, παροιμίες, επικά τραγούδια κλπ. Το ίδιο το γεγονός άλλωστε της σύνταξης *Διε-*

θνών Καταλόγων π.χ. παραμυθιών αποδεικνύει τη συγγένεια θεμάτων και μοτίβων σε ένα παγκόσμιο χώρο, ως προϊόντων της προφορικής μετάδοσης μιας κοινής ανθρώπινης εμπειρίας και φαντασιακής δημιουργίας. Έτσι η Λαογραφία έχει τη δυνατότητα να μελετά το τοπικό και το υπερτοπικό, το εθνικό και το διεθνές ως απόλυτα σχετικές εκφάνσεις του λαϊκού πνεύματος, μέσα από τις επιμέρους ιδιαίτερες συνθήκες που τις δημιουργούν.

Σχολείο και Λαογραφία

Η M. Tassin, καθηγήτρια παιδαγωγικών στην Haute École Albert Jacquard του Βελγίου και στο Καθολικό πανεπιστήμιο του Σαντιάγο της Χιλής, επισημαίνει την αναγκαιότητα της διδασκαλίας και εξοικείωσης των παιδιών με τα έργα του λαϊκού πολιτισμού παράλληλα με την επίσημη αναγνωρισμένη κουλτούρα που παρέχεται από το σύνολο των μαθημάτων του σχολείου. Θεωρεί ότι ένα μεγάλο στοίχημα παίζεται στην προσπάθεια να επικοινωνήσουν οι δάσκαλοι στα παιδιά το συνδυασμό της κουλτούρας του σχολείου με τη λαϊκή-παραδοσιακή κουλτούρα, που αποτελεί άλλωστε κομμάτι της καθημερινότητάς τους, και της τοπικής με την παγκόσμια (Tassin 2010: 30).

Η Λαογραφία είναι ένα από τα κατεξοχήν πεδία όπου μπορούν να σχεδιαστούν και να λειτουργήσουν δραστηριότητες παράλληλες ή ενταγμένες στο σχολικό πρόγραμμα προς όφελος της συνειδητοποίησης της σύνθετης ταυτότητας του σύγχρονου ανθρώπου και της συνάντησης με τον «άλλο» στα πλαίσια της αλληλογνωριμίας των μαθητών ή ευρύτερα μαθητών, γονέων και δασκάλων (Bawman 2006, Αυδίκος 1999: 13, Κακάμπουρα 2005β)[2]. Η ευρωπαϊκή διάσταση του πολιτισμού (Γκότοβος 1994) αλλά και γενικά η ανθρωπιστική διάσταση της σχολικής εκπαίδευσης προαπαιτεί την ισότιμη συνύπαρξη των επιμέρους πολιτισμών που συνθέτουν την ευρωπαϊκή και την ανθρώπινη κοινότητα (Μπενέκος 2006). Το γεγονός ότι ο λαϊκός πολιτι-

2. Βλ επίσης το πρόγραμμα Folk Arts in Education (FAIE) που εφαρμόστηκε τη δεκαετία του '80 στη Β. Αμερική με επιτυχία. Στα πλαίσια του προγράμματος αυτού δημιουργήθηκε μια αξιόλογη αρθρογραφία που αφορούσε την αξιοποίηση του λαϊκού πολιτισμού στη σχολική τάξη και τη σχέση των δασκάλων των μαθητών και των γονέων με το λαϊκό πολιτισμό. Στα πλαίσια αυτού του προγράμματος οι λαογράφοι συνέβαλαν πολύ στις συζητήσεις σχετικά με την πολυπολιτισμική εκπαίδευση προσφέροντας επιχειρήματα, δεδομένα και εργαλεία για να δημιουργήσουν γέφυρες με το σχολικό πρόγραμμα (βλ. Hamer 2000).

σμός αποτελεί το υπόστρωμα των σύγχρονων μορφών πολιτισμού προσφέρει τη δυνατότητα αναφοράς σε πολιτισμικά στοιχεία που συναντώνται σε όλους σχεδόν τους λαούς, όπως οι λαϊκές αφηγήσεις, οι τελετουργίες, η λαϊκή τέχνη, που αποτελούν εργαλεία με τα οποία μπορούν να λειτουργήσουν γόνιμα οι διαπολιτισμικές συναντήσεις.

Οι ερευνητικές μέθοδοι της Λαογραφίας όπως η έρευνα πεδίου ή η συνέντευξη κ.ά., ανήκουν στα βασικά εργαλεία που μπορούν να χρησιμοποιηθούν στο σχολείο για την κατανόηση της κουλτούρας μαθητών διαφορετικών πολιτισμικών ομάδων μέσα σε πολυπολιτισμικές σχολικές τάξεις (Διαμαντίδου, Φρόση, Πατέλη 2004: 85-94).

Από τις αρχές του 20ού αιώνα προοδευτικοί παιδαγωγοί όπως ο John Dewey, η Dorothy Howard, η Lucy Sprague Mitchell και η Rachel Davis Du Bois διακήρυτταν «τη σπουδαιότητα της παιδικής «σιωπηρής» γνώσης και της εθνογραφικής διερεύνησης της οικογένειας, της γειτονιάς, της κοινότητας των διαφόρων πολιτιστικών ομάδων» (Bawman 2006). Μέσα από τη χρήση του λαϊκού πολιτισμού στην πολυπολιτισμική εκπαίδευση επιτυγχάνεται η ανόρθωση του κύρους της τοπικότητας και της οικογένειας. Οι μαθητές και οι δάσκαλοι εξ ίσου μαθαίνουν ότι όλοι συμβάλλουν στη δημιουργία του πολιτισμού και στη σύνθεση νοημάτων για τη ζωή μας. Ενσωματώνοντας ετερογενή στοιχεία, που προκύπτουν από την ενασχόληση με το λαϊκό πολιτισμό, στο περιεχόμενο του σχολικού προγράμματος, το σχολείο «οδηγεί στη δημιουργία πολυφωνικών πνευματικών δυνάμεων που μπαίνουν στο κέντρο της παραγωγής της γνώσης» (Hamer 2000).

Παραδείγματα από την Ελλάδα και άλλες χώρες έδειξαν ότι λαϊκά παραμύθια, τραγούδια, παραδοσιακά παιδικά παιχνίδια, παραδόσεις, έθιμα κλπ αποτελούν ένα πεδίο κατάθεσης ενός ενδιαφέροντος στην ποικιλία του αλλά και στην κατά βάθος ομοιότητά του, υλικού διαφορετικής πολιτισμικής προέλευσης, που χρησιμοποιήθηκε για να κάνει τους μαθητές να νιώσουν υπερήφανοι για την καταγωγή τους και να δημιουργήσει γέφυρες επικοινωνίας με το σχολικό περιβάλλον προσφέροντας κίνητρα για τη μάθηση και τη γνώση (Κακάμπουρα 2005α: 267-274, βλ επίσης Λαϊκός πολιτισμός και διαπολιτισμική εκπαίδευση στο http://eipe.gr/praktika/ ανακτ. 4/4/2010). Πρόκειται για ένα υλικό το οποίο, παρά την παραδοσιακότητά του, επιβιώνει, αρκεί να ανιχνευθεί και να αξιοποιηθεί στο περιβάλλον του σύγχρονου κόσμου (βλ Montero-Sieburth 2003: 303-334).

Η δραστηριοποίηση αυτή σε προγράμματα λαϊκού πολιτισμού μπορεί να ενταχθεί στο σχολικό πρόγραμμα, ή να γίνει στον ελεύθερο χρόνο των μαθητών. Στα πλαίσια του σχολικού προγράμματος μπορεί να ενταχθεί σε μαθήματα όπως αυτό προτείνεται από το Διαθεματικό Ενιαίο Πλαίσιο Προγραμμάτων Σπουδών (ΔΕΠΠΣ, ΦΕΚ 1366/18-10-2001, τχ. Β και ΦΕΚ 303 και 304/13-3-2003 τχ. Β, τόμ. Α΄και Β΄) και τα Αναλυτικά Προγράμματα Σπουδών (ΑΠΣ). Η φιλοσοφία του ΔΕΠΠΣ βασίζεται στη δημιουργία ενός διαύλου επικοινωνίας μεταξύ διαφορετικών γνωστικών πεδίων και μαθημάτων στο σχολικό πρόγραμμα. Στο πλαίσιο αυτής της λογικής στοιχεία του λαϊκού πολιτισμού χρησιμοποιήθηκαν και ώς ένα βαθμό αξιοποιήθηκαν με μεγαλύτερη ή μικρότερη επιτυχία από τα νέα σχολικά βιβλία (βιβλίο του μαθητή, τετράδιο εργασιών, βιβλίο του δασκάλου, βλ. Δαμιανού 2008), ενώ από το ΔΕΠΠΣ προβλέπεται επίσης η υλοποίηση θεματοκεντρικών σχεδίων εργασίας στα πλαίσια της Ευέλικτης ζώνης, που συμπληρώνουν τη διδασκαλία των επιμέρους αντικειμένων. Η έρευνα και η μελέτη λαογραφικών θεμάτων μπορούν να συνδυαστούν με διάφορα γνωστικά αντικείμενα όπως η διδασκαλία της γλώσσας, η Ιστορία, η Μελέτη του Περιβάλλοντος, τα Μαθηματικά κ.ά. στο Νηπιαγωγείο, το Δημοτικό και το Γυμνάσιο (βλ. ενδεικτικά όσον αφορά τη Μελέτη του Περιβάλλοντος Δαμιανού 2001: 21-27, Αγγελίδου–Τσιλιμένη 2009: 24-33, Δημητρίου 2009 και για την Ιστορία Λεοντσίνης 1999, 2003).

Στο πλαίσιο του σχολικού προγράμματος προτείνονται προγράμματα που συνδέουν τη Λαογραφία με την Τοπική και την Προφορική Ιστορία.

Στα πλαίσια της Τοπικής Ιστορίας η Ιστοριογραφία διασταυρώνεται με τη Λαογραφία, μέσα από την καταγραφή, μελέτη και ανάλυση αφηγήσεων, λαϊκών τελετουργιών, της τοπικής παραδοσιακής συγκρότησης σε συλλογικότητες, επαγγελματικές, ευρύτερα κοινωνικές κ.ά. (Λεοντσίνης 2006: 93-96). Η μελέτη του τοπικού οδηγεί στη γνώση του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν και συναρμόζονται οι περιβαλλοντικές συνθήκες, η οικονομία και τα πολιτισμικά στοιχεία στη μεταξύ τους αλληλεπίδραση, ώστε να διαμορφωθούν οι τοπικοί όροι ζωής και ο πολιτισμός στις τοπικές του διαστάσεις (Νιτσιάκος 1997: 30-34). Στον τομέα της παραδοσιακής τεχνολογίας π.χ. αποτυπώνονται πιο καθαρά και πιο άμεσα οι λύσεις που δόθηκαν για την αντιμετώπιση των προκλήσεων της φύσης και του ανθρώπινου περι-

βάλλοντος, ενώ στην τέχνη, τις τοπικές παραδόσεις και συνολικά στην προφορική λογοτεχνία αποτυπώνεται με συμβολικό τρόπο η κοσμοαντίληψη της τοπικής ομάδας. Η λαογραφική έρευνα και μελέτη αναδεικνύει την ιδιομορφία κάθε περιοχής αλλά και τη συμμετοχή της στη λειτουργία της συλλογικότητας του έθνους και του κράτους.

Η σύγχρονη Ιστοριογραφία μέσα από την Προφορική Ιστορία από την άλλη, ρίχνει φως στην καθημερινότητα και την προφορική ατομική μαρτυρία (Burke 2004), τις οποίες η Λαογραφία είχε πολύ πρώιμα θεωρήσει ως πολύτιμο υλικό προς ανάλυση (Κυριακίδου-Νέστορος 1993). Οι προσωπικές μαρτυρίες και αφηγήσεις της ζωής των απλών ανθρώπων θεωρούμενων από την Προφορική Ιστορία ως ιστορικών υποκειμένων (Thompson 2002), με την αυθεντικότητα της έκφρασης της σκέψης και του συναισθήματος που τις διακρίνει, μπορούν να αποτελέσουν ένα πεδίο μελέτης και προβληματισμού, ασκώντας τους μαθητές στην έρευνα και την κριτική ανάλυση των ιστορικών πηγών.

Στο χώρο της διδασκαλίας των μαθηματικών ήδη έχει επισημανθεί η επιτυχία της χρησιμοποίησης των στοιχείων της ιδιαίτερης (λαϊκής) κουλτούρας μιας πολιτισμικής ομάδας για την εκμάθηση μαθηματικών εννοιών στο πλαίσιο του σχολείου από τα μέλη της ομάδας αυτής. Το πρόγραμμα που εφαρμόστηκε σε τσιγγανόπαιδες του Ζεφυρίου Αττικής έδειξε ότι η επίδοση τους στη μαθηματική σκέψη ήταν υψηλή, εφόσον τα παραδείγματα προέρχονταν από το χώρο της κουλτούρας τους, λαϊκής κατά βάση[3], ενώ δεν είχαν επιτυχίες όταν έπρεπε να ανταποκριθούν στη διδασκαλία των επίσημων μαθηματικών του σχολείου. Η λογική της έρευνας βασίστηκε στο γεγονός ότι κάθε πολιτισμική ομάδα μέσα από τις δικές της ανάγκες και πρακτικές αναπτύσσει και χρησιμοποιεί αντίστοιχες μαθηματικές έννοιες και τεχνικές και διαμορφώνει το δικό της σώμα μαθηματικής γνώσης (Σταθοπούλου 2005)[4].

3. Όπως σημειώνει η Ντάτση «Τα λαϊκά στρώματα —προσδιορισμένα ιστορικά και κοινωνικά— έχουν ένα συγκροτημένο τρόπο διανόησης με τον οποίο οργανώνουν την εμπειρική γνώση και την ευαισθησία τους» (Ντάτση 2004: 105).

4. Το πρόγραμμα «Σύνδεση πολιτισμικού πλαισίου με τη μάθηση και τη διδασκαλία των μαθηματικών: Εθνογραφική Μελέτη μιας Σχολικής Τάξης Τσιγγανοπαίδων και της Κοινότητας Προέλευσής τους», πραγματοποιήθηκε σε σχολείο στο Ζεφύρι Αττικής, κατά τη διάρκεια της σχολικής χρονιάς 2000-2001 από τη Χαρά Σταθοπούλου, επίκουρη καθηγήτρια σήμερα στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

Αλλά και για τους μαθητές μιας μονοπολιτισμικής σχολικής τάξης η γνωριμία με το λαϊκό πολιτισμό και η ένταξή του στο σχολικό πρόγραμμα μπορεί να αποτελέσει ένα στόχο που θα εμπλουτίσει τη σχολική γνώση προς όφελος της ευρύτερης κοινωνικής και ιστορικής γνώσης. Η μελέτη και η μετάδοση του λαϊκού πολιτισμού καλλιεργεί το περιβάλλον εκείνο, πραγματικό και πνευματικό, μέσα από το οποίο μεταβιβάζονται από γενιά σε γενιά και εσωτερικεύονται οι προδιαθέσεις και οι αρχές που οδηγούν στη δημιουργία του habitus (Bourdieu 1972: 174-189, 1980: 87-109, Μπενβενίστε-Παραδέλλης 1999: 43). Η βίωση π.χ. των καθημερινών και εορταστικών εκδηλώσεων του λαϊκού πολιτισμού δημιουργεί τις προϋποθέσεις για συμπεριφορές που εξασφαλίζουν μια συνέχεια με τους όρους που προσδιορίζονται από τις εκάστοτε τοπικές και γενικές συνθήκες. Στον αντίποδα του λαϊκού πολιτισμού, όπου οι ταυτότητες είναι συγκεκριμένες και ευδιάκριτες, βρίσκεται ο πολιτισμός των μαζών όπου η ατομικότητα, η τοπική παράδοση, η πολιτισμική και εθνική ταυτότητα είναι δυσδιάκριτες και ρευστές (Ντάτση ό.π.: 141).

Η λαογραφική εκπαίδευση των εκπαιδευτικών

Για ένα μεγάλο διάστημα η Λαογραφία υπηρετούνταν από τους ερασιτέχνες λαογράφους και τους μαθητές του Ν. Πολίτη, οι οποίοι ακολούθησαν τις προτροπές του για συγκέντρωση λαογραφικού υλικού. Η εισαγωγή ωστόσο της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο αποτελούσε ένα αίτημα των λαογράφων και του ευρύτερου επιστημονικού κόσμου, που επρόκειτο να ικανοποιήσει μια ώριμη κατάσταση. Παράλληλα με το πανεπιστήμιο, το Λαογραφικό Αρχείο (1918), η Λαογραφική Εταιρεία (1908) και άλλοι φορείς, όπως τοπικοί λαογραφικοί σύλλογοι, βοηθούσαν τυπικά ή άτυπα το έργο της Λαογραφίας.

Η διδασκαλία της Λαογραφίας ως επικουρικής επιστήμης στα φιλολογικά μαθήματα κατ' αρχήν[5] ή αυτόνομης αργότερα, αναγνωρίστηκε

5. Για πρώτη φορά με τον τίτλο *Λαογραφία* διδάσκεται το μάθημα στην ομώνυμη έδρα το 1947 από τον Γ. Μέγα. Επί της ουσίας η Λαογραφία συμπλήρωνε τα γνωστικά πεδία των φιλολογικών μαθημάτων γιατί κάλυπτε το κενό της μελέτης της λαϊκής (προφορικής) λογοτεχνίας. Το μάθημα της Λαογραφίας άργησε να περιληφθεί στο πρόγραμμα των πανεπιστημιακών μαθημάτων· εντάχθηκε στο Αναλυτικό πρόγραμμα των Παιδαγωγικών (τότε) Ακαδημιών το 1966. Τη δεκαετία του 1990 δημιουργήθηκαν έδρες (τότε) Λαογραφίας στα Παιδαγωγικά Τμήματα. Σήμερα η Λαογραφία διδάσκεται στα Παιδαγωγικά Τμήματα Δασκά-

ως σημαντικό επιστημονικό εφόδιο, που θα συνέβαλλε στην επαρκή κατάρτιση των φιλολόγων όλων των ειδικοτήτων, των δασκάλων και των νηπιαγωγών. Οι ανθρωπιστικές επιστήμες δηλαδή θεωρήθηκαν ο φυσικός χώρος της Λαογραφίας, η οποία συνδέθηκε ακόμη στενότερα με τις παιδαγωγικές σχολές. Έτσι η Λαογραφία κατ' αρχάς εντάχθηκε ως μάθημα στις πανεπιστημιακές σχολές της Φιλολογίας και των Παιδαγωγικών Τμημάτων (Δημοτικής και Προσχολικής Εκπαίδευσης).

Στα πανεπιστημιακά τμήματα Προσχολικής και Δημοτικής Εκπαίδευσης, Φιλολογίας, Ιστορίας και Αρχαιολογίας το μάθημα της Λαογραφίας προσφέρεται ως υποχρεωτικό ή επιλεγόμενο, ενώ δεν διδάσκεται σε όλα τα πανεπιστήμια της χώρας. Το περιεχόμενο των μαθημάτων περιλαμβάνει ένα βασικό πλαίσιο γνώσεων για την επιστήμη της Λαογραφίας που στη συνέχεια προσανατολίζεται και εξειδικεύεται σε θέματα σχετικά με το επιστημονικό προφίλ των Τμημάτων στα οποία διδάσκεται. Στα Παιδαγωγικά Τμήματα η διδασκαλία της Λαογραφίας στοχεύει στον εφοδιασμό των μελλοντικών δασκάλων της Πρωτοβάθμιας Εκπαίδευσης με γενικές γνώσεις για τις βασικές αρχές και τη θεματολογία της επιστήμης και εξειδικεύεται σε θέματα όπως οι βιογραφικές αφηγήσεις, η διδασκαλία της προφορικής λογοτεχνίας (παραμύθι, μύθοι Αισώπου, παροιμία, αίνιγμα κ.λπ), το δημοτικό τραγούδι, τα έθιμα. Στα τμήματα Φιλολογίας, Ιστορίας, Αρχαιολογίας, εκτός από τις γενικές γνώσεις, εστιάζει σε ειδικά θέματα όπως η προφορική λογοτεχνία, οι λαϊκές αφηγήσεις, η παραδοσιακή ενδυμασία, η τέχνη και η τεχνολογία, οι συλλογικότητες, οι ταυτότητες, τα σύνορα κ.ά.

λων Αθηνών και Θεσσαλίας και Προσχολικής Εκπαίδευσης στα Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Αιγαίου, Θράκης, στα Τμήματα Φιλολογίας της Αθήνας και Ιστορία και Αρχαιολογίας της Θεσσαλονίκης και των Ιωαννίνων και στο Τμήμα Ιστορίας Αρχαιολογίας και Διαχείρισης Πολιτισμικών Αγαθών.

6. Στο Δημοκρίτειο, στο Τμήμα Επιστημών της Εκπαίδευσης στην Προσχολική Ηλικία, λειτουργεί 4 χρόνια ήδη Μεταπτυχιακό πρόγραμμα με τίτλο Κοινωνικοπολιτισμική εκπαίδευση και κατάρτιση εμψυχωτών, από το 2010 με τίτλο Επιστήμες της Εκπαίδευσης: κοινωνικοπολιτισμική ενισχυτική εκπαίδευση και κατάρτιση εμψυχωτών, όπου διδάσκεται το παραμύθι και η αφήγηση ως στοιχεία εμψύχωσης και πραγματοποιείται πρακτική άσκηση με εργαλεία εμψύχωσης, μεταξύ άλλων, το παραμύθι.

Ειδικά στη Θράκη, όπου το θέμα της πολυπολιτισμικότητας δεν είναι πρωτόγνωρο αλλά μετά την πτώση του υπαρκτού σοσιαλισμού η εισροή μεταναστών από τις χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης αύξησε την ποικιλία της πολιτισμικής διαφορετικότητας, η εφαρμογή του προγράμματος εκπαίδευσης των μουσουλ-

Στη διάρκεια των μαθημάτων τους οι φοιτητές των φιλολογικών και των παιδαγωγικών τμημάτων ευαισθητοποιούνται διπλά: ως ακροατές μιας ανθρωπιστικής επιστήμης και ως δραστήριοι συνεργάτες της (Μέγας 1967, Κακάμπουρα–Τίλη 2006: 175-191). Ο συνδυασμός αυτός οδηγεί στη συνειδητοποίηση της λαϊκής ταυτότητας των ίδιων των εκπαιδευτικών αλλά και του ρόλου που μπορεί να παίξει σήμερα στην εκπαίδευση η Λαογραφία.

Στους φοιτητές και τους εκπαιδευτικούς η Λαογραφία μέσα από τις πρωτογενείς προφορικές (αρχεία προφορικού λόγου) και τις γραπτές πηγές (γραπτά αρχεία και βιβλία) διέθετε και διαθέτει ένα πλούσιο υλικό για την τεκμηρίωση του παρελθόντος και την κατανόηση του παρόντος. Η συλλογή χειρογράφων της Λαογραφικής Εταιρείας γνωστή ως «Λαογραφικό Φροντιστήριο» του Γ. Μέγα, που συγκροτήθηκε από τις καταγραφές των φοιτητών της Φιλολογίας του Πανεπιστήμιου Αθηνών και οι συλλογές χειρογράφων του Λαογραφικού Σπουδαστηρίου του Πανεπιστημίου Αθηνών, Θεσσαλονίκης, Ιωαννίνων και Θράκης παρέχουν υλικό χρήσιμο για τη μελέτη και αξιοποίηση τοπικών λαογραφικών θεμάτων. Οι συλλογές αυτές με ένα πλήθος πληροφοριών για την κοινωνική ζωή και συγκρότηση, ήθη και έθιμα, προφορική λογοτεχνία, εθιμικό δίκαιο, μαγεία, θρησκευτικές αντιλήψεις και τέχνη αποτελούν ένα θησαυροφυλάκιο πολιτισμικού υλικού κατάλληλου για αξιοποίηση (συγκριτικές μελέτες, κριτική ανάλυση κ.λπ.) από τους φοιτητές και τους εκπαιδευτικούς αλλά και τους λαογράφους και τους ερευνητές που ενδιαφέρονται για το λαϊκό πολιτισμό.

Οι φοιτητές των Παιδαγωγικών Τμημάτων τόσο σε προπτυχιακό επίπεδο, όσο και σε επίπεδο μεταπτυχιακών σπουδών, σχεδιάζουν και διεκπεραιώνουν διάφορα μικρότερα προγράμματα στο πλαίσιο της πρακτικής τους άσκησης με θέμα το παραμύθι, την παράδοση, την αφήγηση, τα έθιμα, τη λαϊκή τέχνη κ.λπ. (Τεμπερίδου 2004: 116-120, Εγγλέζου-Δαμιανού 2008: 129-136), που πραγματοποιούνται όχι μόνο στο χώρο του σχολείου αλλά και έξω από αυτόν, στην ευρύτερη κοινότητα, σε μουσεία, νοσοκομεία, χώρους επαγγελματικής απασχόλησης κ.λπ, αλλά και προγράμματα με περισσότερους εμπλεκόμενους

μανοπαίδων αφενός, και τα σχολικά προγράμματα σχετικά με το λαϊκό πολιτισμό αφ' ετέρου, που πραγματοποιούνται κατ' έτος στα Παιδαγωγικά Τμήματα δασκάλων και Προσχολικής Εκπαίδευσης λειτουργούν στην κατεύθυνση της επικοινωνίας μεταξύ των πολιτισμών, προς όφελος των μαθητών.

φορείς ή άτομα, που αφορούν άλλοτε ένα μονοπολιτισμικό και συχνά ένα πολυπολιτισμικό μαθητικό περιβάλλον[6]. Ωστόσο παρόλο ότι στη διάρκεια των προπτυχιακών σπουδών τους προσφέρεται ένα αρκετά επαρκές πλαίσιο λαογραφικών γνώσεων στους εκπαιδευτικούς, οι εξελίξεις στην εκπαίδευση και οι γενικότερες κοινωνικές και πολιτικές εξελίξεις, δημιουργούν την ανάγκη για μια συνεχή επιμόρφωση των δασκάλων, νηπιαγωγών και καθηγητών Β/θμιας εκπαίδευσης σε λαογραφικά θέματα.

Στην εξέλιξή της ως επιστήμης η Λαογραφία έδειξε και δείχνει μέσα από την έρευνα πως το παρελθόν συνδιαλέγεται σε συνεχή βάση με το παρόν. Ο λαϊκός πολιτισμός αξιοποιείται όλο και πιο δημιουργικά προσαρμοσμένος στο παρόν με τη βοήθεια και των νέων τεχνολογιών. Ο θεωρητικός προβληματισμός που αναπτύσσεται αλλά και οι πρακτικές εφαρμογές δείχνουν ότι ο Η/Υ, το διαδίκτυο, τα διαδραστικά προγράμματα και τα παιχνίδια γνώσεων και ψυχαγωγίας μπορούν να υπηρετήσουν τους παιδαγωγικούς σκοπούς της Λαογραφίας. Ως παραδείγματα θα αναφέρω το *Μαγικό Φίλτρο* που είναι ένα ψηφιακό μαθησιακό παιχνίδι περιπέτειας, βασισμένο σε παραμύθι, το οποίο αναπτύχθηκε από το Εργαστήριο Νέων Τεχνολογιών στην Επικοινωνία, την Εκπαίδευση και τα ΜΜΕ του Τμήματος Επικοινωνίας και ΜΜΕ του Πανεπιστημίου Αθηνών για παιδιά με ήπια νοητική καθυστέρηση και το πρόγραμμα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας με τίτλο «Ταξιδεύοντας στην Ελλάδα για λαογραφική αποστολή» σε μορφή CDR.

Συμπερασματικά θα λέγαμε ότι η Λαογραφία αποτελεί ένα χρήσιμο επιστημονικό πεδίο γνώσεων και προσφέρει αποτελεσματικά μεθοδολογικά εργαλεία για την εκπαίδευση των μαθητών του σύγχρονου σχολείου. Η διαπίστωση αυτή, που τεκμηριώνεται άλλωστε από τη σχολική πραγματικότητα, αποτελεί έναν επιπλέον λόγο να υποστηρίξουμε την άποψη ότι, επειδή ακριβώς η Λαογραφία προσφέρει στους εκπαιδευτικούς την ευκαιρία για την επιστημονική επαφή με το λαϊκό πολιτισμό, που αποτελεί ένα σημαντικό τμήμα του ανθρώπινου πολιτισμού εν γένει, οι εκπαιδευτικοί όλων των βαθμίδων της εκπαίδευσης στη διάρκεια των σπουδών τους θα ήταν σκόπιμο να αποκτούν τις σχετικές γνώσεις για να παίξουν με επιτυχία το ρόλο του εκπαιδευτικού, έτσι όπως απαιτείται από τις συνθήκες του σύγχρονου κόσμου.

Βιβλιογραφία

Αγγελίδου Ευαγγ. - Τσιλιμένη Τασ., Η αφήγηση ως εργαλείο μάθησης στην περιβαλλοντική εκπαίδευση. Δραστηριότητες και προτάσεις για την προσχολική και δημοτική εκπαίδευση, Αθήνα 2009, Καστανιώτης.

Αλεξιάδης Μην. Αλ., Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών, Ινστιτούτο του βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006.

Αλεξιάδης Μην. Αλ., «Λαογραφικές σπουδές στην Ελλάδα μετά το Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο» στο Χρ. Βέικου (επιμ.) Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων (Π.Ε.Φ.), Σεμινάριο 29 «Λαογραφία και Ιστορία», Αθήνα 2003, Ελληνικά Γράμματα, σ. 15-39.

Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφία, Λαϊκοί πολιτισμοί, Ταυτότητες, Κριτική, Αθήνα 2009.

Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Παγκοσμιοποίηση και λαϊκός πολιτισμός στον 21ο αιώνα», στον τόμο Θητεία, τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών – Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σ. 111-123.

Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., Μια φορά κι έναν καιρό... αλλά μπορεί να γίνει και τώρα. Το σχολείο ως χώρος διαμόρφωσης παραμυθάδων, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

Γκότοβος Αθαν. Ε., «Εθνική ταυτότητα και ευρωπαϊκός προσανατολισμός» στο Κοντογιώργης Β - Ορφανίδης Π. (επιμ.), Ο Έλληνας εκπαιδευτικός και η ευρωπαϊκή του διάσταση. Ευρωπαϊκό συνέδριο. Ίδρυμα Μελετών Λαμπράκη - εκδόσεις Κωστέα-Γείτονα, Αθήνα 1994, σ. 126-136.

Δαμιανού Δ., «Προτάσεις για την αξιοποίηση του παραμυθιού στο Γυμνάσιο», στο Κουβεντιάζοντας για... τα παραμύθια, Πρακτικά της Διημερίδας που πραγματοποιήθηκε από 31/3-1/4/2001, εκδ. Σχολικός συνεταιρισμός του 2ου Δημοτικού Σχολείου Ταύρου, σ. 21-27.

Δαμιανού Δέσπ., «Ο λαϊκός πολιτισμός μέσα από τα νέα σχολικά βιβλία της Μελέτης του Περιβάλλοντος» στον τόμο Νέο εκπαιδευτικό Υλικό του ΥΠΕΠΘ - Αξιολόγηση και Διοίκηση Α΄/βάθμιας και Β΄/βάθμιας εκπαίδευσης, (επιμ.) Γεωργογιάννης Παντελής τόμ. ΙΙ, Πάτρα 2008, σσ. 460-467.

Δαμιανού Δέσπ., Η παράδοση, ένα είδος της προφορικής λογοτεχνίας ως αφετηρία για τη δημιουργία εκπαιδευτικών προγραμμάτων», στο http://eipe.gr/praktika/ praktika/damianou/pdf 4/4/2010).

Δημητρίου Αναστ., Περιβαλλοντική εκπαίδευση: περιβάλλον και αειφορία. Θεωρητικές και παιδαγωγικές προσεγγίσεις, Επίκεντρο, Αθήνα 2009.

Διαμαντίδου Κ., Φρόση Λ., Πατέλη Ο., «Πολιτισμική πολυμορφία στην τάξη: ανάγκες και προσδοκίες μαθητών», στο Σακκά Δ. και Ψάλτη Α. (επιμέλεια) Πρακτικά Ημερίδας με θέμα «Πολιτισμική ποικιλομορφία στο σχολείο: ο ρόλος του εκπαιδευτικού», Αλεξανδρούπολη 24 Απριλίου 2004, σ. 85-94.

Εγγλέζου Ε.-Κ. - Δαμιανού Δ.Μ., «Μες στο μουσείο τριγυρνώ, το παρελθόν αναζητώ», στο Ρεκαλίδου Γ. - Σφυρόερα Μ. (επιμ.) Εμψυχώσεις σε ομάδες παιδιών, Διατμηματικό Διαπανεπιστημιακό Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών - Κοινωνικο-πολιτισμική Εκπαίδευση και κατάρτιση εμψυχωτών: Κοινωνική και πολιτισμική εκπαίδευση, Ενισχυτική προσχολική εκπαίδευση, Αλεξανδρούπολη 2008.

Κακάμπουρα–Τίλη Ρ.α, «Ο λαϊκός πολιτισμός ως πεδίο διαπολιτισμικής εκπαίδευσης. Μια διδακτική πρόταση», Πρακτικά Ε΄ Πανελληνίου Συνεδρίου με διεθνή συμμετοχή με θέμα *Μάθηση και διδασκαλία στην Κοινωνία της Γνώσης*, επιμ. Αθαν. Τριλιανός, Ιγν. Καραμηνάς, ΠΤΔΕ Πανεπιστημίου Αθηνών/Κ.Ε.ΕΠ.ΕΚ., Αθήνα 2005, τόμος Β΄: 267-274.

Κακάμπουρα-Τίλη Ρ.β, «Πολιτισμική ταυτότητα και Οικογένεια: Διαγενεακές προσεγγίσεις στη σχολική πράξη, Κριτική Επιστήμη και Εκπαίδευση 2 (2005), σ 29-42.

Κακάμπουρα-Τίλη Ρ., «Από τη συλλογή λαογραφικού υλικού στη διαθεματική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού. Η καθοδήγηση των πανεπιστημιακών λαογράφων και η ανταπόκριση των δασκάλων», Λαογραφία 40 (2004-2006), σ. 175-191.

Κυριακίδου-Νέστορος Α., Λαογραφικά μελετήματα, ΙΙ, Πορεία, Αθήνα 1993.

Κυριακίδου-Νέστορος Άλκ., «Ο Νικόλαος Πολίτης και η συγκριτική μέθοδος», Η θεωρία της ελληνικής λαογραφίας. Κριτική ανάλυση, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Βιβλιοθήκη Γενικής Παιδείας, αρ 6, Αθήνα 1978, σ. 99-110.

Λεοντσίνης Γεώργιος Ν., Ιστορία-περιβάλλον και η διδακτική τους, Αθήνα 1999.

Λεοντσίνης Θεωρητικά και μεθοδολογικά ζητήματα διδακτικής της Ιστορίας και του περιβάλλοντος, Αθήνα Ινστιτούτο του βιβλίου - Καρδαμίτσα 2003.

Λεοντσίνης Γ. Ν., Διδακτική της Ιστορίας. Γενική-τοπική Ιστορία και περιβαλλοντική εκπαίδευση, Αθήνα 2006.

Μέγας Γ. Α., «Η Λαογραφία και η συμβολή των δασκάλων εις το έργον αυτής», Λαογραφία, τόμος ΚΕ (1967) (Εις τιμήν Γεωργίου Α. Μέγα), σσ. 43-56.

Μερακλής, Η συνηγορία της Λαογραφίας, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα 2004.

Μερακλής Μ. Γ., Παιδαγωγικά της Λαογραφίας, Ιωλκός, Αθήνα 2001.

Μερακλής Μιχ. Γ., «Τι είναι ο folklorismus» στο Λαογραφικά Ζητήματα, εκδόσεις Χ. Μπούρα, Αθήνα 1989, σ. 109-125.

Μερακλής Μιχ. Γ., «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας μετά το Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο», Λαογραφία 27 (1971), σ. 3-23

Μπενδενίστε Ρ. - Παραδέλλης Θ., (επιμ.) Διαδρομές και τόποι της μνήμης. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999.

Μπενέκος Δημ., Πολιτισμική παράδοση και εκπαίδευση. Μορφωτική προσέγγιση - εκπαιδευτικές εφαρμογές, Τυπωθήτω, Αθήνα 2006.

Νιτσιάκος Β., «Η Λαογραφία στο κατώφλι του 21ου αιώνα. Σκέψεις με αφορμή ένα πνευματικό μνημόσυνο για τον Κίτσο Μακρή», Λαογραφικά ετερόκλητα, Οδυσσέας, Αθήνα 1997, σ. 30-34.

Ντάτση Ευαγγελή Αρ., Η ποιητική του λαϊκού πολιτισμού, Βιβλιόραμα, Αθήνα 2004.

Πολίτης Ν., «Λαογραφία» Λαογραφία, Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, τόμος Α(1909) σ. 3-18.

Σκουτέρη-Διδασκάλου Ελεωνόρα, «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης: από τις πολιτιστικές αναβιώσεις στην πολιτισμική επιβίωση» στο Λαϊκά δρώμενα, παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις, Πρακτικά Α΄ Συνεδρίου Κομοτηνή 25-27 Νοεμβρίου 1994, εκδ ΥΠΠΟ-Διεύθυνση Λαϊκού πολιτισμού 1996, σ. 131-151.

Σταθοπούλου Χαρ., Εθνομαθηματικά, Ατραπός, Αθήνα 2005.

Bowman Paddy B., Standing at the Crossroads of Folklore and Education", Journal of American Folklore v. 119 (2006) pp. 66-79.

Bourdieu P., Esquisse d'une Theorie de la Pratique, Droz, Γενεύη 1972.

Bourdieu P., Le Sens Pratique, Minuit, Paris 1980.

Burke Peter, "History and Folklore: A Historiographical Survey", Folklore 115 (2004), σ. 133-139.

Dundes Alan, «Who are the Folk?» Interpreting Folklore, Indiana University Press, Bloomington 1980, σ. 1-19.

Dundes Alan, The Study of Folklore, Prentice-Hall, 1965.

Hamer Lynne, "Folklore in schools and multicultural education: toward institutionalizing noninstitutional knowledge", Journal of American Foklore, v 113, no 447, pp. 44-69.

McCarthy, Cameron. 1994., «Multicultural Discourses and Curriculum Reform: A Critical Perspective». Educational Theory 44: 81-98.

Montero-Sieburth Martha, 2003. "Αποκατάσταση ιθαγενών πολιτισμών: προφορικές ιστορίες που ανέπτυξαν μαθητές από την Talamanca (Κόστα Ρίκα)», στο Egan-Robertson Ann & Bloome David (επιμ.), Γλώσσα και πολιτισμός, Μεταίχμιο, Αθήνα, σσ. 303-334.

Tassin Mart., «Pour une "pédagogie culturelle"», Cahiers pédagogiques, 479/ fevrier 2010, σ. 29-30.

Thompson Paul, Φωνές από το παρελθόν. Προφορική ιστορία, Πλέθρον, Αθήνα 2002.

ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ Ν. ΔΟΥΛΑΒΕΡΑΣ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ
ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ ΣΕ ΜΙΑ ΠΡΩΤΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

Στόχος της ανακοίνωσής μου αυτής είναι να διερευνήσω τη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας, αναζητώντας, σε μια πρώτη προσέγγιση, όλα εκείνα τα δημοσιεύματα που είναι αποτέλεσμα της ανωτέρω σχέσης, και να προσδιορίσω ποιοτικά και ποσοτικά στοιχεία.

Ένα πρώτο ερώτημα που προκύπτει, εν προκειμένω, είναι ποιος ο ρόλος της Φιλολογίας στην εν λόγω σχέση. Όταν, δηλαδή, αναζητούμε λαογραφικά στοιχεία σε ένα λογοτεχνικό κείμενο, έχουμε σχέση Λαογραφίας και Φιλολογίας ή σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας;

Ο Γεώργιος Μέγας, προσδιορίζοντας τη σχέση Λαογραφίας και Φιλολογίας, θεωρεί ότι η Φιλολογία ερευνά το ιστορικό παρελθόν, στο οποίο επισημαίνει τα παραδοσιακά στοιχεία του αρχαίου πολιτισμού, ενώ η Λαογραφία έρχεται να εξετάσει και να συνδέσει αυτά με το παρόν, διότι *«η γλώσσα και τα έθιμα των παρωχημένων εποχών ζουν υπό διαφόρους μορφάς και εις τον σημερινόν πολιτισμόν*[1]*»*. Συνεπώς, η σχέση των δύο επιστημών είναι συμπληρωματική. Σύμφωνα με τα ανωτέρω, οποιαδήποτε λαογραφική προσέγγιση γίνεται στο ιστορικό παρελθόν είναι φιλολογική, ενώ η αντίστοιχη που γίνεται, για να εξετάσει και να συνθέσει αυτά στον παρόν, λαογραφική.

Ο ίδιος μελετητής, όταν ομιλεί για συμβολή της Λαογραφίας στη Νεοελληνική Φιλολογία, εννοεί στην ελληνική Λογοτεχνία και θεωρεί ότι η βοήθεια της Λαογραφίας στη μελέτη της Λογοτεχνίας είναι προϋπόθεση sine qua non για την κατανόηση της δεύτερης: *«Η Λαογραφία*

---

1. Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1975³, σελ. 89-91.

είναι συμπλήρωμα απαραίτητον διά τας λογοτεχνικάς σπουδάς, διότι συμβάλλει εις την κατανόησιν πολλών έργων της λογοτεχνίας, εχόντων την αρχήν και προέλευσιν εκ της δημώδους ποιήσεως. Π.χ. πώς θα εννοηθή το έπος του Διγενή Ακρίτα χωρίς την γνώσιν των ακριτικών ασμάτων; Πώς θα εννοήσωμεν τον Παπαδιαμάντην, τον Καρκαβίτσαν, αν δεν γνωρίζωμεν τας παραδόσεις και τα έθιμα του λαού, εις τα οποία πολλά εκ των έργων των αναφέρονται; Εξ άλλου η λαϊκή ποίησις είναι ακένωτος πηγή εμπνεύσεως και διά τους μεγάλους λογοτέχνας, οι οποίοι δεν παύουν ποτέ να είναι τέκνα του λαού και να αρύωνται από τον λαόν την έμπνευσιν διά τα έργα των (Παλαμάς κ.λπ.). Δι' όλα ταύτα πρέπει και η Νεοελληνική Λογοτεχνία να λαμβάνη υπ' όψιν την Λαογραφίαν[2]».

Ο Γεώργιος Σπυριδάκης θεωρεί τη *Λαογραφία κλάδο της Φιλολογίας*, με τη διαφορά ότι, ενώ η Φιλολογία ασχολείται με τη *λόγια πολιτισμική παράδοση*, δηλαδή τα έργα ορισμένων συγγραφέων, η Λαογραφία ασχολείται με τη *λαϊκή παράδοση*. Σήμερα υπάρχει και ο όρος Φιλολογική Λαογραφία, που προέκυψε από την ανάγκη να διαιρεθεί το σχεδόν απέραντο υλικό του λαϊκού πολιτισμού. Έτσι, ακριβέστερα, η υπαγωγή της Λαογραφίας στη Φιλολογία, και αν ισχύει, αφορά μόνο τα λεγόμενα «μνημεία του λόγου». Με την έννοια αυτή, η ενασχόληση με την αναζήτηση λαογραφικού υλικού σε λογοτεχνικά κείμενα είναι λαογραφική (φιλολογική) διαδικασία και πρέπει να γίνεται λόγος για σχέση Λαογραφίας - Λογοτεχνίας - Φιλολογίας.

Οπωσδήποτε, ο Σπυριδάκης τονίζει τη στενή σχέση που υπάρχει μεταξύ Λαογραφίας και Λογοτεχνίας, «*διότι τα προσωπικά έργα, εις τα οποία περιέχονται στοιχεία ή ιδέαι εκ του λαϊκού πολιτισμού δεν δύνανται να εξετασθούν και εκτιμηθούν ακριβώς, εάν αγνοήται η σχετική προς αυτά λαϊκή παράδοσις, ομοίως δε και φαινομένων του λαϊκού βίου δυσχεραίνεται η κατανόησις και ερμηνεία, όταν ταύτα προέρχωνται εκ του ανωτέρου πολιτισμού και δεν λαμβάνεται υπ' όψιν η λογία παράδοσις αυτών*[3]». Κι ακόμη: «*Εκ τούτου η Λαογραφία... δεν πρέπει να παραβλέπη και τα δημιουργήματα, τα οποία προέρχονται εξ υπερεχόντων εις μόρφωσιν προσώπων, εφ' όσον ταύτα περιλαμβάνουν στοιχεία συνθέσεως, τα οποία προέρχονται εκ των*

2. Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, ό.π., σελ. 95.

3. Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Ελληνική Λαογραφία, Πανεπιστημιακαί παραδόσεις*, τεύχος Α΄, Εν Αθήναις, 1968, σελ. 66-67.

αυτών ψυχικών, φυσικών και κοινωνικών πηγών, εκ των οποίων και αι μορφαί του λαϊκού βίου εντός της αυτής ομογλώσσου και ομοτρόπου εις ήθη και έθιμα κοινότητος[4]».

Ο Δημ. Σ. Λουκάτος επισημαίνει και αυτός τη βαθιά σχέση της Φιλολογικής Λαογραφίας με τη νεοελληνική Λογοτεχνία, αφού η δημοτική ποίηση και συχνά το παραμύθι βρίσκονται στη βάση της έντεχνης προσωπικής ποίησης και του μυθιστορήματος. Παρατηρεί, από την άλλη μεριά, ότι η γνώση της Λαογραφίας από τους σύγχρονους κλασικούς ερευνητές, θα τους βοηθήσει να ερμηνεύσουν καλύτερα την αρχαία Φιλολογία[5]. Τονίζει, επίσης, το χρέος των σημερινών λαογράφων να αναζητήσουν τα λαογραφικά στοιχεία και σε έργα νεοελλήνων λογοτεχνών: «*Αλλά εμείς σήμερα μπορούμε ν' ανερευνήσουμε με φιλολογικές αξιώσεις (και χρέος) τον ευρύτατο χώρο της νεοελληνικής λογοτεχνίας, από τους προσολωμικούς ποιητές και πεζογράφους ώς τους μεταπολεμικούς του β΄ και τους σύγχρονους (οι Παλαμάς και Καζαντζάκης θα σχημάτιζαν τόμους) όχι μονάχα επισημαίνοντας και αποδελτιώνοντας τις λαογραφικές προσφορές τους αλλά μελετώντας τις πηγές ανεύρευσης ή δανεισμού των στοιχείων αυτών, και μαζί τους (λογο)τεχνικούς τρόπους της παρουσίασής τους. Θα δούμε τότε, ότι πολλές φορές πρόκειται για λογοτέχνες που θα μπορούσαν να ήταν και συστηματικοί λαογράφοι, ή για λαογράφους που, προικισμένοι από φαντασία και ποίηση, πήραν τους δρόμους της λογοτεχνίας*[6]».

Ο Μιχ. Γ. Μερακλής, εξάλλου, σε μελέτες του προσπαθεί να αναλύσει ή να διευκρινίσει τη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας: Εκτιμά ότι η διαφορά Λαογραφίας και Λογοτεχνίας έγκειται στον τρόπο που η κάθε μια αντιμετωπίζει την παραδοσιακή ζωή. Η μία λειτουργεί με συνολικότητες, ενώ η άλλη επιλεκτικά: «*Η διαφορά βρίσκεται, συχνά, στις αναλογίες. Η λαογραφία δεν μπορεί παρά να τα λέει όλα. Η λογοτεχνία κάνει επιλογές, διαλέγει... Η λαογραφία, κατά κάποιο τρόπο φωτογραφίζει απόψεις ζωής και η λογοτεχνία φιλοτεχνεί τις λήψεις αυτές σε ζωγραφικούς πίνακες. Κι αν λάβουμε υπόψη, ότι η φωτογραφία λογαριάζεται πια, καθεαυτή, ως ένα από τα καλλιτεχνικά εκφραστικά μέσα, επίσης, δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις, όπου*

4. Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σελ. 67.

5. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μ.Ι.Ε.Τ., 1985[3], σελ. 282.

6. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σελ. 289.

η στενή συγγένεια λαογραφίας και λογοτεχνίας γίνεται ταύτιση. Έτσι, εξηγείται, γιατί οι λαογράφοι ενδιαφέρονται πάρα πολύ για την αποδελτίωση υλικού αποθησαυρισμένου στα έργα των λογοτεχνών —και όχι μόνο των παλαιών ηθογράφων. Γιατί και η λογοτεχνία και η λαογραφία εξελίχθησαν μέσα στο χρόνο, και μάλιστα εξελίχθησαν σε δρόμους παράλληλους, κρατώντας πάντα αμετάκλητη την εγγύτητα των θέσεων τους, η μια από την άλλη. Η πρώτη έγινε, από αποκλειστική επιστήμη μελέτης του αγροτικού βίου που ήταν, πολύ περιεκτικότερη, ώστε να ενδιαφέρεται για όλα τα στρώματα και τις κατηγορίες του πληθυσμού. Και η δεύτερη ολοένα πιο πολύ απομακρύνθηκε από τα αποκλειστικά πλαίσια της χωριάτικης ηθογραφίας[7]».

Ο ίδιος κάνει, επίσης, λόγο για μετάπλαση του λαογραφικού υλικού σε λογοτεχνικό κείμενο: «*Ένα από τα πιο συναρπαστικά θέματα του λαογράφου είναι να παρακολουθεί το πέρασμα θεμάτων της ζωής στον κύκλο, πρώτα, της λαογραφικής συλλογής και μελέτης και, στη συνέχεια, της λογοτεχνικής μετάπλασης*[8]». Δεν παραλείπει, επίσης, να αναφερθεί στην «*ιστορική συνάντηση λογοτεχνίας και λαογραφίας μέσω των διαύλων της γλώσσας και του πολιτισμού που μελετούσε η δεύτερη και στις δυο μορφές που κατεξοχήν εκπροσώπησαν τα δύο κινήματα (το λογοτεχνικό και το λαογραφικό, τον Παλαμά και τον Πολίτη)*[9]».

Δίνει, επίσης, και παραδείγματα για την καλύτερη «ανάγνωση» των λογοτεχνικών έργων, με υποδομή τις λαογραφικές γνώσεις, και επιστρατεύει σχετικές απόψεις του Ελβετού λαογράφου Max Lüthi[10] για τις σχέσεις Λαογραφίας - Λογοτεχνίας, ενώ άλλες εργασίες του αναζητούν λαογραφικά στοιχεία σε λογοτεχνικά κείμενα, που ξεκινούν από την αρχαιότητα[11].

Ένας άλλος μελετητής της σχέσης Λαογραφίας – Λογοτεχνίας, ο Απόστ. Μπενάτσης, τονίζει επιπλέον και τη γόνιμη σχέση της λαογραφίας με τη θεωρία της λογοτεχνίας και παρατηρεί ότι αρκετές λογοτεχνικές θεωρίες στηρίχτηκαν στα πορίσματα της λαογραφικής και

7. Μιχ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», *Φιλολογικά*, Γιάννινα, 2 (1979-1980), σ. 5.

8. Μιχ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», ό.π., σελ. 4.

9. Μιχ. Γ. Μερακλής, «Ο ρόλος του Ν. Γ. Πολίτη στην ιστορική συνάντηση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας», *Λαογραφία*, 39 (2000-2002), 13.

10. Μιχ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», ό.π., σελ. 5-12.

11. Βλ. παρακάτω πίνακα Ι, Β, Ι.

ανθρωπολογικής έρευνας, για να θεμελιώσουν και να αναπτύξουν μερικά από τα βασικά εννοιολογήματά τους, αναφέροντας ως παράδειγμα τη μεγάλη επίδραση που είχε στη θεωρία της λογοτεχνίας η έκδοση του Προπ, *Μορφολογία του παραμυθιού*[12].

Με το εν λόγω θέμα ασχολείται και ο Γ. Θανόπουλος σε σχετικό άρθρο[13], του και, συμφωνώντας με τον Μιχ. Γ. Μερακλή[14], παρατηρεί ότι, ενώ στη Λαογραφία έχουμε καθολική (ολιστική) καταγραφή του λαϊκού πολιτισμού με τον αυθεντικό λαϊκό λόγο, στα έντεχνα λογοτεχνικά κείμενα ο πολιτισμός αυτός αναπαρίσταται, αναπλάθεται και καθρεφτίζεται αποσπασματικά, σύμφωνα με την υποκειμενική και προσωπική αξιολόγηση και επιλογή του κάθε λογοτέχνη. Και συμπληρώνει: «*Επιβεβαιώνεται έτσι, ότι η παράδοση δεν είναι απολίθωμα του παρελθόντος, κάτι στατικό και ακινητοποιημένο, αλλά κάτι δυναμικό που διαρκώς μεταπλάθεται και μετασχηματίζεται. Αλλά και ο βαθμός λογοτεχνικής αφομοίωσης στοιχείων της λαϊκής παράδοσης και γενικά ο τρόπος λειτουργίας τους μέσα στα κείμενα των λογοτεχνών ποικίλλει*[15]». Διαπιστώνει, επίσης, ότι η Λαογραφία συνεχίζει να τροφοδοτεί τη Λογοτεχνία, όπως φαίνεται σε νεώτερα λογοτεχνικά κείμενα, στις αφηγηματικές αυτοβιογραφίες γυναικών και στα βιβλία φανταστικής λογοτεχνίας για εφήβους, και έτσι έχουμε συνάντηση της παράδοσης με τη νεωτερικότητα. Ο ίδιος, πάντως, δεν προβληματίζεται πότε η εξέταση ενός λογοτεχνικού κειμένου είναι λαογραφική και πότε φιλολογική.

Τέλος, ο Δημ. Β. Οικονομίδης, σε εκτενές άρθρο του, με τίτλο «Φιλολογία και Λαογραφία», δεν αναφέρεται καθόλου στη «Λογοτεχνία» και περιορίζεται να τονίσει τη συμβολή της Φιλολογίας, με σχετικά δημοσιεύματα, στην ενίσχυση της Λαογραφίας της «συνέχειας»[16].

---

12. Απόστ. Μπενάτσης, «Λαογραφική έρευνα και θεωρία της λογοτεχνίας», *Σύνδειπνον*, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1988, σελ. 181.

13. Γ. Ι. Θανόπουλος, «Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Λαογραφίας και Λογοτεχνίας», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, ΜΑ (2009-2010), 233-241.

14. Μιχ. Γ. Μερακλής, «Λαογραφία και Λογοτεχνία», ό.π., σ. 5.

15. Γ. Ι. Θανόπουλος, ό.π.

16. Δημ. Σ. Οικονομίδης, «Φιλολογία και Λαογραφία», εφημ. *Εστία*, 25/11-3/12/1996.

Από τα ανωτέρω και από τα πολλά παραδείγματα που συναντήσαμε και τα οποία αναφέρονται πιο κάτω, διαπιστώνουμε ότι η λαογραφική επιστήμη αναζητεί το λαογραφικό υλικό στα διάφορα λογοτεχνικά κείμενα. Φυσικά, η φιλολογική υποδομή του ερευνητή είναι θετικό στοιχείο από κάθε πλευρά και, εφόσον *«η Λαογραφία θεωρείται κλάδος της Φιλολογίας»*, η Λαογραφία εμπεριέχει τις απαραίτητες φιλολογικές γνώσεις. Εφόσον, λοιπόν, σε ένα λογοτεχνικό κείμενο αναζητούμε λαογραφικά στοιχεία, είναι προφανές ότι η προσέγγιση είναι λαογραφική. Εάν, όμως, σε ένα λογοτεχνικό κείμενο αναζητήσουμε φιλολογικά στοιχεία (ύφος, γλώσσα, εκφραστικά στοιχεία, μέτρο, ιδέες κ.λπ.), είναι προφανές ότι η προσέγγιση του κειμένου είναι φιλολογική. Τότε, κάνουμε λόγο για σχέση Φιλολογίας και Λογοτεχνίας. Ας μην ξεχνάμε ότι η Λογοτεχνία είναι αντικείμενο έρευνας και άλλων επιστημών (Κοινωνιολογίας, Φιλοσοφίας, Ανθρωπολογίας, Ψυχολογίας κ.λπ.).

Ο λογοτέχνης, εφόσον έχει βιώσει τον λαϊκό πολιτισμό, τον εκφράζει μέσα στο έργο του. Αυτό το υλικό αναζητεί ο λαογράφος, ως ειδικός επιστήμονας, και γίνεται διαμεσολαβητής ανάμεσα στο λογοτεχνικό έργο και τις λαογραφικές του πλευρές. Η Φιλολογία δεν ταυτίζεται με τη Λογοτεχνία. Η Λογοτεχνία δεν είναι επιστήμη, όπως συμβαίνει με τη Φιλολογία ή τη Λαογραφία. Όταν, επομένως, ένα λογοτέχνημα προσεγγίζεται από φιλολογική άποψη, πρόκειται για σχέση Φιλολογίας και Λογοτεχνίας. Όταν προσεγγίζεται από λαογραφική άποψη, πρόκειται για σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας. Όταν, πάλι, υπάρχουν φιλολογικές εργασίες που σκοπό έχουν να στηρίξουν τη Λαογραφία, πρόκειται για σχέση Φιλολογίας και Λαογραφίας[17].

Η Λαογραφία, βέβαια, επικοινωνεί και με άλλες συναφείς επιστήμες, όπως είναι η Ιστορία, η Οικολογία, η Γλωσσολογία, η Θεολογία, η Εθνογραφία, η Εθνολογία, η Ανθρωπολογία, η Κοινωνιολογία κ.ά.

---

17. Ευστ. Μαζαράκης, «Σχέσεις Λαογραφίας και Φιλολογίας», περιοδ. *Ορίζοντες*, (1943), 565-573. (Δεν μπορέσαμε να βρούμε αυτό το άρθρο). Οικονομίδης Δημ. Σ., «Φιλολογία και Λαογραφία», ό.π. Βλ. και Μιχ. Γ. Μερακλής, «Τα γέλια και τα κλάματα. Μικρή συμβολή στη διευκρίνιση των σχέσεων της λαογραφίας με τη φιλολογία και την κοινωνιολογία», στο βιβλίο του *Λαογραφικά Ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα 1989, σελ. 50: *«Οι σχέσεις που έχει η λαογραφία με τη φιλολογία είναι σχέσεις θεμελιακές»*.

Είναι γνωστό ότι η Λαογραφία με την αρχική της ονομασία (Folklore) στο εξωτερικό, είχε ως πεδίο έρευνας βασικά τη λαϊκή λογοτεχνία[18] (παραμύθια, τραγούδια, παροιμίες, παραδόσεις κ.λπ.). Σημειώθηκε, άλλωστε, ότι ένα μεγάλο τμήμα της ελληνικής Λαογραφίας ονομάζεται «Φιλολογική Λαογραφία[19]» ή «Λαϊκή Φιλολογία[20]», με αντικείμενο έρευνας τη λαϊκή λογοτεχνία ή τα «Μνημεία του Λόγου», όπως τα ονόμασε ο Ν. Γ. Πολίτης[21].

Η σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας είναι διεθνές φαινόμενο[22]. Ενδεικτικά αναφέρω ότι μόνο για τη μελέτη του παροιμιακού λόγου στη λογοτεχνία υπάρχει ειδικός τόμος, με τίτλο: *Proverbs in World Literature: A Bibliography*[23] και έχει 2654 καταγραφές μελετών έως το 1996.

---

18. K. Thomson, "Folklore and Sociology", *Sociological Review*, 28 (1980), 251.

19. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1985³, σελ. 93-162. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας. 2. Φιλολογική Λαογραφία*, Ξάνθη 2003.

20. Καλ. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, *Λαϊκή Φιλολογία*, Αθήνα 1982.

21. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1(1909), 10-11.

22. Βλ. ενδεικτικά: Max Luthi, "Volkskunde und Literaturwissenschaft", στο βιβλίο του *Volksmaerchen und Volkssage, zwei Grundformen erzählender Dichtung*, Bern/München 1961. Alan Dundes, "The Study of Folklore in Literature and Culture: Identification and Interpretation", *The Journal of American Folklore*, Vol. 78, No. 308 (Apr. - Jun., 1965), σελ. 136-142. Roger D. Abrahams, "Folklore and Literature as Performance", *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 9, No. 2/3 (Aug. - Dec., 1972), σελ.75-94, Indiana University Press. Gurbhagat Singh, *Literature and folklore after post-structuralism*, Ajanta Publications, University of Michigan 1991. Kevin J. Mckenna, *Proverbs in Russian Literature: From Catherine the Great to Alexander Solzhenitsyn*, University of Vermont, Burlington 1998. Mary Ellen Brown, "Introduction", *Encyclopedia of Folklore and Literature*, Editors Mary Helen Brown-Bruce Rosenberg, ABC-CLIO, Santa Barbara, California 1998, σελ. xxxi-xxxix. Ilka Maria Pritchard, *"Des Volkes Stimme Ist Auch Eine Stimme". Zur Sprichwortlichkeit in Carl Zuckmayers Dramen*, University of Vermont, Burlington 2001. W. Mieder, *"Tilting at Windmills". History and Meaning of a Proverbial Allusion to Cervantes'Don Quixote*, University of Vermont, Burlington, 2006. Andre Pierre Landinois, *Wisdom in Context: The use of Gnomic Statement in Archaic Greek Poetry*, διδ. διατριβή, Princeton University 1995. W. Mieder, *Deutsche Sprichwörter in Literature, Politic, Presse und Werbung*, Humburg: Helmut Buske, 1983. W. Mieder, *Sprichwörterbringen es an den Tag: parömiologische Studien zu Lessing, Brecht, Zuckmayer, Kaschnitz, Kalèko und Eschker*, University of Vermont, Burlington 2000.

23. W. Mieder & G. B. Bryan, *Proverbs in World Literature: A Bibliography*, Peter Lang, New York- Washington, 1996.

Πριν από την προσπάθεια συγκέντρωσης και καταγραφής των σχετικών δημοσιευμάτων για τη σχέση Λαογραφίας – Λογοτεχνίας από τον Όμηρο έως σήμερα, δεν φανταζόμασταν την έκταση αυτής της σχέσης[24]. Καταγράψαμε συνολικά —σε μια πρώτη προσπάθεια καταγραφής— 263 δημοσιεύματα, από τα οποία 9 είναι θεωρητικές προσεγγίσεις για τη σχέση Λαογραφίας-Φιλολογίας. Από το σύνολο των υπολοίπων 254 δημοσιευμάτων, που αναφέρονται στη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας, 16 είναι θεωρητικές προσεγγίσεις για τη μεταξύ τους σχέση, ενώ τα υπόλοιπα είναι επιμέρους μελέτες για την ανωτέρω σχέση. Στο σύνολο των δημοσιευμάτων, 60 είναι αυτοτελείς εκδόσεις και από αυτές 20 είναι διδακτορικές διατριβές σε ελληνικά και ξένα πανεπιστήμια.

Στη σχέση Λαογραφίας - Αρχαίας Λογοτεχνίας αναφέρονται 63 δημοσιεύματα (εξ αυτών 10 διδακτορικές διατριβές), στις παρακάτω επιμέρους ενότητες:

— Λαογραφία και οι Αρχαίοι 7
— Όμηρος και Λαογραφία 8
— Όμηρος και δημοτικό τραγούδι 21
— Αρχαϊκή τέχνη και δημοτικό τραγούδι 5
— Αρχαιοελληνική παράδοση και Νεοελληνική Λογοτεχνία 4.
— Άλλα 18 δημοσιεύματα αναφερόμενα στην αρχαιότητα (Ησίοδο, Λυρική ποίηση, κομμούς-μοιρολόγια, τραγωδία, τους τρεις τραγικούς, κωμωδία, Αριστοφάνη, Μένανδρο, Αλκίφρονα, Αιλιανό, Λουκιανό).

Για τη Βυζαντινή περίοδο καταγράφονται 5 εργασίες, από τις οποίες μία είναι διδακτορική διατριβή[25]. Υπάρχουν, βέβαια, και μελέτες για τη σχέση Λαογραφίας με θεολογικά-αγιολογικά[26] ή χρονογρα-

24. Ας προστεθεί εδώ και η ανίχνευση ή η επισήμανση λαογραφικών στοιχείων σε ερμηνευτικές εργασίες διαφόρων λογοτεχνικών έργων, στα οποία η επισήμανση αυτή δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά αναφέρονται παρεμπιπτόντως.

25. Karathanasis Demetrios, *Sprichwörter und sprichwörterliche Redensarten des Altertums in dem rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII Jahrhuderts*, διδ. διατριβή, München 1936.

26. Βλ. Ενδεικτικά: Γ. Α. Μέγας, «Ο Μιχαήλ Ψελλός ως λαογράφος», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 23 (1953), 99-109. Στ. Κυριακίδης, «Ιωάννης ο Χρυσόστομος ως λαογράφος», *Λαογραφία*, 11 (1934-1937), 634-641. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Οι τρεις Ιεράρχες και ο λαϊκός βυζαντινός βίος*, Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφική Σχολή-Τμήμα Ιωαννίνων, Ιωάν-

φικά κείμενα, τα οποία όμως δηλώνουν τη σχέση Λαογραφίας και Θεολογίας ή Λαογραφίας και Ιστορίας[27].

Για την υστεροβυζαντινή περίοδο, από τον 10ο αιώνα μέχρι το 1453, καταγράψαμε 6 δημοσιεύματα, για την περίοδο της Τουρκοκρατίας 3, ενώ, ειδικά, για την Κρητική Λογοτεχνία 7, από τα οποία το ένα είναι διδ. διατριβή[28].

Από το 1821 μέχρι το 1930 έχουμε τα περισσότερα δημοσιεύματα για τη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας, συνολικά 122, από τα οποία 24 αυτοτελή, ενώ ανάμεσά τους υπάρχουν και 5 διδακτορικές διατριβές[29]. Οι ενότητες των δημοσιευμάτων είναι οι εξής:

νινα 1967. Γ. Κ. Σπυριδάκης, «Βυζαντιναί δημώδεις παροιμίαι και παροιμιώδεις φράσεις εκ των αγιολογικών κειμένων», *Προσφορά εις Στίλπωνα Κυριακίδην*, Θεσσαλονίκη 1953, σελ. 630-635. Δημ. Σ. Λουκάτος, «Λαογραφικαί περί τελευτής ειδήσεις παρά Ιωάννη τω Χρυσοστόμω», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου*, 2 (1940), 30-117. Φαίδων Κουκουλές, «Δημώδεις παροιμίαι και παροιμιώδεις φράσεις παρά Χρυσοστόμω», *Τεσσαρακονταετηρίς Θεοφίλου Βορέα*, 1 (Αθήναι 1940), 355-368. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Εφραίμ του Αινίου τα λαογραφικά», *Θρακική Επετηρίδα*, 10 (1995-98), 1-50. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Παροιμίαι και παροιμιώδεις φράσεις εξ αγιολογικών κειμένων», *Πλάτων*, 44 (1992), 59-66. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Παροιμιολογικά στον Εφραίμ τον Αίνιο», *Βυζαντινός Δόμος*, 3 (1989), 13-25 κ.ά.

27. Σ. Κουγέας, «Έρευναι περί της Ελληνικής Λαογραφίας κατά τους μέσους χρόνους. Αι εν τοις σχολίοις του Αρέθα λαογραφικαί ειδήσεις», *Λαογραφία*, 4 (1913-1914), 236-269. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Παραδοσιακή θεραπευτική στη Χρονογραφία του Εφραίμ», *Βυζαντινός Δόμος*, 8-9 (1998), 143-149. Δημ. Β. Οικονομίδης, «"Χρονογράφου" του Δωροθέου τα λαογραφικά», *Λαογραφία*, 18 (1959), 113-243 & 19(1960), 3-95.

28. Εμμ. Μιλτ. Παπαδάκης, *Μορφαί του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης του 15ου και 16ου αιώνος κατά τας γραμματειακάς πηγάς*, διδ. διατριβή, Αθήναι 1976.

29. Βλ. Εμμ. Κ. Χατζηγιακουμής, *Νεοελληνικαί πηγαί του Σολωμού: Κρητική Λογοτεχνία - Δημώδη Μεσαιωνικά Κείμενα - Δημοτική Ποίηση*, διδ. διατριβή, Εν Αθήναις 1968. Σπ. Αλ. Καββαδίας, *Η λαϊκή ζωή και η γλώσσα στο ελληνόγλωσσο έργο του Σολωμού*, διδ. διατριβή, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 1987. Επ. Μπαλούμης, *Η λειτουργία του λαογραφικού στοιχείου στο έργο του Α. Καρκαβίτσα*, διδ. διατριβή, Εκπαιδευτήρια Κωστέα-Γείτονα, Αθήνα 1984. Κ. Γ. Κασίνης, *Η ελληνική λογοτεχνική παράδοση στη "Φλογέρα του Βασιλιά". Συμβολή στην έρευνα των πηγών*, διδ. διατριβή (Πανεπ. Θεσσαλονίκης), Ίδρυμα Κωστή Παλαμά, Αθήνα 1980. Δημ. Δικαιάκος, *Ο "νόμος των τριών" στην Οδύσσεια του Ν. Καζαντζάκη - Μια σύγκριση με το δημοτικό τραγούδι*, Μελβούρνη 2001.

Λαϊκή τέχνη και Λογοτεχνία, Δημ. Γουζέλης, Διονύσιος Σολωμός, Γιάννης Μακρυγιάννης, Γ. Ζαλοκώστας, Αλεξ. Ραγκαβής, Ανδρέας Λασκαράτος, Ιούλιος Τυπάλδος, Αρ. Βαλαωρίτης, Γ. Βιζυηνός, Αλεξ. Μωραϊτίδης, Αλεξ. Παπαδιαμάντης, Γ. Δροσίνης, Κ. Παλαμάς, Χρ. Χρηστοβασίλης, Ιω. Κονδυλάκης, Κ. Καβάφης, Ανδρέας Καρκαβίτσας, Γρ. Ξενόπουλος, Μιχ. Μητσάκης, Κ. Κρυστάλλης, Ιω. Γρυπάρης, Κ. Θεοτόκης, Στέφ. Γρανίτσας, Κ. Βάρναλης, Ν. Καζαντζάκης, Άγγ. Σικελιανός, Στρ. Μυριβήλης, Φ. Κόντογλου, Π. Λιασίδης, Ηλ. Βενέζης, Γ. Θεοτοκάς, Δ. Ζευγώλη-Γλέζου, Μ. Καραγάτσης, Παντελής Πρεβελάκης, Κύπρος Χρυσάνθης, Λαογραφία και Θέατρο, Διάφορα.

Για τη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας από το 1930 έως σήμερα καταγράψαμε 32 δημοσιεύματα, από τα οποία 7 αυτοτελή, ανάμεσά τους και 3 διδακτορικές διατριβές[30]. Από τα δημοσιεύματα αυτά, τα 18 περίπου εξετάζουν τη σχέση του δημοτικού τραγουδιού με την υπερρεαλιστική ποιητική παραγωγή, ενώ στα υπόλοιπα αναζητούνται λαογραφικά στοιχεία Ειδικότερα εξετάζονται:

Δημοτικό τραγούδι και σύγχρονη ποίηση, Κοσμάς Πολίτης, Τ. Παπατσώνης, Λιλή Πατρικίου, Γ. Σεφέρης, Ανδρέας Εμπειρίκος, Ν. Γκάτσος, Έκτωρ Κακναβάτος, Γ. Κοτζιούλας, Γιάννης Ρίτσος, Οδ. Ελύτης, Ν. Βρεττάκος, Μίλτος Σαχτούρης, Γ. Σκαμπαρδώνης, Σοφία Παράσχου, Διάφορα.

Οι λογοτέχνες στους οποίους αναφέρονται τα περισσότερα δημοσιεύματα είναι οι κορυφαίοι της λογοτεχνίας μας, γεγονός που αποδεικνύει πόσο ριζωμένο ήταν το έργο τους στη λαϊκή παράδοση. Τα περισσότερα, λοιπόν, δημοσιεύματα αναφέρονται στους:

Νίκο Καζαντζάκη	12 (3 αυτοτελή, από τα οποία 1 διδ. διατριβή)
Κωστή Παλαμά	9 (1 διδ.διατριβή)
Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη	9
Διονύσιο Σολωμό	9 (2 διδ. διατριβές)
Άγγελο Σικελιανό	7

30. Χρ. Αντωνίου, *Ο κόσμος της Γοργόνας. Θέματα και μορφές της λαϊκής παράδοσης στο έργο του Σεφέρη*, διδ. διατριβή, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1981. Χρ. Δανιήλ, *Σύγχρονη ποίηση και δημοτική παράδοση. Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση των υπερρεαλιστών ποιητών*, διδ. διατριβή, Ιωάννινα 2000. Ελ. Κοντράρου, *Η επίδραση του δημοτικού τραγουδιού στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη*, διδ. διατριβή, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών.

Γεώργιο Βιζυηνό	7
Κώστα Κρυστάλλη	7
Οδυσσέα Ελύτη	6 (1 διδ.διατριβή)

Ακολουθούν περιπτώσεις με λιγότερα από πέντε δημοσιεύματα.

Σχετικά με τη θεματική των δημοσιευμάτων, προκαλεί εντύπωση ότι 91 περίπου από τα 263 εξετάζουν το δημοτικό τραγούδι και τη σχέση του με τη λογοτεχνία από τον Όμηρο έως σήμερα, γεγονός που αποδεικνύει το μεγάλο ενδιαφέρον των μελετητών γι' αυτό αλλά και τη γονιμοποιό δύναμη και επιρροή του δημοτικού τραγουδιού στην προσωπική λογοτεχνία.

Εξάλλου, 105 δημοσιεύματα έχουν ως στόχο τη λαογραφική εξέταση λογοτεχνικών έργων ή συνολικά τη λαογραφική διάσταση του έργου των λογοτεχνών, 25 δημοσιεύματα ερευνούν τον παροιμιακό λόγο σε λογοτεχνικά κείμενα[31] και 16 είναι θεωρητικές, κυρίως, προσεγγίσεις για τη σχέση Λαογραφίας – Λογοτεχνίας.

Σ' αυτά προστίθενται και τα δημοσιεύματα για τα παρακάτω θέματα: *Οι προλήψεις και οι δεισιδαιμονίες, η αγορά της νύφης και η προίκα στον Όμηρο, το μοτίβο του αργαλειού στην ομηρική και τη δημοτική ποίηση, η ξενιτιά, οι επικήδειοι θρήνοι-κομμοί, η διατροφή των αρχαίων Ελλήνων κατά τους κωμωδιογράφους, η λαϊκή τέχνη (υφαντική - κεντητική - ένδυμα) στη λογοτεχνία, το λαϊκό δίκαιο, το παραμύθι, η λαϊκή παράδοση, ο λαϊκός πολιτισμός, το λαϊκό θέατρο* κ.λπ.

Από τη μελέτη του υλικού, ξεχωρίσαμε οκτώ συγγραφείς με τα περισσότερα δημοσιεύματα —πάνω από πέντε— για τη σχέση Λαογραφίας - Λογοτεχνίας. Από την αρχαία γραμματεία ο Ιωάννης Προμπονάς έχει 7 δημοσιεύματα (από τα οποία δύο βιβλία), που αναφέρονται στον Όμηρο και στο Δημοτικό τραγούδι. Οι νεώτεροι μελετητές από τη νεοελληνική γραμματεία είναι οι εξής:

Η Καλλιόπη Παπαθανάση-Μουσιοπούλου (1924-1993) έχει 9 δημοσιεύματα[32], από τα οποία τα 8 αυτοτελή, όπου μελετά τα λαογρα-

31. Βλ. γενικότερα: W. Mieder - G. B. Bryan, *Proverbs in World Literature: A Bibliography*, ό.π. Kevin J. McKenna, *Proverbs in Russian Literature: From Catherine the Great to Alexander Solzenitsyn*, University of Vermont, Burlington 1998. P. Karageorgos, *Greek and English Proverbs*, Corfou 1999, σελ. 25-28. Janet Sobieski & W. Mieder, *An Anthology of English Proverb Poetry*, University of Vermont, Burlington 2005. W. Mieder, *History and Meaning of a Proverbial Allusion to Cervantes' Don Quixote*, University of Vermont, Burlington 2006.

32. Βλ. πίνακα ΙΙ.

φικά στοιχεία σε Νεοέλληνες λογοτέχνες: *Γ. Βιζυηνό, Χρ. Χρηστοβασίλη, Αλέξ. Παπαδιαμάντη, Κ. Θεοτόκη, Γρ. Ξενόπουλο, Ηλία Βενέζη, Στράτη Μυριβήλη, Φ. Κόντογλου*[33].

Ο Δημ. Σ. Λουκάτος (1908-2003), μέσα στο εύρος των λαογραφικών του δημοσιευμάτων, ασχολήθηκε σε 5 δημοσιεύματά[34] του με τα *λαογραφικά του Καβάφη, του Λασκαράτου, του Βαλαωρίτη, του Παπαδιαμάντη και του Ξενόπουλου*. Επιπλέον, στην *Εισαγωγή του στην Ελληνική Λαογραφία*, ασχολήθηκε με άλλα 2, που αναφέρονται στη σχέση Λαογραφίας και Φιλολογίας[35] και Λαογραφίας και Λογοτεχνίας[36].

Ο Μιχ. Γ. Μερακλής έχει 30 δημοσιεύματα[37] (τα περισσότερα). Από τα κείμενα αυτά, σε 8 ο συγγραφέας αναπτύσσει κυρίως θεωρητικά θέματα της σχέσης Λαογραφίας - Λογοτεχνίας - Φιλολογίας, ενώ στα υπόλοιπα 22 αναζητά λαογραφικά στοιχεία σε λογοτεχνικά κείμενα ή τα σχολιάζει από λαογραφική σκοπιά, από τον Όμηρο έως σήμερα. Ο Μιχ. Γ. Μερακλής, με το πλήθος των δημοσιευμάτων του, αναδεικνύει εν εκτάσει τη στενή σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας.

Η Μαρία Μιράσγεζη, στη συνέχεια, έχει 12 δημοσιεύματα[38]. Η κ. Μιράσγεζη μελετά διεξοδικά και μεθοδικά τα λαογραφικά στοιχεία στο δημοτικό τραγούδι και στον λαϊκό πολιτισμό, καθώς και τις επιδράσεις τους στον Βρεττάκο, Ελύτη, Σικελιανό, Καζαντζάκη και την παιδική λογοτεχνία. Επίσης, μελετά τη λαϊκή τέχνη στη νεοελληνική λογοτεχνία αλλά και τον λαϊκό πολιτισμό μέσα από τα δημοτικά τραγούδια.

Ο Μ. Γ. Βαρβούνης, εκτός από την ενασχόλησή του με την αναζήτηση λαογραφικών στοιχείων σε θεολογικά ή ιστορικά (χρονογραφικά) κείμενα, ασχολήθηκε με τη σχέση Λαογραφίας – Λογοτεχνίας σε 14 δημοσιεύματά του[39].

Ο Γ. Θανόπουλος έχει 6 δημοσιεύματα, από τα οποία 4 αφορούν τη σχέση του Ν. Γκάτσου με την ελληνική λαϊκή παράδοση (μία μελέτη

---

33. Βλ. και Μ. Γ. Βαρβούνης, «Η Καλλιόπη Παπαθανάση-Μουσιοπούλου (1924-1993) και η θρακική λαογραφία», στο βιβλίο του *Λαογραφικά δοκίμια*, Κατανιώτης, Αθήνα 2000, σελ. 488.
34. Βλ. πίνακα ΙΙ.
35. Βλ. πίνακα ΙΙ.
36. Βλ. πίνακα ΙΙ.
37. Βλ. πίνακα ΙΙ.
38. Βλ. πίνακα ΙΙ.
39. Βλ. πίνακα ΙΙ.

του είναι αυτοτελής), μία εξετάζει το δημοτικό τραγούδι και τον Ερωτόκριτο και μία τη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας.

Τέλος, ο Χρήστος Δανιήλ έχει 5 δημοσιεύματα[40], μεταξύ των οποίων συμπεριλαμβάνεται και η διδακτορική του διατριβή, στα οποία ερευνά την επίδραση του δημοτικού τραγουδιού στους υπερρεαλιστές ποιητές.

Από όσα αναφέραμε πιο πάνω, καθίσταται φανερή η ιδιαίτερη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας. Η Λογοτεχνία επικοινωνεί πλατιά με τον λαϊκό μας πολιτισμό. Έτσι «*καταρρίπτεται η ιδέα της παρθενογένεσης στην τέχνη, ακόμα και στην πλέον μοντέρνα και νεωτερική*[41]».

Οι ίδιοι οι λογοτέχνες έχουν βιώσει τη λαϊκή μας παράδοση και νιώθουν ότι το έργο τους είναι αληθινό, αν στηρίζεται σ' αυτήν. Αξιοσημείωτη είναι η θέση ενός υπερρεαλιστή ποιητή, του Οδυσσέα Ελύτη, ο οποίος επισημαίνει ότι οποιαδήποτε επιτυχία στην τέχνη και στη ζωή πηγάζει από την παράδοση και τίποτα δεν μπορεί να γίνει ερήμην αυτής: «*Καμιά επανάσταση ούτε στην τέχνη ούτε στη ζωή δεν έχει περισσότερες επιτυχίες από εκείνη που χρησιμοποιεί για ορμητήριό της την παράδοση*[42]».

Τα λογοτεχνικά κείμενα έχουν μέσα τους τον παλμό της εποχής τους και αναπόφευκτα ρίχνουν βαθιές ρίζες στη λαϊκή παράδοση, και γενικότερα στον λαϊκό βίο και πολιτισμό. Η μελέτη από πλευράς των λαογράφων των στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού που ενυπάρχουν στα λογοτεχνικά κείμενα, δεν συμβάλλει απλώς στην καταγραφή τους και την ανάδειξή τους, αλλά δίνει τη δυνατότητα για μια βαθύτερη και ουσιαστικότερη ερμηνεία της λογοτεχνίας. Από την άποψη αυτή, το κέρδος είναι διπλό: και από την πλευρά της Λαογραφίας και από την πλευρά της Λογοτεχνίας.

---

40. Βλ. πίνακα ΙΙ.

41. Χρ. Δανιήλ, *Σύγχρονη ποίηση και δημοτική παράδοση*, ό.π., σελ. 230.

42. Οδ. Ελύτης, «Οι εικονογραφίες του Στρατηγού Μακρυγιάννη και ο λαϊκός τεχνίτης Παναγιώτης Ζωγράφος», *Ανοιχτά Χαρτιά*, Ίκαρος, Αθήνα 1987³, σελ. 535-551. Πρβλ. Χρ. Δανιήλ, *Σύγχρονη ποίηση και δημοτική παράδοση*, ό.π., σελ. 231.

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ
ΜΙΑ ΠΡΩΤΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

ΠΙΝΑΚΑΣ Ι

Α. ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ

Λαογραφία και Φιλολογία

1. Μαζαράκης Ευστ., «Σχέσεις Λαογραφίας και Φιλολογίας», περιοδ. *Ορίζοντες*, (1943), 565-573.
2. Μέγας Γ., *Εισαγωγή στη Λαογραφία*, Αθήναι 1975[3], σελ. 89-91: *Λαογραφία και Φιλολογία*[43].
3. Σπυριδάκης Γεωργ. Κ., *Ελληνική Λαογραφία*, Πανεπιστημιακαί παραδόσεις, τεύχος Α΄, Εν Αθήναις, 1968, σελ. 66-68: Λαογραφία και Φιλολογία.
4. Μερακλής Μιχ. Γ., «Το παραμύθι ως αντικείμενο φιλολογικής έρευνας», *Παρνασσός*, 13 (1971), 521-532 (= Μιχ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, εκδ. Εντός, Αθήνα 2001, σελ. 59-74).
5. Λουκάτος Δημ. Σ., *Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ 1977, 1985[3], σελ. 282-283: «Η Φιλολογική Λαογραφία».
6. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Λαϊκή Φιλολογία*, Αθήνα 1982.
7. Μερακλής Μιχ. Γ., «Τα γέλια και τα κλάματα. Μικρή συμβολή στη διευκρίνιση των σχέσεων της λαογραφίας με τη φιλολογία και την κοινωνιολογία», στο βιβλίο του *Λαογραφικά Ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα 1989, σελ. 33-58.
8. Οικονομίδης Δημ. Σ., «Φιλολογία και Λαογραφία», εφημ. *Εστία*, 25/11-3/12/1996.
9. Βαρβούνης Μ. Γ., *Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας. 2. Φιλολογική Λαογραφία*, Ξάνθη 2003.

---

43. Η καταγραφή γίνεται θεματικά και σε κάθε υποενότητα, χρονολογικά.

Λαογραφία και Λογοτεχνία

10. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ποίηση και Λαογραφία», *Καινούργια Εποχή*, (1961), 128-130.
11. Λουκάτος Δημ. Σ., *Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ 1977, 1985³, σελ. 286-291: «Λαογραφία και Λογοτεχνία».
12. Μαρωνίτης Δ. Ν., «Η παράδοση και οι παραδοσιακές περιπέτειες της νεοελληνικής ποίησης», *Αντί*, 133 (1979), 33-35.
13. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Λογοτεχνία», *Φιλολογικά*, Γιάννινα, 2 (1979-1980), 2-14.
14. Beaton Roderick, «Realism and Folklore in Nineteenth-Century Greek Fiction», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 8 (1982-1983), 105 κ.ε.
15. Μπενάτσης Απόστολος, «Λαογραφική έρευνα και θεωρία της λογοτεχνίας», *Σύνδειπνον*, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1988, σελ. 181-196.
16. Holst-Warhaft G., *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, New York 1992.
17. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λαογραφίζουσα Λογοτεχνία», εφημ. *Μακεδονία*, 25178 (17 Μαΐου 1998), 68.
18. Μερακλής Μιχ. Γ., «Μύθος και παραμύθι στη λαϊκή παράδοση και στη λογοτεχνική δημιουργία», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα Παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 215-233.
19. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Λογοτεχνία στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση», *Μανδραγόρας*, 16-17 (1997), 92-93 (=*Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, Ιωλκός, Αθήνα 2001, σελ. 212-219).
20. Μιράσγεζη Μαρία, «Λαογραφία και παιδική λογοτεχνία. Το δημοτικό τραγούδι», *Λαογραφία*, 33 (1982-1984), 367-377.
21. Μιράσγεζη Μαρία, «Παιδική λογοτεχνία και δημοτικό τραγούδι», *Επιστημονική Επετηρίς «Αρέθας»*, Πανεπιστήμιο Πατρών, 1 (1998), 167-190 και 2 (2001), 193-234.
22. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο ρόλος του Ν. Γ. Πολίτη στην ιστορική συνάντηση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας», *Λαογραφία*, 39 (2000-2002), 13-22.

23. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Λογοτεχνία. Μια σκόπιμη παιδαγωγική σχέση», στον τόμο: *Η Λογοτεχνία σήμερα. Όψεις, αναθεωρήσεις, προοπτικές. Πρακτικά Συνεδρίου* (Αθήνα, 29-30 Νοεμβρίου και 1 Δεκεμβρίου 2002, επιμέλεια Άντα Κατσίκη-Γκίβαλου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σελ. 670-674.
24. Margaret Alexiou, «Λογοτεχνία και Λαϊκή Παράδοση», στον τόμο *Λογοτεχνία και Κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης.* Επιμέλεια: David Holton, απόδοση στα ελληνικά: Ναταλία Χατζηγιαννάκη, Πανεπιστημιακές Εκδ. Κρήτης, Ηράκλειο 1997, 2006[5], σελ. 293-336.
25. Θανόπουλος Γ. Ι., «Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Λαογραφίας και Λογοτεχνίας», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, ΜΑ (2009-2010), 233-241

Β. ΕΙΔΙΚΟΤΕΡΑ ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΑ

Ι. ΑΡΧΑΙΑ ΠΕΡΙΟΔΟΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

Γενικές μελέτες

26. Prittwitz-Gaffron Erich von, *Das Sprichwörter in griechischen Epigramm*, διδ. διατριβή, München 1912, Gieben: Alfred Töpelmann, 1912.
27. Wilkins Eliza Gregory, *«Know Thyself» in Greek and Latin Literature*, διδ. διατριβή, Univ. of Chicago 1917.
28. Βαρνάβας Ιω. Β., «Αρχαίαι ελληνικαί αντιλήψεις περί θανάτου και κάτω κόσμου εις τα δημοτικά τραγούδια», *Ελληνική Δημιουργία*, 9:105 (1952), 741-745.
29. Κακριδής Ι. Θ., *Οι αρχαίοι Έλληνες στην νεοελληνική λαϊκή παράδοση*, Αθήνα 1980.
30. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο λαογραφικός σχολιασμός των Αρχαίων», *Νέα Παιδεία*, 12 (1980), 101-105.
31. Pièrre -Landinois André, *Wisdom in Context: The use of Gnomic Statement in Archaic Greek Poetry*, διδ. διατριβή, Princeton University 1995.

32. Μερακλής Μιχ. Γ., «Αρχαίο δράμα και λαϊκός πολιτισμός», στον τόμο «*Ευκαρπίας Έπαινος. Αφιέρωμα στον καθηγητή Παναγιώτη Δ. Μαστροδημήτρη*», (φιλολογική επιμέλεια: Γιώργος Ανδρειωμένος), Αθήνα 2007, σελ. 521-536.

Όμηρος και Λαογραφία

33. Riess Ernst, «Studies in Superstitions and Folklore VII: Homer», *The American Journal of Philology*, 46 (1925), 222-242.
34. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφική έρευνα στα Ομηρικά Έπη», *Επίσημοι λόγοι Πανεπιστημίου Αθηνών*, τ. 21 (1976-1977), 147-167.
35. Ρωμαίος Κ., *Λαογραφία και Όμηρος, τεύχος Α΄, Οδύσσεια*, Αθήνα 1979.
36. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η αγορά της νύφης και η προίκα στον Όμηρο», *Νέα Παιδεία*, 17 (1981), 34-28.
37. Καλοδήμος Θωμάς, «Το μοτίβο του αργαλειού στην ομηρική και στη δημοτική μας ποίηση», *Νέα Παιδεία*, 47 (1988), 195-205.
38. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λαογραφικά σημειώματα στους ομηρικούς ύμνους "Εις Αφροδίτην" (Allen V και VI)», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 19 (1992), 547-568.
39. Αριστ. Ν.Δουλαβέρας, «Ο γνωμικός λόγος στην Ιλιάδα και το ιδεολογικό του περιεχόμενο», *Θητεία*, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Μιχ. Γ. Μερακλή, Επιστημ. Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Πανεπιστήμιο Αθηνών & Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σελ. 253-279.
40. Κων. Ευαγγ. Μάντζαρης, *Ο παροιμιακός λόγος στο αρχαϊκό έπος*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή στο Τμήμα Φιλολογίας Πανεπ. Κρήτης, 2008.

Όμηρος και δημοτικό τραγούδι

41. Ζώρας Γ. Θ., «Η περί την ξενιτείαν δημοτική ποίησις και τα ομηρικά έπη (Μελέτη) », *Ελληνική Δημιουργία*, 5:48 (1950), 177-188.
42. Πετρόπουλος Δημ., «Αι παρομοιώσεις εις τα δημοτικά άσματα και παρ' Ομήρω», *Λαογραφία*, 18 (1959), 353-387.
43. Notopoulos J. A., "Homer and Cretan Heroic Poetry: A Study in Compatative Oral Poetry", στο *American Journal of Philology*, 73 (1952), 225-250.

44. Notopoulos J. A., «Homer and Oral Poetry in the light of modern Greek Heroic Poetry» στο *Yearbook of the American Philosophical Society*, 1953{1954}, σελ. 249-253.
45. Notopoulos J. A., *Modern Greek Heroic Oral Poetry and its Relevance to Homer, Text Accompanying Folk Ways Record, FE 4468*, New York 1959.
46. Notopoulos J. A., "Originality in Homeric and Akritan Formulae", στο *Λαογραφία*, 18 (1959), 423-431.
47. Papaharalampous G., "Akritic and Homeric Poetry", στο *Κυπριακαί Σπουδαί*, 27 (1963), 25-65.
48. Ρωμαίος Κ., «Όμηρος, Ησίοδος, δημοτικό τραγούδι. Περιπτώσεις πανομοιότυπης τεχνικής», *Λαβύρινθος*, 2 (1976), 5-16.
49. Τσουδερός Γ. Ευθ., *Όμοια και παράλληλα φραστικά συστήματα στα Ομηρικά Έπη και στο νεοελληνικό δημοτικό τραγούδι. Τα σωστά κριτήρια της γνησιότητας των νεοελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, Αθήνα 1976.
50. Αναστασιάδης Στάθης Ε., *Η διδασκαλία των ομηρικών επών με τη βοήθεια των δημοτικών τραγουδιών και των νεοελληνικών παραδόσεων*, Θεσσαλονίκη 1977².
51. Προμπονάς Ι. Κ., «Κοινές εκφράσεις στα ομηρικά έπη και στα νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια», *Διαβάζω*, 174 (1987), 56-59.
52. Προμπονάς Ι. Κ., «(Προ) Ομηρικά θεματικά και γλωσσικά στοιχεία στο νεοελληνικό τραγούδι «Πορφύρης», *Παρουσία*, 5 (1987), 315-354.
53. Προμπονάς Ι. Κ., *Ομηρικά έπη και νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια*, τ. Α΄, Αθήνα 1987.
54. Προμπονάς Ι. Κ., *Ομηρικά έπη και νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια*, τ. Β΄, Αθήνα 1989.
55. Καλοδήμος Θωμάς, «Το τραγούδι της ομηρικής Καλυψώς στη δημοτική μας ποίηση», *Έκφραση* (Περιοδική έκδοση του Συνδέσμου Φιλολόγων Ν. Φθιώτιδας), 1 (1989), 72-88 & 2 (1990), 96-106 & 3 (1991), 96-117.
56. Sifakis G. M., "Homeric Survivals in the Medieval and Modern Greek Folksong Tradition", στο *Greece and Rome*, 39:2 (1992), 139-154.
57. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφικά σχόλια στην ωραία Ελένη», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα Παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 125-136.

58. Προμπονάς Ι. Κ., «Η δυαδική δομή στα Ομηρικά Έπη και στα δημοτικά τραγούδια», *Δρυς Υψικάρηνος*, Τιμητικός τόμος για τον Δημ. Β. Οικονομίδη, Επιμ. Μ. Γ. Βαρβούνης - Μ. Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σελ. 423-428.
59. Κατσαδώρος Γ. Κ., *Ο ύπνος των ηρώων* {στην Οδύσσεια και στο παραμύθι}, Παράρτημα/Series Minor 1, της *Λαογραφίας*, Αθήνα 2008.
60. Προμπονάς Ι. Κ., « Ο Όμηρος και το δημοτικό τραγούδι», *Σεμινάριο 35*, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου-Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 23-36.
61. Προμπονάς Ι. Κ., «Ένα καρπαθιακό δημοτικό τραγούδι με προομηρικές ρίζες», *Πρακτικά Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας*, (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006), Επιστημονική Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Αθήνα 2008, σελ. 855-863.

Αρχαϊκή τέχνη και δημοτικό τραγούδι

62. Κυριακίδης Στίλπων, «Αρχαϊκή τέχνη και δημοτικά τραγούδια», *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος*, Αθήνα 1928.
63. Σπανδωνίδης Π., *Το κλέφτικο τραγούδι και η αρχαϊκή τέχνη*, Θεσσαλονίκη 1952.
64. Μιχαηλίδης Κ.Π., «Η ενότητα ιδεών στην αρχαία μας λογοτεχνία και το δημοτικό τραγούδι», *Κυπριακά Γράμματα*, 19 (1954), 235-243.
65. Petropoulos J.C.B., *Continuity of Erotic Motifs and Imagery in Ancient and Modern Greek Popular Poetry*, διδ.διατριβή, Univ. of Oxford, 1989 (αδημοσίευτη).
66. Κοσεγιάν Χαρά, *Αρχαία επιβιώματα στα νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια. Συμβολή στην έρευνα μέσα από το παράδειγμα-κυρίως- των παραδοσιακών τραγουδιών της Καρπάθου*, Κέντρο Καρπαθιακών Ερευνών. Σειρά αυτοτελών εκδόσεων, αρ. 5, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2010.

Αρχαιοελληνική παράδοση και νεοελληνική λογοτεχνία

67. Στέφος Αναστάσιος, «Ο αρχαίος ελληνικός μύθος στην ποίηση του Γ. Σεφέρη και ιδιαίτερα στα ποιήματα των Κ.Ν.Λ. γυμνασίου και λυκείου», *Νέα Παιδεία*, 50 (1989), 98-110.

68. Γασπαράκης Μανώλης, «Η ύπαρξη αρχαϊκών στοιχείων στο ριζίτικο τραγούδι», *Σύγχρονη Εκπαίδευση*, 50 (1990), 65-68.
69. Στέφος Αναστάσιος, «Η αρχαία ελληνική παράδοση στην ποίηση του Νικηφόρου Βρεττάκου, *Διάλογος, (Ηράκλειο)*, 11-12 (1993), 19-37.
70. Βαρβούνης Μ. Γ., «Αρχαία κυπριακά επιτύμβια επιγράμματα και νεοελληνικά μοιρολόγια», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 20 (1993-1994), 359-415.

Ησίοδος

71. Πετρόπουλος Δημ., «Ησιόδειοι προλήψεις και δεισιδαιμονίαι», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*, 11-12 (1958-1959), 3-26.

Λυρική ποίηση και δημοτικό τραγούδι

72. Καψωμένος Ερατ. Γ., «Η παράδοση της αρχαίας λυρικής ποίησης και το δημοτικό τραγούδι», περιοδ. *Διαβάζω*, 107 (1984), 40-44 (Αφιέρωμα στη Λυρική Ποίηση).
73. Καραγεωργίου Τασούλα, «Σαπφώ και δημοτικό τραγούδι», Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, *Σεμινάριο 35*, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου - Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 37-50.

Αρχαίοι θρήνοι και μοιρολόγια

74. Στέφος Αναστ., «Επικήδειοι θρήνοι από την αρχαιότητα ώς τη νεοελληνική δημοτική ποίηση», Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, *Σεμινάριο 29, Λαογραφία και Ιστορία*, Επιμ. Χριστίνα Βέικου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ. 54-73.
75. Αλεξοπούλου Χρύσα, «Μοιρολόγια και κομμοί», Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, *Σεμινάριο 35*, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου-Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 51-61.

Τραγωδία

76. Riess Ernst, "Superstitions and Popular Beliefs in Greek tragedy", *Transanctions of the American Philological Association*, 27 (1896), 5-34.

Αισχύλος (525-456 π.Χ.), Σοφοκλής (496-406π.Χ.),

Ευριπίδης (485-406 π.Χ.)

77. Koch John-George E., *Quaestionum de proverbiis apud Aeschylum, Sophoclem, Euripidem,* διδ. διατριβή, Königsberg 1877.

Ευριπίδης (485-406 π.Χ.)

78. Stevens Phillip T., *Colloquial Expressions in Euripides,* Wiesbaden: Franz Steiner 1976.

Κωμωδία

79. Μίχα-Λαμπάκη Ασπασία, *Η διατροφή των αρχαίων Ελλήνων κατά τους αρχαίους κωμωδιογράφους,* διδ.διατριβή, Αθήνα 1984
80. Riess Ernst, "Superstitions and Popular Beliefs in Greek Comedy", *The American Journal of Philology,* 18 (1897), 189-206.

Αριστοφάνης (445-386 π.Χ.)

81. Βαλληνδάς Α., «Αντιπαράθεσις των εν ταις Αριστοφάνους κωμωδίαις και παρά τοις σχολιασταίς αυτού παροιμιών προς τας νυν εν χρήσει», *Εφημερίς των Φιλομαθών,* 1869, σελ. 1825 κ.ε.
82. Newiger Hans-Joachim, *Metapher und Allegorie: Studien zu Aristophanes,* Kiel 1953, München: Beck 1957.
83. Κωστάκης Θαν. Π., «Παροιμίες και παροιμιακές φράσεις στον Αριστοφάνη», *Λαογραφία,* 24 (1966), 113-227.
84. Ewbank Joseph Boothroyd, *Fable and Proverb in Aristophanes,* διδ.διατριβή, University of North Karolina 1980.
85. Παπαδάκης Εμμ. Μιλτ., «Το αρχαίο λαογραφικό στοιχείο στη "Λυσιστράτη" του Αριστοφάνη, *Λαογραφία,* 32 (1979-1981), 127-286.

Μένανδρος (342-292 π.Χ.)

86. Tziforopoulos Yannis Z., "Proverbs in Menander's *Dyskolos*: The Rhetoric of Popular Wisdom", *Mnemosyne,* 48:2 (1995), 166-177.

Αλκίφρων (2ος αι. μ.Χ.) – Αιλιανός (175-235)

87. Tsirimbas Dimitrios, *Sprichwörter und sprichwörterliche Redensarten bei den Eristolographen der zweiten Sophistik, Alkiphron - Cl. Aelianus*, διδ.διατριβή, München 1936.

Λουκιανός (120-200)

88. Rein T., *Sprichwörter und sprichörtliche Redesarten bei Lucian*, διδ.διατριβή, Tubingen 1894.

ΙΙ. ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

Αρισταίνετος (5ος αι.μ.Χ.)

89. Τσιρίμπας Δημ., «Παροιμίαι και παροιμιώδεις φράσεις παρά τω επιστολογράφω Αρισταινέτω», *Πλάτων*, 2 (1950), 26-85.

Ψελλός (1018-1081) - Ευστάθιος Θεσσαλ. (12ος αι.) - Μιχ. Χωνιάτης (1138-1222)

90. Karathanasis Demetrios, *Sprichwörter und sprichwörterliche Redensarten des Altertums in dem rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII Jahrhuderts*, διδ. διατριβή, München 1936.

Ευστάθιος Θεσσαλονίκης (12ος αι.)

91. Kurtz Ed., "Die Sprichwörter bei Eustathios von Thessalonike", περιοδ. *Philologus*, Suppl., 6 (1891-1893), 307-321.
92. Κουκουλές Φαίδων, «Αι παρά τω Θεσσαλονίκης Ευσταθίω δημώδεις παροιμίαι και παροιμιώδεις φράσεις», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 14 (1938), 87-146.

Μάξιμος Πλανούδης (1260-1310)

93. Kurtz Ed., *Die Sprichwörtersammlung des Maximus Planoudes*, Leipzig 1886.

ΙΙΙ. ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟΣ: 10ος αι.-1453 ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

94. Πολίτης Ν. Γ., «Δημώδεις παροιμίαι εν μεσαιωνικοίς ποιήμασι», *Επετηρίς Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός*, 1 (1896), 212-228 (*Σπανέας, Φυσιολόγος, Κρασοπατέρας, Λίβιστρος, Διήγησις τετραπόδων ζώων*).
95. Πολίτης Ν. Γ, «Δημώδεις παροιμίαι εν τοις στίχοις του Μιχαήλ Γλυκά», *Byzantinische Zeitschrift*, 7 (1898), 138-165 (Λειψία-Μόναχο-Στουτγάρδη).
96. Μέγας Γ. Α., «Η περί Πτωχολέοντος διήγησις και τα σχετικά προς αυτήν παραμύθια, *Λαογραφία*, 17 (1956), 3-20.
97. Χατζηπολιτάκης Α., «Ροδολίνος και παροιμίες», *Κρητική Εστία*, 2 (1988), 219-254.
98. Μηλιάδης Γ., «Καταλόγια εις Λίβιστρον και Ροδάμνην», *Φιλική Εταιρεία*, 1925, σελ. 240.
99. Στεργέλλης Αριστ., «Το δημοτικό τραγούδι εις το ιπποτικό μυθιστόρημα Φλώριος και Πλάτσια Φλώρα», *Παρνασσός*, (1967), 413-423.

IV. ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑ (1453-1821) ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

100. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λαογραφικές παρατηρήσεις στο "Θανατικόν της Ρόδου" του Εμμανουήλ Γεωργιλλά», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 13 (1989), 214-224.
101. Βαρβούνης Μ. Γ., *Λαογραφικές ειδήσεις από το περιηγητικό έργο «Voyage en Morée" του Fr. Pouqueville (1805)*, Αθήνα 1991.
102. Βαρβούνης Μ. Ν., «Λαογραφικές πληροφορίες από το περιηγητικό έργο του Ιωσήφ Γεωργειρήνη (1678)», *Αντιπελάργηση*, Τιμητικός Τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου, Πορεία, Αθήνα 1992, σελ. 87-137.

Κρητική Λογοτεχνία και Λαογραφία

103. Παπαδάκης Εμμ. Μιλτ., *Μορφαί του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης του 15ου και 16ου αιώνος κατά τας γραμματειακάς πηγάς*, διδ. διατριβή, Αθήναι 1976.
104. Μερακλής Μιχ. Γ., «Μια λαογραφική προσέγγιση του Ερωτόκριτου», *Πεπραγμένα του Δ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*

(Ηράκλειο, 29 Αυγούστου - 3 Σεπτεμβρίου 1976), τ. Β΄, *Βυζαντινοί και Μέσοι Χρόνοι*, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Αθήνα 1981, σελ. 250-256

105. Θανόπουλος Γ., «Δημοτικό Τραγούδι και Ερωτόκριτος. Η περίπτωση ενός Απεραθίτικου δημοτικού τραγουδιού», *Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου* με θέμα: «*Η Νάξος διαμέσου των αιώνων*» (Φιλώτι, 3- 6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα 1994, σελ. 1005-1012.
106. Δετοράκης Θεοχ., «Δημώδεις κρητικές παραλλαγές της Ερωφίλης», *Κρητικά Χρονικά*, 26 (1986), 262-278.
107. Πούχνερ Β., «Η "Ερωφίλη" στη δημοτική παράδοση της Κρήτης. Δραματουργικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλλαγές της τραγωδίας του Χορτάτση», *Αριάδνη, Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης*, 1 (1983), 173-235.
108. Χατζηπολάκης Αν., «Ο Ερωτόκριτος και η Αρετούσα στη δημοτική ποίηση», *Αμάλθεια*, 80-81 (1989), 175-185.
109. Πολυμέρου – Καμηλάκη Αικ., «Θεατρική παράσταση λαϊκής διασκευής της Ερωφίλης στο Φανάρι Καρδίτσας», *Θεσσαλικά Χρονικά*, 13 (1980), 183-206.

Λαογραφικά στοιχεία και δημοτικό τραγούδι

110. Μιράσγεζη Μαρία, «Λαογραφικά στοιχεία στην κυπριακή δημοτική ποίηση. Η περίπτωση των παραλογών», *Πρακτικά του Γ΄ Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου*, Λευκωσία 2001, σελ. 507-522.
111. Μιράσγεζη Μαρία, «Ο λαϊκός πολιτισμός της Καρπάθου μέσα από τα δημοτικά της τραγούδια», *Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας* (Κάρπαθος 26-29 Σεπτεμβρίου 2001), Αθήνα 2003, σελ. 427-484.
112. Αποστολάκης Σταμ., «Ειδήσεις περί του αγροτοποιμενικού βίου στο δημοτικό τραγούδι της Κρήτης», *Πρακτικά Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ηράκλειο, 9-14 Σεπτεμβρίου 1996, έκδοση Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών, τ. Γ1, Ηράκλειο 2000, σελ. 43-59.

V. ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ ΑΠΟ ΤΟ 1821 ΕΩΣ 1930

Λαϊκή τέχνη και Λογοτεχνία[44]

113. Παρασκευάκη Στέλλα, *Η λαϊκή τέχνη στη λογοτεχνία μας, Λαογραφική μελέτη*, Αθήνα 1972.
114. Μιράσγεζη Μαρία, «Λαϊκή παράδοση και λογοτεχνία. Υφαντική και κεντητική τέχνη», περ. *Διαδρομές στο χώρο της Λογοτεχνίας για παιδιά και νέους*, 36 (1994), 269-292.
115. Μιράσγεζη Μαρία, «Η παρουσία της λαϊκής τέχνης στη νεοελληνική λογοτεχνία», *Πρακτικά Συνεδρίου «Λαϊκή τέχνη: Νέα ευρήματα. Νέες ερμηνείες»*, προς τιμήν της Πόπης Ζώρα, 2-5 Νοεμβρίου 2006, Αθήνα 2009.

Δημ. Γουζέλης (1774-1843)

116. Συνοδινός Ζ., *Παροιμίες, γνωμικά και ζακυνθινές φράσεις από τον "Χάση" του Δημητρίου Γουζέλη*, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 2000.

Διονύσιος Σολωμός (1798-1857)

117. Μιχαλόπουλος Φ., «Ο Διονύσιος Σολωμός και η δημοτική ποίησις», εφ. *Η Καθημερινή*, 21 Ιουλίου 1932.
118. Τωμαδάκης Ν. Β., «Η νεοελληνική παράδοσις κι ο Διονύσιος Σολωμός», *Πολιτική Επιθεώρησις*, 1725 (1946), 10 (= *Νεοελληνικά δοκίμια και Μελέται*, τ. Α΄, Αθήναι 1953, σελ. 115 κ.ε.).

---

44. Για το ένδυμα στη Λογοτεχνία, με βάση 16 εργασίες φοιτητών, βλ.: Μαρίνα Βρέλλη-Ζάχου, *Χειρόγραφα Ενδυματολογικής Λαογραφίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, Συλλογή Φοιτητών (1964-1992), Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής, Δωδώνη: Παράρτημα* αρ. 54, Ιωάννινα 1994, σελ. 62-68. Της ίδιας, «Η διδασκαλία και η έρευνα της ενδυμασίας στο πλαίσιο του λαϊκού πολιτισμού: Οι εργασίες των φοιτητών στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1992-2001)», στο *Θητεία, Τιμητικό Αφιέρωμα στον Καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Επιστ. Επιμέλεια: Μηνάς Άλ. Αλεξιάδης, Πανεπιστήμιο Αθηνών και Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σελ. 201-202, με 10 εργασίες φοιτητών για το ένδυμα στη Νεοελληνική Λογοτεχνία.

119. Καιροφύλλας Κώστας, «Ο Σολωμός και το δημοτικό τραγούδι», *Ελληνική Δημιουργία*, 9: 97 (1950), 209-212.
120. Χατζηγιακουμής Εμμ. Κ., *Νεοελληνικαί πηγαί του Σολωμού: Κρητική Λογοτεχνία-Δημώδη Μεσαιωνικά Κείμενα-Δημοτική Ποίηση*, διδ. διατριβή, Εν Αθήναις 1968.
121. Καββαδίας Σπ. Αλ., *Η λαϊκή ζωή και η γλώσσα στο ελληνόγλωσσο έργο του Σολωμού*, διδ. διατριβή, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 1987.
122. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφικά σχόλια στο Σολωμό», *Η Λέξη*, 142 (1997), 749-757.
123. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Φιλολογία: Η συμβολή της πρώτης στις λογοτεχνικές αναλύσεις της δεύτερης. Ένα παράδειγμα από τους *«Ελεύθερους πολιορκημένους»*, *Διονύσιος Σολωμός*, ΠΕΦ, 1998, σελ. 50-58 (=*Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, Ιωλκός, Αθήνα 2001, σελ. 180-194).
124. Παναγιωτοπούλου Βασιλική, «Κοινωνικές παραδοσιακές επιδράσεις ηθών, εθίμων και τραγουδιών στα έργα του Διονυσίου Σολωμού», έκδοση Φιλολογικού Συλλόγου *Παρνασσός*, 49 (2007), 389-438.
125. Καψωμένος Ερατ. Γ., *Ο Σολωμός και η Ελληνική πολιτισμική παράδοση*, έκδ. Βουλής των Ελλήνων, Αθήνα 1998.

Γιάννης Μακρυγιάννης (1797-1864)

126. Κανελλόπουλος Δημ. Αθ., «Παροιμιακός και γνωμικός λόγος στα Απομνημονεύματα του Μακρυγιάννη», έκδοση Φιλολογικού Συλλόγου *Παρνασσός*, 49 (2007), 243-256.

Γ. Ζαλοκώστας (1805 -1858)

127. Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Ο θάνατος ως δημόσιο και ιδιωτικό γεγονός στην ποίηση του Γ. Ζαλοκώστα», *Παρνασσός*, 43 (2001), 403-412.

Αλεξ. Ραγκαβής (1809-1892).

128. Πάστη-Βενετσιάνου Μ., «Ο Αλέξανδρος Ραγκαβής και η δημοτική μας ποίησις», *Παρνασσός*, (1963), 491-500.

Ανδ. Λασκαράτος (1811-1901)

129. Λουκάτος Δημ. Σ., «Τα λαογραφικά του Λασκαράτου», *Νέα Εστία*, 68:827 (1961), 14-19.

Ιούλιος Τυπάλδος (1814-1883)

130. Μπουμπουλίδης Φαίδων, «Η δημώδης ποίησις και το έργον του Τυπάλδου», *Ελληνική Δημιουργία*, 9:97 (1950), 233-236.

Αρ. Βαλαωρίτης (1824-1879)

131. Μηλιώτου Σοφία, «Ο Βαλαωρίτης και η δημοτική ποίησις», 9:97 (1950), 241-242.
132. Λουκάτος Δημ. Σ., «Το δημώδες» υπόβαθρο στα έργα του Βαλαωρίτη», *Νέα Εστία*, (Χριστούγεννα 1979), 174-180.
133. Σκουβαράς Β., «Ο Βαλαωρίτης και το δημοτικό τραγούδι», *Νέα Εστία*, (Χριστούγεννα 1979), 109-119.
134. Σταθάτου Ξένια, «Το λαογραφικό στοιχείο στο *Φωτεινό* του Αριστοτέλη Βαλαωρίτη», *Πρακτικά του Συνεδρίου: Λαογραφία-Εθνογραφία στα Επτάνησα, Μνήμη Δημητρίου Σωτ. Λουκάτου*, Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών - Πανεπιστήμιο Αθηνών - Πανεπιστήμιο Πατρών - Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Υπεύθυνος Σύνταξης: Γ. Ν. Μοσχόπουλος, Επιμέλεια δοκιμίων: Ρενέ Λιναρδάτου-Μαρτίνη, Αργοστόλι 2008, σελ. 869-882.

Γ. Βιζυηνός (1848-1896)

135. Παπαχριστοδούλου Πολ., «Ο Γ. Βιζυηνός ως λαογράφος», *Ελληνική Δημιουργία*, 4 (1949), 611-612.
136. Ανδρεάδης Χρ. Γ., «Ο Γεώργιος Βιζυηνός ως πρόδρομος λαογράφος. (Από ανέκδοτο υπόμνημά του εις το Υπουργείο Εξωτερικών)», *Αρχείον Θράκης*, 38 (1975), 101-112.
137. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Λαογραφικές μαρτυρίες Γεωργίου Βιζυηνού*, Αθήνα 1982.
138. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, «Ο Γ. Βιζυηνός και η εθνική παράδοση», *Θρακική Επετηρίδα*, 5 (1984), 50-61.

139. Αικατερινίδης Γ. Ν., «Η λαογραφική διάσταση στο έργο του Γεωργίου Βιζυηνού», *Σερραϊκά Χρονικά*, 13 (1998), 177-190.

140. Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Εννοιολογικές διαστάσεις της παράδοσης στα έργα του Γ. Βιζυηνού», περιοδ. *Εξώπολις*, 5 (1996), 169-183 (=*Η Θράκη και οι άλλοι. Ιχνηλατώντας τα πολιτισμικά όρια και την ιστορική μνήμη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2007, 210-228).

141. Πούχνερ Βάλτερ, *Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μπελ επόκ με τη δημοσίευση ολόκληρου του κειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζυηνού «Οι καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη»*, Πατάκης, Αθήνα 2002.

Αλεξ. Μωραϊτίδης (1850-1929)

142. Γ. Κ. Σπυριδάκης, «Ο Αλέξανδρος Μωραϊτίδης και η Λαογραφία της Σκιάθου», *Ελληνική Δημιουργία*, τόμος 6 (1950), 531-534.

143. Σπανός Κ., «Λαογραφικά στο Μωραϊτίδη», *Σκιάθος*, 12 (1979), 65-82.

144. Σπανός Κ., «Συμπληρωματικά στα λαογραφικά του Μωραϊτίδη», *Σκιάθος*, 14 (1979), 62-66.

145. Σπανός Κ., «Δεύτερο συμπλήρωμα στα Λαογραφικά του Μωραϊτίδη», *Σκιάθος*, 17 (1980), 90-95.

Αλεξ. Παπαδιαμάντης (1851-1911)

146. Λουκάτος Δημ. Σ., «Το λαογραφικό στοιχείο στο έργο του Παπαδιαμάντη», *Ν. Εστία*, 30 (Χριστούγεννα 1941), 60-63.

147. Χριστοφιλοπούλου Αναστ., «Βυζαντινόν και μεταβυζαντινόν δίκαιον εις τα διηγήματα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη», στον τόμο *«Δίκαιον και Ιστορία»*, Αθήνα 1973.

148. Σπανός Κ., «Λαογραφικά στον Παπαδιαμάντη», περιοδ. *Σκιάθος*, 5 (1977), 11-22.

149. Μερακλής Μιχ. Γ., « "Ηθογραφικός νατουραλισμός;". Μερικά σχόλια στον "Φτωχό άγιο" του Παπαδιαμάντη», *Φώτα Ολόφωτα. Ένα αφιέρωμα στον Παπαδιαμάντη και στον κόσμο του*, Αθήνα 1981, σελ. 299-305.

150. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλ., *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης. Οι ελληνορθόδοξες ρίζες του έργου του*, Λαογραφική μελέτη, Πιτσιλός, Αθήνα 1984.
151. Χειμώνας Χ. Β., «Δημοτικά τραγούδια και στιχάκια στο έργο του Παπαδιαμάντη», *Αρχείον Θεσσαλικών Μελετών*, (1985), 191-206.
152. Τριανταφυλλόπουλος Ν.Δ., «Λαογραφικά και παροιμιολογικά σε άγνωστο διήγημα του Παπαδιαμάντη», *Λαογραφία*, 38 (1995-1997), 133-138.
153. Βαρβούνης Μ. Γ.- Σουλιωτάκη Νικολέτα, *Η παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των συγχρόνων του στο έργο του Αλέξ. Παπαδιαμάντη*, Αρμός, Αθήνα 1998.
154. Γεωργιάδης Απόστ. Σ., «Το ιδιωτικό δίκαιο στα διηγήματα του Αλέξ. Παπαδιαμάντη», *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 29-30 (1999-2003), 177-199.

Γ. Δροσίνης (1859-1951)

155. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η Λαογραφία, η Ηθογραφία και ο Γεώργιος Δροσίνης», *Λαογραφία*, 39 (1998-2003), 161-163.

Κ. Παλαμάς (1859-1943)

156. Σιωμόπουλος Τ., *Ο Παλαμάς και η ελληνική παράδοση*, Αθήνα 1953.
157. Ζώρας Γ. Θ., «Ο Κωστής Παλαμάς ποιητής της εθνικής παραδόσεως», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, 10 (1959-1960), 11-34.
158. Πολίτου Ελένη, «Ο *"Τάφος"* του Κ. Παλαμά και η δημοτική μας ποίηση», Αθήναι 1967.
159. Βασιλάκου-Μαντούβαλου Μ., «Τα ερωτοπαίγνια» εις την "Φλογέρα του Βασιλιά", του Κωστή Παλαμά», *Παρνασσός*, 9 (1967), 266-274.
160. Κασίνης Κ. Γ., *Η ελληνική λογοτεχνική παράδοση στη "Φλογέρα του Βασιλιά". Συμβολή στην έρευνα των πηγών*, διδ. διατριβή (Πανεπ. Θεσσαλονίκης), Ίδρυμα Κωστή Παλαμά, Αθήνα 1980.
161. Κασίνης Κ. Γ., «Ν. Γ. Πολίτης - Κωστής Παλαμάς», *Λαογραφία*, 33 (1982-1984), 332-345.

162. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο Παλαμάς για το δημοτικό τραγούδι», *Μανδραγόρας*, 22-23 (1993), 153-154.
163. Κατσίκη-Γκίβαλου Άντα, «Παλαμάς και το δημοτικό τραγούδι. Υποκοριστικά παράλληλα», *Αφιέρωμα: Κωστής Παλαμάς, Διαβάζω*, 334 (1994), 116-118.
164. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ένα παραμυθικό μοτίβο στην ποίηση του Κ. Παλαμά», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 235-249.

Χρ. Χρηστοβασίλης (1861-1937)

165. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Ο Ηπειρώτης Χρ. Χρηστοβασίλης, Ιστορικά-Λαογραφικά*, Αθήνα 1986.

Ιω. Κονδυλάκης (1861-1920)

166. Δετοράκης Θεοχ., «Ο Κονδυλάκης ως λαογράφος», *Βιαννίτικα Νέα*, Αφιέρωμα στον Ι. Δ. Κονδυλάκη, Ηράκλειο Κρήτης 1977, σελ. 20-24.

Κ. Καβάφης (1863-1933)

167. Λουκάτος Δημ. Σ., «Καβάφης και Λαογραφία», *Λαογραφία*, 33 (1985), 346-359.
168. Δρουκόπουλος Άρης, «Παροιμιακοί στίχοι του Καβάφη», *Υδρία* (Πάτρα), 5 (1975), 7.

Ανδ. Καρκαβίτσας (1866-1922)

169. Σπυριδάκης Γ., «Ο Καρκαβίτσας ως λαογράφος», *Ελληνική Δημιουργία*, τόμος 8 (1951), 45-49.
170. Ψυχογιός Ντίνος, «Ανδρέας Καρκαβίτσας, ο λαογράφος», *Ηλειακά*, 1 (1951), 35 & 4-5 (1953), 56-58.
171. Μπαλούμης Γ., *Η λειτουργία του λαογραφικού στοιχείου στο έργο του Α. Καρκαβίτσα*, διδ. διατριβή, Εκπαιδευτήρια Κωστέα –Γείτονα, Αθήνα 1984.

Γρ. Ξενόπουλος (1867-1951)

172. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Γρηγόριος Ξενόπουλος*,

Ιστορικές και λαογραφικές μαρτυρίες για τη Ζάκυνθο, Αθήνα 1988.

173. Λουκάτος Δημ. Σ., «Ο Ξενόπουλος δεξιοτέχνης και στην αφηγηματική ανάπτυξη παραδοσιακών μοτίβων. (Η περίπτωση του διεθνούς «παραμυθιού» Aa Th 947α, στο μυθιστόρημά του «Τυχεροί και άτυχοι», *Περίπλους*, 30-31 (1991), 124-127.

Μιχ. Μητσάκης (1868-1916)

174. Σέργης Μαν. Γ., «Μουσική και Τραγούδι στα «Αθηναιογραφήματα» του Μιχαήλ Μητσάκη. Συμβολή στη μελέτη του θέματος «Ήχοι των πόλεων», *Δρυς Υψικάρηνος*, Τιμητικός Τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Β. Οικονομίδη, Αθήνα 2007, σελ. 537-566.

Κ. Κρυστάλλης (1868-1894)

175. Αποστολάκης Γ., *Ο Κρυστάλλης και το δημοτικό τραγούδι*, Αθήνα 1950.

176. Τριχιά-Ζούρα Μ., «Κ. Κρυστάλλης και το δημοτικό τραγούδι», *Επιστημονική Επετηρίς* της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, 27 (1979), 315- 374.

177. Χατζητάκη-Καψωμένου Χρ., «Ο Κρυστάλλης και η δημοτική μας παράδοση: μια ανατοποθέτηση», *Ελληνικά*, 44:1 (1994), 135-145.

178. Βρέλλη-Ζάχου Μαρίνα, «Ο Κρυστάλλης ως πηγή ενδυματολογικών ειδήσεων», *Πρακτικά* του Επιστημονικού Συμποσίου «*Κ. Κρυστάλλης. Το έργο του στο τέλος της Εκατονταετίας από το θάνατό του*», Πρέβεζα 1994, σελ. 23-42.

179. Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Πολιτισμικός δυισμός στο έργο του Κρυστάλλη, *Σκουφάς*, 84 (1994), 522-528.

180. Παπαϊωάννου Μ. Μ., «Ο Κρυστάλλης και το δημοτικό τραγούδι», *Πρακτικά* του Επιστημονικού Συμποσίου «*Κ. Κρυστάλλης. Το έργο του στο τέλος της Εκατονταετίας από το θάνατό του*», Πρέβεζα 1994, σελ. 17-22.

181. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η βουκολική ποίηση, το δημοτικό τραγούδι και ο Κρυστάλλης», *Χοροστάσι*, (Απρίλιος-Μάιος-Ιούνιος 2008), σελ. 18-20 και 22.

Ιω. Γρυπάρης (1870-1942)

182. Σπαθαράκη Μαρία, «Ο Γρυπάρης και η λαϊκή παράδοση», περιοδ. *Ζευς Ομαγύριος*, 1 (1971-1972), 27-31.

Κ. Θεοτόκης (1872-1923)

183. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Κ. Θεοτόκης, Λαογραφικές καταγραφές από την κοινωνική του ηθογραφία*. Αθήνα 1987.

Στέφανος Γρανίτσας (1880-1915)

184. Βλάχος Παν., *Ο Στέφανος Γρανίτσας και η λαογραφία της Ευρυτανίας*, Αθήναι 1961.

Κ. Βάρναλης (1883-1974)

185. Ξύδης Θεοδ., «Ο Βάρναλης και η ελληνική παράδοση», Αφιέρωμα, *Νέα Εστία*, 1163 (1975), 21-41.

186. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφικοί υπαινιγμοί στο έργο του Κ. Βάρναλη», *Νέα Εστία*, Χριστούγεννα 1975, σελ. 103-108.

Ν. Καζαντζάκης (1883-1957)

187. Ρωμαίος Κ., «Ο Καζαντζάκης και ο λαϊκός πολιτισμός της Κρήτης», *Νέα Εστία*, (Αφιέρωμα στο Νίκο Καζαντζάκη), Χριστούγεννα 1977, σελ. 74-77.

188. Κορρέ Κατερίνα, «Ο λαογραφικός πλούτος στα "Κρητικά" έργα του Καζαντζάκη», (Αφιέρωμα στο Νίκο Καζαντζάκη), Χριστούγεννα 1977, σελ. 154-165.

189. Δετοράκης Θεοχ., «Το δημοτικό τραγούδι στην *"Οδύσσεια"* του Καζαντζάκη», περιοδ. *Αμάλθεια*, 1979, σελ. 309-336.

190. Ματσούκας Νίκος Α., *Η Ελληνική παράδοση* στο *Νίκο Καζαντζάκη*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 1989.

191. Δουλαβέρας Αριστ., «Ο Νίκος Καζαντζάκης και η λαϊκή σοφία», *Ελίτροχος*, 15 (1998), 71-78.

192. Δουλαβέρας Αριστ., *Ο παροιμιακός λόγος στο μυθιστόρημα του Νίκου Καζαντζάκη «Αλέξης Ζορμπάς»*. Βιβλιογονία, Αθήνα 1991.

193. Αποστολάκης Απ., «Λαϊκή ποίηση της Κρήτης και Καζαντζάκης», *Ελλωτία*, (Χανιά), 7 (1998), 81-82.

194. Δικαιάκος Δημ., *Ο "νόμος των τριών" στην Οδύσσεια του Ν. Καζαντζάκη-Μια σύγκριση με το δημοτικό τραγούδι*, Μελβούρνη 2001.

195. Σταυροπούλου Έρη, «Η τελετουργία του θανάτου στην πεζογραφία του Νίκου Καζαντζάκη», στον τόμο: *Νίκος Καζαντζάκης: Το έργο και η πρόσληψή του, Πεπραγμένα Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, 23-25/4/2004, Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, Ηράκλειο Κρήτης, 2006, σελ. 229-254.

196. Τσούπρου Σταυρούλα Γ., «Μια λαογραφική ανάγνωση του θανάτου στον Καπετάν Μιχάλη του Νίκου Καζαντζάκη», υπό δημοσίευση στα *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου για τα 50 χρόνια από τον θάνατο του Ν. Καζαντζάκη*, Υπουργείο Πολιτισμού- Universita de la Studi "L'Orientale" di Napoli, 22-23 Οκτωβρίου 2007.

197. Μιράσγεζη Μαρία, «Η παρουσία της λαϊκής παράδοσης στις τραγωδίες του Νίκου Καζαντζάκη», *Στέφανος, Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ, Παράβασις, Επιστημονικό Δελτίο* Τμήματος Θεατρικών Σπουδών Πανεπ. Αθηνών, Μελετήματα 5, επιμ. Ιωσήφ Βιβιλάκης, εκδ. Ergo, Αθήνα 2007, σελ. 815-833.

198. Δουλαβέρας Αριστ., «Το λαογραφικό στοιχείο στο μυθιστορηματικό έργο του Νίκου Καζαντζάκη και η διδακτική αξιοποίησή του», αφιέρωμα Πανελλήνιας Ένωσης Φιλολόγων για τα 50 χρόνια από τον θάνατο του Καζαντζάκη, *Νίκος Καζαντζάκης και Εκπαίδευση*, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 122-132.

Άγγ. Σικελιανός (1884-1951)

199. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφία και Σικελιανός», *Νέα Εστία*, 52: 611 (Χριστούγεννα 1952), 137-175.

200. Φράγκου-Κικίλια Ρ., «Το δημοτικό τραγούδι στο έργο του Άγγελου Σικελιανού», *Πρακτικά* Τετάρτου Συμποσίου Ποίησης, *Αφιέρωμα στο Δημοτικό Τραγούδι*, Πανεπιστήμιο Πατρών, 6-8 Ιουλίου 1984, Γνώση, Αθήνα 1985, 429-479.

201. Ιλίνσκαγια Σ., «Η ιδέα του λαού και η δημοτική παράδοση στον "Αλαφροΐσκιωτο" του Άγγελου Σικελιανού (με συγκριτικές

αναφορές στον Β. Ιβάνοφ)», *Όψεις της λαϊκής και λόγιας νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη 14-16 Μαΐου 1992, *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής* Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Περίοδος δ΄, Τμήμα Φιλολογίας, *Παράρτημα*, αρ. 5, Θεσσαλονίκη 2004.

202. Μπουρνάζης Κώστας, «Τα ριζιμιά διώματα και ένα «δημοτικό τραγούδι» του Άγγελου Σικελιανού», *Νέα Εστία*, 154:1762 (2003), 876-891.
203. Μιράσγεζη Μαρία, «Ο Άγγελος Σικελιανός κοντά στο λαό, στη λαϊκή παράδοση και στο λαϊκό πολιτισμό. Η περίπτωση του Λυρικού Βίου», *Ευκαρπίας Έπαινος*, Αφιέρωμα στον καθηγητή Παναγιώτη Μαστροδημήτρη, Φιλολογική Επιμέλεια: Γ. Ανδρειωμένος, εκδ. Πορεία, Αθήνα 2007, σελ. 567-607.
204. Μιράσγεζη Μαρία, «Ο Άγγελος Σικελιανός "ποιητής του μεγάλου υπαίθρου". Η περίπτωση του φυτικού βασιλείου σε σχέση με τη δημοτική και τη δόκιμη ποίησή μας», *Κεφαλληνιακά χρονικά*, (Αφιέρωμα στον καθηγητή Γερ. Η. Πεντόγαλο), Αργοστόλι, τ. 11 (2008), 129-172.
205. Μιράσγεζη Μαρία, «Η κοινωνική ζωή στον *Λυρικό Βίο* του Άγγελου Σικελιανού, σε σχέση με τη λαϊκή παράδοση και τα δημοτικά τραγούδια», στα *Πρακτικά* του Συνεδρίου: *Λαογραφία - Εθνογραφία στα Επτάνησα*, Μνήμη Δημητρίου Σ. Λουκάτου, Υπεύθυνος Σύνταξης: Γ. Ν. Μοσχόπουλος, Επιμέλεια δοκιμίων: Ρενέ Λιναρδάτου - Μαρτίνη, Αργοστόλι 2008, σελ. 789-827.

Στρ. Μυριβήλης (1890-1969)

206. Ξύδης Θεόδ., «Ο Μυριβήλης και η Λαογραφία», *Νέα Εστία*, 88 (1970), 960-966.
207. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Ιστορικά και λαογραφικά αποθησαυρίσματα από τον Στράτη Μυριβήλη*, Αθήνα 1989.

Φώτης Κόντογλου (1895-1962)

208. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Η ελληνοχριστιανική παράδοση στο πεζογραφικό έργο του Φ. Κόντογλου*, Αθήνα 1988.

209. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η Λαογραφία και η Εθνογραφία της πεζογραφίας του Φώτη Κόντογλου», *Τετράδια Ευθύνης*, Μνημονάριον του Φώτη Κόντογλου: Ενενήντα χρόνια από τη γέννησή του, είκοσι από την κοίμησή του», 23 (1985), 40-57.
210. Μερακλής Μιχ. Γ., «Το θέμα του αθώου φονιά στην πεζογραφία του Φ. Κόντογλου», στον τόμο: *Φώτης Κόντογλου, σημείον αντιλεγόμενον: Για τα εκατό χρόνια από τη γέννησή του και τα τριάντα από την κοίμησή του*, Αρμός, Αθήνα 1998, σελ. 156-159.

Παύλος Λιασίδης (1901-1985)

211. Προυσής Κ. Μ., «Τα λαογραφικά στοιχεία στην ποίηση του Παύλου Λιασίδη», *Πρακτικά του Α΄ Συμποσίου Κυπριακής Λαογραφίας*, Λεμεσός, 20-25/5/1978), Κέντρον Επιστημονικών Ερευνών. Μορφωτική Υπηρεσία Υπουργείου Παιδείας, Λευκωσία 1985, σελ. 175-182.

Ηλίας Βενέζης (1904-1973)

212. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Ιστορικές και λαογραφικές μνήμες από τον Ηλία Βενέζη*, Αθήνα 1990.
213. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ένα παραμύθι στον Βενέζη», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα Παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 252-261.

Γ. Θεοτοκάς (1905-1966)

214. Τσούπρου Σταυρούλα, «Τα θεατρικά έργα του Γιώργου Θεοτοκά: Μια αυτό-και ομο-διακειμενική προσέγγιση», *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου: Γιώργος Θεοτοκάς: 100 χρόνια από τη γέννησή του, Ιταλοελληνικά, Revista di cultura grecomoderna*, XI, Universita DEGLI Studi di Napoli, "L'Orientale", Νάπολι 2008, σελ. 237-266.

Διαλεχτή Ζευγώλη –Γλέζου (1907-1996)

215. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η λαϊκή παράδοση στην ποίηση της Διαλεχτής Ζευγώλη-Γλέζου», στα *Κείμενα για την ποιήτρια Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου*. Οι εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1986, σελ. 9-14.

216. Δέτσης Ν.Δ., «Λαογραφικά στοιχεία στην ποίηση της Διαλεχτής Ζευγώλη-Γλέζου», στον Τιμητικό Τόμο *«Αγαθοεργίη»*, για τον επίσκοπο Κυανέων Χρυσόστομο Μαυρογιαννόπουλο, διαπρεπή Ναξιώτη της Διασποράς, εκδ. Συλλόγου Δαμαριώνας Νάξου, Αθήνα 2008, σελ. 561-572.

Μ. Καραγάτσης (1908-1960)

217. Βαρβούνης Μ. Γ., «Η λειτουργία του λαογραφικού στοιχείου στο έργο του Καραγάτση: Η περίπτωση του μυθιστορήματος «Σέργιος και Βάκχος», *Αρχείο Θεσσαλικών Μελετών*, 11 (1995), 191-196.

Παντελής Πρεβελάκης (1909-1986)

218. Μίχα-Λαμπάκη Ασπασία, «Διερεύνηση του παροιμιακού λόγου ως φραστικού τρόπου των κεντρικών ηρώων στα έργα του Παντελή Πρεβελάκη», *Πρακτικά Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ηράκλειο, 9-14 Σεπτεμβρίου 1996, έκδοση Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών, τ. Γ1, Ηράκλειο 2000, σελ. 249-258.

Κύπρος Χρυσάνθης (1915-1998)

219. Βαρβούνης Μ. Γ., *Λαογραφία και ποίηση στο έργο του Κύπρου Χρυσάνθη*, Λευκωσία 1995.

220. Βαρβούνης Μ. Γ., «Τα λαογραφικά στοιχεία στην ποίηση του Κύπρου Χρυσάνθη», *Αιγαιοπελαγίτικα Θέματα*, 53 (1996), 481-483 και *Λαογραφική Κύπρος*, 48 (1998), 173-180.

Λαογραφία και θέατρο

221. Πούχνερ Βάλτερ, «Παραλογή και δράμα. Από το δημοτικό τραγούδι στο θεατρικό έργο», *Λαογραφία*, 35 (1987-1989), 9-129-145.

222. Πούχνερ Βάλτερ, «Λαογραφία και Νεορομαντισμός. Ο «Βουρκόλακας», το ανέκδοτο πρωτόλειο του Φώτου Πολίτη», *Θητεία*, Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Μιχ. Γ. Μερακλή, Επιστημονική Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σελ. 613-629.

223. Βαλέτας Κ., «Από το τραγούδι του νεκρού αδελφού στο δουρκόλακα του Εφταλιώτη και στο ποιος έφερε την Ντορουντίν του Ισμαήλ Κανταρέ», *Αιολικά Γράμματα*, 103 (1988), 1-4.

224. Bouteneff P. F., "The Bridge Rebuilt: The Myth of the Masterbuilder in Folksong and Theater", *Modern Greek Studies Yearbook*, University of Minnesota, 9 (1993), 267-279.

Διάφορα

225. Παπαδογιαννάκης Ν. Ε., «Το λαογραφικό στοιχείο στο έργο του Γιάννη Μανούσακα. (Ξαναδιαβάζοντας το "Χαλασμό")», *Ελλωτία*, (Χανιά), 4 (1995), 269-181.

226. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφικές παρατηρήσεις σε μια ανθολογία Κορίνθιων ποιητών», *Δελτίο* του Ιδρύματος Κορινθιακών Μελετών, *Αφιέρωμα στην Κορινθιακή Λαογραφία*, 25 (1999), 153-154.

227. Πολίτης Αλέξης, «Ίχνη της γραπτής λογοτεχνίας στην προφορική παράδοση-*Ο Νικολάκης εις τον Νάδην*, Jeannarakis, και *Ελπίς Μέλανα*», *Πρακτικά Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ηράκλειο, 9-14 Σεπτεμβρίου 1996, έκδοση Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών, τ. Γ1, Ηράκλειο 2000, σελ. 369-377.

228. Βαρβούνης Μ. Γ., «Ο Επαμεινώνδας Σταματιάδης και η παρουσία του λαογραφικού στοιχείου στην «Πανικιάδα» του», στο βιβλίο του *Λαογραφικά Δοκίμια*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000, σελ. 471-485.

229. Μερακλής Μιχ. Γ., «Το θέμα της μαντείας στην ελληνική λογοτεχνία», Καθημερινή / *Επτά Ημέρες*, «Μαντική και προφητεία μετά την Αρχαιότητα», (19-12-2004), σελ. 21-24.

230. Λέτσιος Βασίλης, «Η επιστροφή του Νεκρού αδελφού: Δεκαπεντασύλλαβοι «φαντάσματα» στην ποίηση του Μιχ. Γκανά», *Ελληνικά*, 55 (2005), 59-87.

IV. ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ (1930-2008)

Σύγχρονη ποίηση και δημοτικό τραγούδι

231. Saunier G., «Η επιβίωση του δημοτικού τραγουδιού στη σύγχρονη ποίηση», στον τόμο: *Η διδασκαλία της σύγχρονης ποίησης στη Μέση Εκπαίδευση*, Εκπαιδευτήρια Ζηρίδη, Αθήνα 1978, σελ. 109-119.

232. Χριστοδούλου Δημ., «Δημοτική και έντεχνη ποίηση. Ομοιότητες», *Πρακτικά Τέταρτου Συμποσίου Ποίησης*, Αφιέρωμα στο Δημοτικό τραγούδι, Πανεπιστήμιο Πατρών, εκδ. Γνώση, 6-8 Ιουλίου 1984, σελ. 493-500.

233. Κακναβάτος Έκτωρ, «Στοιχεία υπερρεαλιστικής προβολής στο δημοτικό μας τραγούδι», *Πρακτικά Τέταρτου Συμποσίου Ποίησης*, Γνώση, Αθήνα 1985.

234. Μερακλής Μιχ. Γ., « Το δημοτικό τραγούδι, είδος κλασσικό. Το δημοτικό τραγούδι και η γενιά του 2000», *Πρακτικά Διημερίδας*, Αθήνα 1996, σελ. 28-31.

235. Δάλλας Γ., «Δημοτική παράδοση και σύγχρονη ποίηση», *Πλάγιος Λόγος {Δοκίμια}*, Καστανιώτης, Αθήνα 1989, σελ. 56-82.

236. Δανιήλ Χρ., «Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση των μεταπολεμικών υπερρελιστών ποιητών. Καταγραφή των ποιημάτων που ο τίτλος τους αναφέρεται ή παραπέμπει σε δημοτικά τραγούδια», *Μανδραγόρας*, 22-23 (1999), 161-166.

237. Δανιήλ Χρ., *Σύγχρονη ποίηση και δημοτική παράδοση. Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση των υπερρεαλιστών ποιητών*, διδ. διατριβή, Ιωάννινα 2000.

238. Δανιήλ Χρ., «Η διακειμενική διαπλοκή του ελληνικού μεταπολεμικού υπερρεαλισμού με το δημοτικό τραγούδι. Υπερρεαλιστικά ποιήματα των Νάνου Βαλαωρίτη, Ελ. Βακαλό, Έκτ. Κακναβάτου και Μ. Χατζηλαζάρου, με αναφορές σε πρόσωπα και θέματα συγκεκριμένων δημοτικών τραγουδιών», περιοδ. *Ποίηση*, 20 (2002), 229-255.

Κοσμάς Πολίτης (1888-1974)

239. Τσούπρου Σταυρούλα, *Οι «παιδιάστικες» ιστορίες του Κοσμά Πολίτη (Νεράιδες, Φρέσκα κουκιά και ακούσιοι φόνοι)*, Γρηγόρης, Αθήνα 2007.

Τ. Παπατσώνης (1895-1976)

240. Μερακλής Μιχ. Γ., «Οι παραλλαγές και η σημασία ενός μοτίβου στην ποίηση του Παπατσώνη», *Τετράδια Ευθύνης*, 1 (1976), 72-86.

Λιλή Πατρικίου (1900-1985)

241. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λόγια ποίηση και δημοτικές πηγές έμπνευσης: η περίπτωση της Λιλής Πατρικίου», στο βιβλίο του *Μικρά λαογραφικά*, Παπαζήσης, Αθήνα 2000, σελ. 340-347.

Γ. Σεφέρης (1900-1971)

242. Αντωνίου Χρ., *Ο κόσμος της Γοργόνας. Θέματα και μορφές της λαϊκής παράδοσης στο έργο του Σεφέρη*, διδ. διατριβή, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1981.
243. Ιωάννου Γ., «Ψήγματα δημοτικής ποίησης στην ποίηση του Γ. Σεφέρη», *Πρακτικά Τέταρτου Συμποσίου Ποίησης*, Γνώση, Αθήνα 1985, σελ. 407-410.
244. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο λαός και η λαϊκή παράδοση στον Γιώργο Σεφέρη», *Η Λέξη*, 53 (1986), 306-313.

Ανδ. Εμπειρίκος (1901-1975) - Ν. Γκάτσος (1915-1992) - Έκτωρ Κακναβάτος (1920 -)

245. Αργυροπούλου Χριστίνα, «Απηχήσεις και μεταπλάσεις της δημοτικής ποίησης στην υπερρεαλιστική, με έμφαση στο έργο των Εμπειρίκου, Γκάτσου και Κακναβάτου», ΠΕΦ, *Σεμινάριο 35*, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου-Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 199-223.

Γιώργος Κοτζιούλας (1909-1956)

246. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφία στην ποίηση του Γ. Κοτζιούλα», περιοδ. *Παν*, Μηνιαίο Φυσιολατρικό Περιοδικό, τ. 267-268 (Ιανουάριος–Φεβρουάριος 1957), 11-12.

Γιάννης Ρίτσος (1909-1990)

247. Βελουδής Γ., «Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση του Ρίτσου», στο *Προσεγγίσεις στο έργο του Γιάννη Ρίτσου*, Κέδρος, Αθήνα 1984, σελ. 87-113.

Οδ. Ελύτης (1911-1996)

248. Μερακλής Μιχ. Γ., *Δεκαπέντε ερμηνευτικές δοκιμές στον Οδυσσέα Ελύτη*, Πατάκης, Αθήνα 1984 (όπου γίνεται κυρίως λαογραφική προσέγγιση και ερμηνεία των ποιημάτων).

249. Κήλυ Έντμουντ, «Ο Ελύτης και η ελληνική παράδοση», στον τόμο: *Μύθος και φωνή στη σύγχρονη ελληνική ποίηση*, Στιγμή, Αθήνα 1987, σελ. 193-216.

250. Βρεττός Σπ., «Το λαϊκό στοιχείο στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη. "Θνησιμαίον και επιβιούν"», στον τόμο: *Οδυσσέας Ελύτης, Ο ποιητής και οι ελληνικές πολιτισμικές αξίες, Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο*, Κως 25-29 Ιουνίου 1994, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα 2000.

251. Δανιήλ Χρ., «Οδυσσέας Ελύτης: Παραλλαγές πάνω σε μιαν αχτίδα και δημοτικό τραγούδι», *Θέματα Λογοτεχνίας*, 1 (1995-96), 129-137.

252. Μιράσγεζη Μαρία, «Η παρουσία του δημοτικού τραγουδιού και του λαϊκού πολιτισμού στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη», στον τόμο: *Οδυσσέας Ελύτης, Ο ποιητής και οι ελληνικές πολιτισμικές αξίες, Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο*, Κως 25-29 Ιουνίου 1994, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα 2000, σελ. 541-592.

253. Κοντράρου Ελ., *Η επίδραση του δημοτικού τραγουδιού στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη*, διδ. διατριβή, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών.

Ν. Βρεττάκος (1912- 1991)

254. Μιράσγεζη Μαρία, «Απόηχοι του δημοτικού τραγουδιού και του λαϊκού πολιτισμού του Νικηφόρου Βρεττάκου», στον *Τιμητικό Τόμο: Μνήμη του ποιητή Νικηφόρου Βρεττάκου (1912-1991)*, Αθήνα 1993, σελ. 521-569.

Ν. Γκάτσος (1915-1992)

255. Θανόπουλος Γ., «Το έθιμο του κλήδονα στην ποιητική "Αμοργό" του Νίκου Γκάτσου», *Λαογραφία*, 37 (1993-1994), 117-121.

256. Θανόπουλος Γ., «Συνειδητή παραλλαγή του δημοτικού τραγουδιού "Του Διάκου", στην Αμοργό του Νίκου Γκάτσου», *Λαογραφία*, 38 (1995-1997), 129-132.

257. Θανόπουλος Γ., «Στοιχεία της λαϊκής παράδοσης στο «τραγούδι του παλιού καιρού» του Νίκου Γκάτσου», *Δρυς Υψικάρηνος*, Τιμητικός τόμος για τον Δημ. Β. Οικονομίδη, Επιμ. Μ. Γ. Βαρβούνης - Μ. Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σελ. 205-210.

258. Θανόπουλος Γ., *Ο Νίκος Γκάτσος και η ελληνική λαϊκή παράδοση. Ερμηνευτική Μελέτη*, Αθήνα 2009[2].

Μίλτος Σαχτούρης (1919-2005)

259. Δανιήλ Χρ. «Η ποίηση του Μίλτου Σαχτούρη και το δημοτικό τραγούδι. Μια σχέση καταγωγής», *Ελληνικός Μεταπολεμικός Υπερρεαλισμός*, Περί Τεχνών, Πάτρα 2005, σελ. 368-381.

Γ. Σκαμπαρδώνης (1953 -)

260. Σέργης Μαν., «Από τη λαϊκή στη λογοτεχνική αυτοβιογραφία: Η περίπτωση του «Γερνάω επιτυχώς» του Γ. Σκαμπαρδώνη. Συμβολή στις σχέσεις της *Λαογραφίας με τη Λογοτεχνία* και την Ιστορία», ΠΕΦ, *Σεμινάριο 29, Λαογραφία και Ιστορία*, Επιμ. Χριστίνα Βέικου, Αθήνα 2003, σελ. 128-144.

Διάφορα

261. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λογοτεχνία και Λαογραφία στα έργα σύγχρονων Σαμίων συγγραφέων», *Σαμιακές Μελέτες*, 6 (2003-2004), 458-459.

262. Αλεξιάδης Μηνάς Αλ., «Λαογραφία και ηθογραφικός ρεαλισμός. Ένα παράδειγμα από την Κάρπαθο», *Δρυς Υψικάρηνος*, Τιμητικός τόμος για τον Δημ. Β. Οικονομίδη, Επιμ. Μ. Γ. Βαρβούνης – Μ. Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σελ. 37-44. (Αναφορά στη Σοφία Παράσχου, *Χαρακιά στη μνήμη, Διηγήματα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005).
263. Αλεξιάδης Μηνάς Αλ., «Δωδεκανησιακή Λογοτεχνία και Λαογραφία..."Εν Δωδεκανήσω...". 20 σύγχρονοι πεζογράφοι», *Δωδεκανησιακόν Αρχείον*, 8 (2007), 7-15.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΙΙ

ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΗ ΚΑΤΑΤΑΞΗ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

1. Αικατερινίδης Γ. Ν., «Η λαογραφική διάσταση στο έργο του Γεωργίου Βιζυηνού», *Σερραϊκά Χρονικά*, 13 (1998), 177-190.
2. Αλεξιάδης Μηνάς Αλ., «Λαογραφία και ηθογραφικός ρεαλισμός. Ένα παράδειγμα από την Κάρπαθο», *Δρυς Υψικάρηνος*, Τιμητικός τόμος για τον Δημ. Β. Οικονομίδη, Επιμ. Μ. Γ. Βαρβούνης - Μ. Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σελ. 37-44. (. Αναφορά στη Σοφία Παράσχου, *Χαρακιά στη μνήμη, Διηγήματα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005).
3. Αλεξιάδης Μηνάς Αλ., «Δωδεκανησιακή Λογοτεχνία και Λαογραφία... "Εν Δωδεκανήσω...". 20 σύγχρονοι πεζογράφοι», *Δωδεκανησιακόν Αρχείον*, 8 (2007), 7-15.
4. Alexiou Margaret, «Λογοτεχνία και Λαϊκή Παράδοση», στον τόμο *Λογοτεχνία και Κοινωνία στην Κρήτη της Αναγέννησης*. Επιμέλεια: David Holton, απόδοση στα ελληνικά: Ναταλία Χατζηγιαννάκη, Πανεπιστημιακές Εκδ. Κρήτης, Ηράκλειο 1997, 2006[5], σελ. 293-336
5. Αλεξοπούλου Χρύσα, «Μοιρολόγια και κομμοί», Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, *Σεμινάριο 35*, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου – Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 51-61.
6. Αναστασιάδης Στάθης Ε., *Η διδασκαλία των ομηρικών επών με τη βοήθεια των δημοτικών τραγουδιών και των νεοελληνικών παραδόσεων*. Θεσσαλονίκη 1977[2].

7. Ανδρεάδης Χρ. Γ., «Ο Γεώργιος Βιζυηνός ως πρόδρομος λαογράφος. (Από ανέκδοτο υπόμνημά του εις το Υπουργείο Εξωτερικών)», *Αρχείον Θράκης*, 38 (1975), 101-112.
8. Αντωνίου Χρ., *Ο κόσμος της Γοργόνας. Θέματα και μορφές της λαϊκής παράδοσης στο έργο του Σεφέρη*, διδ. διατριβή, ΕΛΙΑ, Αθήνα 1981.
9. Αποστολάκης Απ., «Λαϊκή ποίηση της Κρήτης και Καζαντζάκης», *Ελλωτία*, (Χανιά), 7 (1998), 81-82.
10. Αποστολάκης Γ., *Ο Κρυστάλλης και το δημοτικό τραγούδι*, Αθήνα 1950.
11. Αποστολάκης Σταμ., «Ειδήσεις περί του αγροτοποιμενικού βίου στο δημοτικό τραγούδι της Κρήτης», *Πρακτικά Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ηράκλειο, 9-14 Σεπτεμβρίου 1996, έκδοση Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών, τ. Γ1, Ηράκλειο 2000, σελ. 43-59.
12. Αργυροπούλου Χριστίνα, «Απηχήσεις και μεταπλάσεις της δημοτικής ποίησης στην υπερρεαλιστική, με έμφαση στο έργο των Εμπειρίκου, Γκάτσου και Κακναβάτου», ΠΕΦ, *Σεμινάριο 35*, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου - Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 199-223.
13. Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Πολιτισμικός δυισμός στο έργο του Κρυστάλλη, *Σκουφάς*, 84 (1994), 522-528.
14. Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Ο θάνατος ως δημόσιο και ιδιωτικό γεγονός στην ποίηση του Γ. Ζαλοκώστα», *Παρνασσός*, 43 (2001), 403-412.
15. Αυδίκος Ευάγγ. Γρ., «Εννοιολογικές διαστάσεις της παράδοσης στα έργα του Γ. Βιζυηνού», περιοδ. *Εξώπολις*, 5 (1996), 169-183 (=*Η Θράκη και οι άλλοι. Ιχνηλατώντας τα πολιτισμικά όρια και την ιστορική μνήμη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2007, 210-228).
16. Βαλέτας Κ., «Από το τραγούδι του νεκρού αδελφού στο δουρκόλακα του Εφταλιώτη και στο ποιος έφερε την Ντορουντίν του Ισμαήλ Κανταρέ», *Αιολικά Γράμματα*, 103 (1988), 1-4.
17. Βαλληνδάς Α., «Αντιπαράθεσις των εν ταις Αριστοφάνους κωμωδίαις και παρά τοις σχολιασταίς αυτού παροιμιών προς τας νυν εν χρήσει», *Εφημερίς των Φιλομαθών*, 1869, σελ. 1825 κ.ε.
18. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λαογραφικές παρατηρήσεις στο "Θανατικόν

της Ρόδου" του Εμμανουήλ Γεωργιλλά», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, 13 (1989), 214-224.

19. Βαρβούνης Μ. Γ., *Λαογραφικές ειδήσεις από το περιηγητικό έργο «Voyage en Morée" του Fr. Pouqueville* (1805), Αθήνα 1991.
20. Βαρβούνης Μ. Ν., «Λαογραφικές πληροφορίες από το περιηγητικό έργο του Ιωσήφ Γεωργειρήνη (1678)», *Αντιπελάργηση*, Τιμητικός Τόμος για τον Νικόλαο Α. Δημητρίου, Πορεία, Αθήνα 1992, σελ. 87-137.
21. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λαογραφικά σημειώματα στους ομηρικούς ύμνους "Εις Αφροδίτην" (Allen V και VI)», *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών*, 19 (1992), 547-568.
22. Βαρβούνης Μ. Γ., «Αρχαία κυπριακά επιτύμβια επιγράμματα και νεοελληνικά μοιρολόγια», *Επετηρίς Κέντρου επιστημονικών Ερευνών*, 20 (1993-1994), 359-415.
23. Βαρβούνης Μ. Γ., «Η λειτουργία του λαογραφικού στοιχείου στο έργο του Καραγάτση: Η περίπτωση του μυθιστορήματος «Σέργιος και Βάκχος», *Αρχείο Θεσσαλικών Μελετών*, 11 (1995), 191-196.
24. Βαρβούνης Μ. Γ., *Λαογραφία και ποίηση στο έργο του Κύπρου Χρυσάνθη*, Λευκωσία 1995.
25. Βαρβούνης Μ. Γ., «Τα λαογραφικά στοιχεία στην ποίηση του Κύπρου Χρυσάνθη», *Αιγαιοπελαγίτικα Θέματα*, 53 (1996), 481-483 και *Λαογραφική Κύπρος*, 48 (1998), 173-180.
26. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λαογραφίζουσα Λογοτεχνία», εφημ. *Μακεδονία*, 25178 (17 Μαΐου 1998), 68.
27. Βαρβούνης Μ. Γ. - Σουλιωτάκη Νικολέτα, *Η παραδοσιακή θρησκευτική συμπεριφορά των συγχρόνων του στο έργο του Αλέξ. Παπαδιαμάντη*, Αρμός, Αθήνα 1998.
28. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λόγια ποίηση και δημοτικές πηγές έμπνευσης: η περίπτωση της Λιλής Πατρικίου», στο βιβλίο του Μικρά λαογραφικά, Παπαζήσης, Αθήνα 2000, σελ. 340-347.
29. Βαρβούνης Μ. Γ., «Ο Επαμεινώνδας Σταματιάδης και η παρουσία του λαογραφικού στοιχείου στην «Πανικιάδα» του», στο βιβλίο του *Λαογραφικά Δοκίμια*, Καστανιώτης, Αθήνα 2000, σελ. 471-485.
30. Βαρβούνης Μ. Γ., *Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας 2. Φιλολογική Λαογραφία*, Ξάνθη 2003.

31. Βαρβούνης Μ. Γ., «Λογοτεχνία και Λαογραφία στα έργα σύγχρονων Σαμίων συγγραφέων», *Σαμιακές Μελέτες*, 6 (2003-2004), 458-459.
32. Βαρνάβας Ιω. Β., «Αρχαίαι ελληνικαί αντιλήψεις περί θανάτου και κάτω κόσμου εις τα δημοτικά τραγούδια», *Ελληνική Δημιουργία*, 9:105 (1952), 741-745.
33. Βασιλάκου-Μαντούβαλου Μ., «Τα ερωτοπαίγνια» εις την "Φλογέρα του Βασιλιά", του Κωστή Παλαμά», *Παρνασσός*, 9 (1967), 266-274.
34. Βελουδής Γ., «Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση του Ρίτσου», στο *Προσεγγίσεις στο έργο του Γιάννη Ρίτσου*, Κέδρος, Αθήνα 1984, σελ. 87-113.
35. Βλάχος Παν., *Ο Στέφανος Γρανίτσας και η λαογραφία της Ευρυτανίας*, Αθήναι 1961.
36. Βρέλλη-Ζάχου Μαρίνα, «Ο Κρυστάλλης ως πηγή ενδυματολογικών ειδήσεων», *Πρακτικά του Επιστημονικού Συμποσίου «Κ. Κρυστάλλης. Το έργο του στο τέλος της Εκατονταετίας από το θάνατό του»*, Πρέβεζα 1994, σελ. 23-42.
37. Βρεττός Σπ., «Το λαϊκό στοιχείο στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη. "Θνησιμαίον και επιβιούν"», στον τόμο: *Οδυσσέας Ελύτης, Ο ποιητής και οι ελληνικές πολιτισμικές αξίες, Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο*, Κως 25-29 Ιουνίου 1994, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα 2000.
38. Γασπαράκης Μανώλης, «Η ύπαρξη αρχαϊκών στοιχείων στο ριζίτικο τραγούδι», *Σύγχρονη Εκπαίδευση*, 50 (1990), 65-68.
39. Γεωργιάδης Απόστ. Σ., «Το ιδιωτικό δίκαιο στα διηγήματα του Αλέξ. Παπαδιαμάντη», *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 29-30 (1999-2003), 177-199.
40. Δάλλας Γ., «Δημοτική παράδοση και σύγχρονη ποίηση», *Πλάγιος Λόγος{Δοκίμια}*, Καστανιώτης, Αθήνα 1989, σελ. 56-82.
41. Δανιήλ Χρ., «Οδυσσέας Ελύτης: Παραλλαγές πάνω σε μιαν αχτίδα και δημοτικό τραγούδι», *Θέματα Λογοτεχνίας*, 1 (1995-96), 129-137.
42. Δανιήλ Χρ., «Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση των μεταπολεμικών υπερρεαλιστών ποιητών. Καταγραφή των ποιημάτων που ο τίτλος τους αναφέρεται ή παραπέμπει σε δημοτικά τραγούδια», *Μανδραγόρας*, 22-23 (1999), 161-166.

43. Δανιήλ Χρ., *Σύγχρονη ποίηση και δημοτική παράδοση. Το δημοτικό τραγούδι στην ποίηση των υπερρεαλιστών ποιητών*, διδ. διατριβή, Ιωάννινα 2000.
44. Δανιήλ Χρ., «Η διακειμενική διαπλοκή του ελληνικού μεταπολεμικού υπερρεαλισμού με το δημοτικό τραγούδι. Υπερρεαλιστικά ποιήματα των Νάνου Βαλαωρίτη, Ελ. Βακαλό, Έκτ. Κακναβάτου και Μ. Χατζηλαζάρου, με αναφορές σε πρόσωπα και θέματα συγκεκριμένων δημοτικών τραγουδιών», περιοδ. *Ποίηση*, 20 (2002), 229-255.
45. Δανιήλ Χρ. «Η ποίηση του Μίλτου Σαχτούρη και το δημοτικό τραγούδι. Μια σχέση καταγωγής», *Ελληνικός Μεταπολεμικός Υπερρεαλισμός*, Περί Τεχνών, Πάτρα 2005, σελ. 368-381.
46. Δετοράκης Θεοχ., «Ο Κονδυλάκης ως λαογράφος», *Βιαννίτικα Νέα*, Αφιέρωμα στον Ι. Δ. Κονδυλάκη, Ηράκλειο Κρήτης 1977, σελ. 20-24.
47. Δετοράκης Θεοχ., «Το δημοτικό τραγούδι στην "Οδύσσεια" του Καζαντζάκη», περιοδ. *Αμάλθεια*, 1979, σελ. 309-336.
48. Δετοράκης Θεοχ., «Δημώδεις κρητικές παραλλαγές της Ερωφίλης», *Κρητικά Χρονικά*, 26 (1986), 262-278.
49. Δέτσης Ν. Δ., «Λαογραφικά στοιχεία στην ποίηση της Διαλεχτής Ζευγώλη-Γλέζου», στον Τιμητικό Τόμο *«Αγαθοεργίη»*, για τον επίσκοπο Κυανέων Χρυσόστομο Μαυρογιαννόπουλο, διαπρεπή Ναξιώτη της Διασποράς, εκδ. Συλλόγου Δαμαριώνας Νάξου, Αθήνα 2008, σελ. 561-572.
50. Δικαιάκος Δημ., *Ο "νόμος των τριών" στην Οδύσσεια του Ν. Καζαντζάκη - Μια σύγκριση με το δημοτικό τραγούδι*, διδ. διατριβή, Μελβούρνη 2001.
51. Δουλαβέρας Αριστ., « Ο Νίκος Καζαντζάκης και η λαϊκή σοφία», *Ελίτροχος*, 15 (1998), 71-78.
52. Δουλαβέρας Αριστ., *Ο παροιμιακός λόγος στο μυθιστόρημα του Νίκου Καζαντζάκη «Αλέξης Ζορμπάς»*, Βιβλιογονία, Αθήνα 1991.
53. Δουλαβέρας Αριστ., «Ο γνωμικός λόγος στην Ιλιάδα και το ιδεολογικό του περιεχόμενο», *Θητεία*, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Μιχ. Γ. Μερακλή, Επιστημ. Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Πανεπιστήμιο Αθηνών & Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σελ. 253-279.

54. Δουλαβέρας Αριστ., «Το λαογραφικό στοιχείο στο μυθιστορηματικό έργο του Νίκου Καζαντζάκη και η διδακτική αξιοποίησή του», αφιέρωμα Πανελλήνιας Ένωσης Φιλολόγων για τα 50 χρόνια από τον θάνατο του Καζαντζάκη, *Νίκος Καζαντζάκης και Εκπαίδευση*, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 122-132.
55. Δρουκόπουλος Άρης, «Παροιμιακοί στίχοι του Καβάφη», *Υδρία* (Πάτρα), 5 (1975), 7.
56. Ζώρας Γ. Θ., «Η περί την ξενιτείαν δημοτική ποίησις και τα ομηρικά έπη (Μελέτη) », *Ελληνική Δημιουργία*, 5:48 (1950), 177-188.
57. Ζώρας Γ. Θ., «Ο Κωστής Παλαμάς ποιητής της εθνικής παραδόσεως», *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*, 10 (1959-1960), 11-34.
58. Θανόπουλος Γ., «Το έθιμο του κλήδονα στην ποιητική "Αμοργό" του Νίκου Γκάτσου», *Λαογραφία*, 37 (1993-1994), 117-121.
59. Θανόπουλος Γ., «Δημοτικό Τραγούδι και Ερωτόκριτος. Η περίπτωση ενός Απεραθίτικου δημοτικού τραγουδιού», *Πρακτικά του Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου* με θέμα: *«Η Νάξος διαμέσου των αιώνων»* (Φιλώτι, 3- 6 Σεπτεμβρίου 1992), Αθήνα 1994, σελ. 1005-1012.
60. Θανόπουλος Γ., «Συνειδητή παραλλαγή του δημοτικού τραγουδιού "Του Διάκου", στην Αμοργό του Νίκου Γκάτσου», *Λαογραφία*, 38 (1995-1997), 129-132.
61. Θανόπουλος Γ., «Στοιχεία της λαϊκής παράδοσης στο «τραγούδι του παλιού καιρού» του Νίκου Γκάτσου», *Δρυς Υψικάρηνος, Τιμητικός τόμος για τον Δημ. Β. Οικονομίδη*, Επιμ. Μ. Γ. Βαρβούνης - Μ. Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σελ. 205-210.
62. Θανόπουλος Γ., *Ο Νίκος Γκάτσος και η ελληνική λαϊκή παράδοση, Ερμηνευτική Μελέτη*, Αθήνα 2009².
63. Θανόπουλος Γ.Ι., «Συμβολή στη μελέτη των σχέσεων Λαογραφίας και Λογοτεχνίας», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, ΜΑ (2009-2010), 233-241.
64. Ιλίνσκαγια Σ., «Η ιδέα του λαού και η δημοτική παράδοση στον "Αλαφροΐσκιωτο" του Άγγελου Σικελιανού (με συγκριτικές αναφορές στον Β. Ιβάνοφ)», *Όψεις της λαϊκής και λόγιας νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη 14-16 Μαΐου 1992, *Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής* Αριστοτελείου Πανε-

πιστημίου Θεσσαλονίκης, Περίοδος δ΄, Τμήμα Φιλολογίας, *Παράρτημα*, αρ. 5, Θεσσαλονίκη 2004.

65. Ιωάννου Γ., «Ψήγματα δημοτικής ποίησης στην ποίηση του Γ. Σεφέρη», *Πρακτικά Τέταρτου Συμποσίου Ποίησης*, Γνώση, Αθήνα 1985, σελ. 407-410.
66. Καββαδίας Σπ. Αλ., *Η λαϊκή ζωή και η γλώσσα στο ελληνόγλωσσο έργο του Σολωμού*, διδ. διατριβή, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 1987.
67. Καιροφύλλας Κ., «Ο Σολωμός και το δημοτικό τραγούδι», *Ελληνική Δημιουργία*, 9: 97 (1950), 209-21.
68. Κακναβάτος Έκτωρ, «Στοιχεία υπερρεαλιστικής προβολής στο δημοτικό μας τραγούδι», *Πρακτικά Τέταρτου Συμποσίου Ποίησης*, Γνώση, Αθήνα 1985.
69. Κακριδής Ι. Θ., *Οι αρχαίοι Έλληνες στην νεοελληνική λαϊκή παράδοση*, Αθήνα 1980.
70. Καλοδήμος Θωμάς, «Το μοτίβο του αργαλειού στην ομηρική και στη δημοτική μας ποίηση», *Νέα Παιδεία*, 47 (1988), 195-205.
71. Καλοδήμος Θωμάς, «Το τραγούδι της ομηρικής Καλυψώς στη δημοτική μας ποίηση», *Έκφραση* (Περιοδική έκδοση του Συνδέσμου Φιλολόγων Ν. Φθιώτιδας), 1 (1989), 72-88 & 2 (1990), 96-106 & 3 (1991), 96-117.
72. Κανελλόπουλος Δημ. Αθ., «Παροιμιακός και γνωμικός λόγος στα Απομνημονεύματα του Μακρυγιάννη», έκδοση *Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός*, 49 (2007), 243-256.
73. Καραγεωργίου Τασούλα, «Σαπφώ και δημοτικό τραγούδι», Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, *Σεμινάριο 35*, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου-Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 37-50.
74. Κασίνης Κ. Γ., *Η ελληνική λογοτεχνική παράδοση στη "Φλογέρα του Βασιλιά". Συμβολή στην έρευνα των πηγών*, διδ. διατριβή (Πανεπ. Θεσσαλονίκης), Ίδρυμα Κωστή Παλαμά, Αθήνα 1980.
75. Κασίνης Κ. Γ., «Ν. Γ. Πολίτης - Κωστής Παλαμάς», *Λαογραφία*, 33 (1982-1984), 332-345.
76. Κατσαδώρος Γ. Κ., *Ο ύπνος των ηρώων* στην Οδύσσεια και στο παραμύθι}, Παράρτημα/Series Minor 1, της *Λαογραφίας*, Αθήνα 2008.
77. Κατσίκη-Γκίβαλου Άντα, «Παλαμάς και το δημοτικό τραγούδι.

Υποκοριστικά παράλληλα», Αφιέρωμα: *Κωστής Παλαμάς, Διαβάζω*, 334 (1994), 116-118.

78. Καψωμένος Ερατ. Γ., «Η παράδοση της αρχαίας λυρικής ποίησης και το δημοτικό τραγούδι», περιοδ. *Διαβάζω, Αφιέρωμα στη Λυρική Ποίηση*, 107 (1984), 40-44.
79. Καψωμένος Ερατ. Γ., *Ο Σολωμός και η Ελληνική πολιτισμική παράδοση*, έκδ. Βουλής των Ελλήνων, Αθήνα 1998.
80. Κήλυ Έντμουντ, «Ο Ελύτης και η ελληνική παράδοση», στον τόμο: *Μύθος και φωνή στη σύγχρονη ελληνική ποίηση*, Στιγμή, Αθήνα 1987, σελ. 193-216.
81. Κοντράρου Ελ., *Η επίδραση του δημοτικού τραγουδιού στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη*, διδ. διατριβή, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών.
82. Κορρέ Κατερίνα, «Ο λαογραφικός πλούτος στα "Κρητικά" έργα του Καζαντζάκη, (*Αφιέρωμα στο Νίκο Καζαντζάκη*), Χριστούγεννα 1977, σελ. 154-165.
83. Κοσεγιάν Χαρά, *Αρχαία επιβιώματα στα νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια. Συμβολή στην έρευνα μέσα από το παράδειγμα –κυρίως– των παραδοσιακών τραγουδιών της Καρπάθου*, Κέντρο Καρπαθιακών Ερευνών. Σειρά αυτοτελών εκδόσεων, αρ. 5, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 2010.
84. Κουκουλές Φαίδων, «Αι παρά τω Θεσσαλονίκης Ευσταθίω δημώδεις παροιμίαι και παροιμιώδεις φράσεις», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*, 14 (1938), 87-146.
85. Κυριακίδης Στίλπων, «Αρχαϊκή τέχνη και δημοτικά τραγούδια», *Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος*, Αθήνα 1928.
86. Κωστάκης Θαν. Π., «Παροιμίες και παροιμιακές φράσεις στον Αριστοφάνη», *Λαογραφία*, 24 (1966), 113-227.
87. Λέτσιος Βασίλης, «Η επιστροφή του Νεκρού αδελφού: Δεκαπεντασύλλαβοι «φαντάσματα» στην ποίηση του Μιχ. Γκανά», *Ελληνικά*, 55 (2005), 59-87.
88. Λουκάτος Δημ. Σ., «Το λαογραφικό στοιχείο στο έργο του Παπαδιαμάντη», *Ν. Εστία*, 30 (Χριστούγεννα 1941), 60-63.
89. Λουκάτος Δημ. Σ., «Τα λαογραφικά του Λασκαράτου», *Νέα Εστία*, 68:827 (1961), 14-19.
90. Λουκάτος Δημ. Σ., «Το δημώδες» υπόβαθρο στα έργα του Βαλαωρίτη», *Νέα Εστία*, (Χριστούγεννα 1979), 174-180.

91. Λουκάτος Δημ. Σ., «Καβάφης και Λαογραφία», *Λαογραφία*, 33 (1985), 346-359.
92. Λουκάτος Δημ. Σ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ 1985³, σελ. 282-283: «Φιλολογική Λαογραφία».
93. Λουκάτος Δημ. Σ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ 1985³, σελ. 286-291: «Λαογραφία και Λογοτεχνία».
94. Λουκάτος Δημ. Σ., «Ο Ξενόπουλος δεξιοτέχνης και στην αφηγηματική ανάπτυξη παραδοσιακών μοτίβων. (Η περίπτωση του διεθνούς «παραμυθιού» Aa Th 947α, στο μυθιστορημά του «Τυχεροί και άτυχοι», *Περίπλους*, 30-31 (1991), 124-127.
95. Μαζαράκης Ευστ., «Σχέσεις Λαογραφίας και Φιλολογίας», περιοδ. *Ορίζοντες*, (1943), 565-573.
96. Μάντζαρης Κων. Ευαγγ., *Ο παροιμιακός λόγος στο αρχαϊκό έπος*, αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή στο Τμήμα Φιλολογίας Πανεπ. Κρήτης, 2008.
97. Μαρωνίτης Δ. Ν., «Η παράδοση και οι παραδοσιακές περιπέτειες της νεοελληνικής ποίησης», *Αντί*, 133 (1979), 33-35.
98. Ματσούκας Νίκος Α., *Η Ελληνική παράδοση στο Νίκο Καζαντζάκη*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 1989.
99. Μέγας Γ. Α., «Η περί Πτωχολέοντος διήγησις και τα σχετικά προς αυτήν παραμύθια, *Λαογραφία*, 17 (1956), 3-20.
100. Μέγας Γ. Α., *Εισαγωγή στη Λαογραφία*, Αθήναι 1975³, σελ. 89-91: Λαογραφία και Φιλολογία.
101. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ποίηση και Λαογραφία», *Καινούργια Εποχή*, (1961), 128-130.
102. Μερακλής Μιχ. Γ., «Οι παραλλαγές και η σημασία ενός μοτίβου στην ποίηση του Παπατσώνη», *Τετράδια Ευθύνης*, 1 (1976), 72-86.
103. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Λογοτεχνία»,*Φιλολογικά*, Γιάννινα, 2 (1979-1980), 2-14.
104. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο λαογραφικός σχολιασμός των Αρχαίων», *Νέα Παιδεία*, 12 (1980), 101-105.
105. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο Παλαμάς για το δημοτικό τραγούδι», *Μανδραγόρας*, 22-23 (1993), 153-154.
106. Μερακλής Μιχ. Γ., «"Ηθογραφικός νατουραλισμός;". Μερικά σχόλια στον "Φτωχό άγιο" του Παπαδιαμάντη», *Φώτα Ολό-*

φωτα. Ένα αφιέρωμα στον Παπαδιαμάντη και στον κόσμο του, Αθήνα 1981, σελ. 299-305.

107. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η αγορά της νύφης και η προίκα στον Όμηρο», *Νέα Παιδεία*, 17 (1981), 34-28.
108. Μερακλής Μιχ. Γ., «Μια λαογραφική προσέγγιση του Ερωτόκριτου», *Πεπραγμένα του Δ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* (Ηράκλειο, 29 Αυγούστου-3 Σεπτεμβρίου 1976), τ. Β΄, Βυζαντινοί και Μέσοι Χρόνοι, Πανεπιστήμιο Κρήτης, Αθήνα 1981, σελ. 250-256.
109. Μερακλής Μιχ. Γ., *Δεκαπέντε ερμηνευτικές δοκιμές στον Οδυσσέα Ελύτη*, Πατάκης, Αθήνα 1984 (όπου γίνεται κυρίως λαογραφική προσέγγιση και ερμηνεία των ποιημάτων).
110. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η Λαογραφία και η Εθνογραφία της πεζογραφίας του Φώτη Κόντογλου», *Τετράδια Ευθύνης, Μνημονάριον του Φώτη Κόντογλου: Ενενήντα χρόνια από τη γέννησή του, είκοσι από την κοίμησή του*, 23 (1985), 40-57.
111. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η λαϊκή παράδοση στην ποίηση της Διαλεχτής Ζευγώλη-Γλέζου», στο *Κείμενα για την ποιήτρια Διαλεχτή Ζευγώλη-Γλέζου*, Οι εκδόσεις των Φίλων, Αθήνα 1986, σελ. 9-14.
112. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο λαός και η λαϊκή παράδοση στον Γιώργο Σεφέρη», *Η Λέξη*, 53 (1986), 306-313.
113. Μερακλής Μιχ. Γ., «Τα γέλια και τα κλάματα. Μικρή συμβολή στη διευκρίνιση των σχέσεων της λαογραφίας με τη φιλολογία και την κοινωνιολογία», στο βιβλίο του *Λαογραφικά Ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα 1989, σελ. 33-58.
114. Μερακλής Μιχ. Γ., «Το δημοτικό τραγούδι, είδος κλασσικό. Το δημοτικό τραγούδι και η γενιά του 2000», *Πρακτικά Διημερίδας*, Αθήνα 1996, σελ. 28-31.
115. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφικά σχόλια στο Σολωμό», *Η Λέξη*, 142 (1997), 749-757.
116. Μερακλής Μιχ. Γ., «Το θέμα του αθώου φονιά στην πεζογραφία του Φ. Κόντογλου», στον τόμο: *Φώτης Κόντογλου, σημείον αντιλεγόμενον: Για τα εκατό χρόνια από τη γέννησή του και τα τριάντα από την κοίμησή του*, Αρμός, Αθήνα 1998, σελ. 156-159.
117. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφικά σχόλια στην ωραία Ελένη», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα Παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 125-136.

118. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφικές παρατηρήσεις σε μια ανθολογία Κορίνθιων ποιητών», *Δελτίο του Ιδρύματος Κορινθιακών Μελετών, Αφιέρωμα στην Κορινθιακή Λαογραφία*, 25 (1999), 153-154.

119. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ένα παραμύθι στον Βενέζη», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα Παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 252-261.

120. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ένα παραμυθικό μοτίβο στην ποίηση του Κ. Παλαμά», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 235-249.

121. Μερακλής Μιχ. Γ., «Μύθος και παραμύθι στη λαϊκή παράδοση και στη λογοτεχνική δημιουργία», στο βιβλίο του: *Λαϊκό παραμύθι και κείμενα Παραμυθολογίας*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σελ. 215-233.

122. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Λογοτεχνία στην πρωτοβάθμια εκπαίδευση», *Μανδραγόρας*, 16-17 (1997), 92-93 (=*Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, Ιωλκός, Αθήνα 2001, σελ. 212-219).

123. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Φιλολογία: Η συμβολή της πρώτης στις λογοτεχνικές αναλύσεις της δεύτερης. Ένα παράδειγμα από τους «Ελεύθερους πολιορκημένους», Διονύσιος Σολωμός, ΠΕΦ, 1998, σελ. 50-58 (=*Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, Ιωλκός, Αθήνα 2001, σελ. 180-194).

124. Μερακλής Μιχ. Γ., «Το παραμύθι ως αντικείμενο φιλολογικής έρευνας», *Παρνασσός*, 13 (1971), 521-532 (= Μιχ. Γ. Μερακλής, *Τα παραμύθια μας*, εκδ. Εντός, Αθήνα 2001, σελ. 59-74).

125. Μερακλής Μιχ. Γ., «Ο ρόλος του Ν. Γ. Πολίτη στην ιστορική συνάντηση λαογραφίας και λογοτεχνίας», *Λαογραφία*, 39 (2000-2002), 13-22.

126. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η Λαογραφία, η Ηθογραφία και ο Γεώργιος Δροσίνης», *Λαογραφία*, 39 (1998-2003), 161-163.

127. Μερακλής Μιχ. Γ., «Λαογραφία και Λογοτεχνία. Μια σκόπιμη παιδαγωγική σχέση», στον τόμο: *Η Λογοτεχνία σήμερα. Όψεις, αναθεωρήσεις, προοπτικές. Πρακτικά Συνεδρίου* (Αθήνα, 29-30 Νοεμβρίου και 1 Δεκεμβρίου 2002, επιμέλεια Άντα Κατσίκη - Γκίβαλου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σελ. 670-674.

128. Μερακλής Μιχ. Γ., «Το θέμα της μαντείας στην ελληνική λογοτε-

χνία», Καθημερινή / Επτά Ημέρες, «Μαντική και προφητεία μετά την Αρχαιότητα», (19-12-2004), σελ. 21-24.

129. Μερακλής Μιχ. Γ., «Αρχαίο δράμα και λαϊκός πολιτισμός», στον τόμο «*Ευκαρπίας Έπαινος. Αφιέρωμα στον καθηγητή Παναγιώτη Δ. Μαστροδημήτρη*», (φιλολογική επιμέλεια: Γιώργος Ανδρειωμένος), Αθήνα 2007, σελ. 521-536.
130. Μερακλής Μιχ. Γ., «Η βουκολική ποίηση, το δημοτικό τραγούδι και ο Κρυστάλλης», *Χοροστάσι*, (Απρίλιος-Μάιος-Ιούνιος 2008), σελ. 18-20 και 22.
131. Μηλιάδης Γ., «Καταλόγια εις Λίβιστρον και Ροδάμνην», *Φιλική Εταιρεία*, 1925, σελ. 240.
132. Μηλιώτου Σοφία, «Ο Βαλαωρίτης και η δημοτική ποίησις», *Ελληνική Δημιουργία*, 9:97 (1950), 241-242.
133. Μιράσγεζη Μαρία, «Λαογραφία και παιδική λογοτεχνία. Το δημοτικό τραγούδι», *Λαογραφία*, 33 (1982-1984), 367-377.
134. Μιράσγεζη Μαρία, «Απόηχοι του δημοτικού τραγουδιού και του λαϊκού πολιτισμού του Νικηφόρου Βρεττάκου», στον *Τιμητικό Τόμο: Μνήμη του ποιητή Νικηφόρου Βρεττάκου (1912-1991)*, Αθήνα 1993, σελ. 521-569.
135. Μιράσγεζη Μαρία, «Λαϊκή παράδοση και λογοτεχνία. Υφαντική και κεντητική τέχνη», περ. *Διαδρομές στο χώρο της Λογοτεχνίας για παιδιά και νέους*, 36 (1994), 269-292.
136. Μιράσγεζη Μαρία, «Η παρουσία του δημοτικού τραγουδιού και του λαϊκού πολιτισμού στην ποίηση του Οδυσσέα Ελύτη», στον τόμο: *Οδυσσέας Ελύτης, Ο ποιητής και οι ελληνικές πολιτισμικές αξίες, Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο*, Κως 25-29 Ιουνίου 1994, εκδ. Γκοβόστη, Αθήνα 2000, σελ. 541-592.
137. Μιράσγεζη Μαρία, «Λαογραφικά στοιχεία στην κυπριακή δημοτική ποίηση. Η περίπτωση των παραλογών», *Πρακτικά του Γ΄ Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου*, Λευκωσία 2001, σελ. 507-522.
138. Μιράσγεζη Μαρία, «Παιδική λογοτεχνία και δημοτικό τραγούδι», *Επιστημονική Επετηρίς «Αρέθας»*, Πανεπιστήμιο Πατρών, 1 (1998), 167-190 και 2 (2001), 193-234.
139. Μιράσγεζη Μαρία, «Ο λαϊκός πολιτισμός της Καρπάθου μέσα από τα δημοτικά της τραγούδια», *Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Συνε-*

δρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος 26-29 Σεπτεμβρίου 2001), Επιστ. Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Αθήνα 2003, σελ. 427-484.

140. Μιράσγεζη Μαρία, «Ο Άγγελος Σικελιανός κοντά στο λαό, στη λαϊκή παράδοση και στο λαϊκό πολιτισμό. Η περίπτωση του Λυρικού Βίου», *Ευκαρπίας Έπαινος*, Αφιέρωμα στον καθηγητή Παναγιώτη Μαστροδημήτρη, Φιλολογική Επιμέλεια: Γ. Ανδρειωμένος, εκδ. Πορεία, Αθήνα 2007, σ. 567-607.
141. Μιράσγεζη Μαρία, «Η παρουσία της λαϊκής παράδοσης στις τραγωδίες του Νίκου Καζαντζάκη», *Στέφανος, Τιμητική προσφορά στον Βάλτερ Πούχνερ, Παράβασις, Επιστημονικό Δελτίο* Τμήματος Θεατρικών Σπουδών Πανεπ. Αθηνών, Μελετήματα 5, επιμ. Ιωσήφ Βιβιλάκης, εκδ. Ergo, Αθήνα 2007, σελ. 815-833
142. Μιράσγεζη Μαρία, «Η κοινωνική ζωή στον Λυρικό Βίο του Άγγελου Σικελιανού, σε σχέση με τη λαϊκή παράδοση και τα δημοτικά τραγούδια», στα *Πρακτικά του Συνεδρίου: Λαογραφία - Εθνογραφία στα Επτάνησα, Μνήμη Δημητρίου Σ. Λουκάτου*, Υπεύθυνος Σύνταξης: Γ. Ν. Μοσχόπουλος, Επιμέλεια δοκιμίων: Ρενέ Λιναρδάτου - Μαρτίνη, Αργοστόλι 2008, σελ. 789-827.
143. Μιράσγεζη Μαρία, «Ο Άγγελος Σικελιανός "ποιητής του μεγάλου υπαίθρου". Η περίπτωση του φυτικού βασιλείου σε σχέση με τη δημοτική και τη δόκιμη ποίησή μας», *Κεφαλληνιακά Χρονικά*, (Αφιέρωμα στον καθηγητή Γερ. Η. Πεντόγαλο), Αργοστόλι, τ. 11 (2008), 129-172.
144. Μιράσγεζη Μαρία, «Η παρουσία της λαϊκής τέχνης στη νεοελληνική λογοτεχνία. Η περίπτωση της ποίησης», *Πρακτικά Συνεδρίου «Λαϊκή τέχνη: Νέα ευρήματα. Νέες ερμηνείες»*, προς τιμήν της Πόπης Ζώρα, 2-5 Νοεμβρίου 2006, Αθήνα 2009.
145. Μίχα-Λαμπάκη Ασπασία, *Η διατροφή των αρχαίων Ελλήνων κατά τους αρχαίους κωμωδιογράφους*, διδ. διατριβή, Αθήνα 1984.
146. Μίχα-Λαμπάκη Ασπασία, «Διερεύνηση του παροιμιακού λόγου ως φραστικού τρόπου των κεντρικών ηρώων στα έργα του Παντελή Πρεβελάκη», *Πρακτικά Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ηράκλειο, 9-14 Σεπτεμβρίου 1996, έκδοση Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών, τ. Γ1, Ηράκλειο 2000, σελ. 249-258.

147. Μιχαηλίδης Κ. Π., «Η ενότητα ιδεών στην αρχαία μας λογοτεχνία και το δημοτικό τραγούδι», *Κυπριακά Γράμματα*, 19 (1954), 235-243.

148. Μιχαλόπουλος Φ., «Ο Διονύσιος Σολωμός και η δημοτική ποίησις», εφ. *Η Καθημερινή*, 21 Ιουλίου 1932.

149. Μπαλούμης Επ., *Η λειτουργία του λαογραφικού στοιχείου στο έργο του Α. Καρκαβίτσα*, διδ. διατριβή, Εκπαιδευτήρια Κωστέα –Γείτονα, Αθήνα 1984.

150. Μπενάτσης Απόστολος, «Λαογραφική έρευνα και θεωρία της λογοτεχνίας», *Σύνδειπνον, Τιμητικό Αφιέρωμα στον καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1988, σελ. 181-196.

151. Μπουμπουλίδης Φαίδων, «Η δημώδης ποίησις και το έργον του Τυπάλδου», *Ελληνική Δημιουργία*, 9:97 (1950), 233-236.

152. Μπουρνάζης Κώστας, «Τα ριζιμιά βιώματα και ένα «δημοτικό τραγούδι» του Άγγελου Σικελιανού», *Νέα Εστία*, 154:1762 (2003), 876-891.

153. Ξύδης Θεοδ., «Ο Βάρναλης και η ελληνική παράδοση», Αφιέρωμα, *Νέα Εστία*, 1163 (1975), 21-41.

154. Ξύδης Θεόδ., «Ο Μυριβήλης και η Λαογραφία», *Νέα Εστία*, 88 (1970), 960-966.

155. Οικονομίδης Δημ. Σ., «Φιλολογία και Λαογραφία», εφημ. *Εστία*, 25/11-3/12/1996.

156. Παναγιωτοπούλου Βασιλική, «Κοινωνικές παραδοσιακές επιδράσεις ηθών, εθίμων και τραγουδιών στα έργα του Διονυσίου Σολωμού», έκδοση *Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός*, 49 (2007), 389-438.

157. Παπαδάκης Εμμ. Μιλτ., «Το αρχαίο λαογραφικό στοιχείο στη "Λυσιστράτη" του Αριστοφάνη, *Λαογραφία*, 32 (1979-1981), 127-286.

158. Παπαδάκης Εμμ. Μιλτ., *Μορφαί του λαϊκού πολιτισμού της Κρήτης του 15ου και 16ου αιώνος κατά τας γραμματειακάς πηγάς*, διδακτορική διατριβή, Αθήναι 1976.

159. Παπαδογιαννάκης Ν. Ε., «Το λαογραφικό στοιχείο στο έργο του Γιάννη Μανούσακα. (Ξαναδιαβάζοντας το "Χαλασμό")», *Ελλωτία*, (Χανιά), 4 (1995), 269-181.

160. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Λαϊκή Φιλολογία*, Αθήνα 1982.
161. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Λαογραφικές μαρτυρίες Γεωργίου Βιζυηνού*, Αθήνα 1982.
162. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, «Ο Γ. Βιζυηνός και η εθνική παράδοση», *Θρακική Επετηρίδα*, 5 (1984), 50-61.
163. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης. Οι ελληνορθόδοξες ρίζες του έργου του. Λαογραφική μελέτη*, Πιτσιλός, Αθήνα 1984.
164. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Ο Ηπειρώτης Χρ. Χρηστοβασίλης, Ιστορικά - Λαογραφικά*, Αθήνα 1986.
165. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Κ. Θεοτόκης, Λαογραφικές καταγραφές από την κοινωνική του ηθογραφία*, Αθήνα 1987.
166. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Γρηγόριος Ξενόπουλος, Ιστορικές και λαογραφικές μαρτυρίες για τη Ζάκυνθο*, Αθήνα 1988.
167. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Η ελληνοχριστιανική παράδοση στο πεζογραφικό έργο του Φ. Κόντογλου*, Αθήνα 1988.
168. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Ιστορικά και λαογραφικά αποθησαυρίσματα από τον Στράτη Μυριβήλη*, Αθήνα 1989.
169. Παπαθανάση-Μουσιοπούλου Καλλιόπη, *Ιστορικές και λαογραφικές μνήμες από τον Ηλία Βενέζη*, Αθήνα 1990.
170. Παπαϊωάννου Μ. Μ., «Ο Κρυστάλλης και το δημοτικό τραγούδι», *Πρακτικά* του Επιστημονικού Συμποσίου *«Κ. Κρυστάλλης. Το έργο του στο τέλος της Εκατονταετίας από το θάνατό του»*, Πρέβεζα 1994, σελ. 17-22.
171. Παπαχριστοδούλου Πολ., «Ο Γ. Βιζυηνός ως λαογράφος», *Ελληνική Δημιουργία*, 4 (1949), 611-612.
172. Παρασκευάκη Στέλλα, *Η λαϊκή τέχνη στη λογοτεχνία μας, Λαογραφική μελέτη*, Αθήνα 1972.
173. Πάστη-Βενετσιάνου Μ., «Ο Αλέξανδρος Ραγκαβής και η δημοτική μας ποίησις», *Παρνασσός*, (1963), 491-500.
174. Πετρόπουλος Δημ., «Αι παρομοιώσεις εις τα δημοτικά άσματα και παρ' Ομήρω», *Λαογραφία*, 18 (1959), 353-387.

175. Πετρόπουλος Δημ., «Ησιόδειοι προλήψεις και δεισιδαιμονίαι», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*, 11-12 (1958-1959), 3-26.

176. Πολίτης Αλέξης, «Ίχνη της γραπτής λογοτεχνίας στην προφορική παράδοση-*Ο Νικολάκης εις τον Νάδην*, Jeannarakis, και *Ελπίς Μέλανα*», *Πρακτικά Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, Ηράκλειο, 9-14 Σεπτεμβρίου 1996, έκδοση Εταιρίας Κρητικών Ιστορικών Μελετών, τ. Γ1, Ηράκλειο 2000, σελ. 369-377.

177. Πολίτης Ν. Γ., «Δημώδεις παροιμίαι εν μεσαιωνικοίς ποιήμασι», Επετηρίς *Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός*, 1 (1896), 212-228 (Σπανέας, Φυσιολόγος, Κρασοπατέρας, Λίβιστρος, Διήγησις τετραπόδων ζώων).

178. Πολίτης Ν. Γ., «Δημώδεις παροιμίαι εν τοις στίχοις του Μιχαήλ Γλυκά», *Byzantinische Zeitschrift*, 7 (1898), 138-165 (Λειψία-Μόναχο-Στουτγάρδη).

179. Πολίτου Ελένη, *Ο "Τάφος" του Κ. Παλαμά και η δημοτική μας ποίηση*, Αθήναι 1967.

180. Πολυμέρου – Καμηλάκη Αικ., «Θεατρική παράσταση λαϊκής διασκευής της Ερωφίλης στο Φανάρι Καρδίτσας», *Θεσσαλικά Χρονικά*, 13 (1980), 183-206.

181. Πούχνερ Β., «Η "Ερωφίλη" στη δημοτική παράδοση της Κρήτης. Δραματουργικές παρατηρήσεις στις κρητικές παραλλαγές της τραγωδίας του Χορτάτση», *Αριάδνη, Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Κρήτης*, 1 (1983), 173-235.

182. Πούχνερ Βάλτερ, «Παραλογή και δράμα. Από το δημοτικό τραγούδι στο θεατρικό έργο», *Λαογραφία*, 35 (1987-1989), 9-129-145.

183. Πούχνερ Βάλτερ, «Λαογραφία και Νεορομαντισμός. Ο «Βουρκόλακας», το ανέκδοτο πρωτόλειο του Φώτου Πολίτη», *Θητεία, Τιμητικός Τόμος στον Καθηγητή Μιχ. Γ. Μερακλή*, Επιστημονική Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σελ. 613-629.

184. Πούχνερ Βάλτερ, *Γεώργιος Βιζυηνός και το αρχαίο θέατρο. Λογοτεχνία και λαογραφία στην Αθήνα της μπελ επόκ με τη δημοσίευση ολόκληρου του κειμένου του διηγήματος-μελετήματος του Βιζυηνού «Οι καλόγεροι και η λατρεία του Διονύσου εν Θράκη»*, Πατάκης, Αθήνα 2002.

185. Προμπονάς Ι. Κ., «Κοινές εκφράσεις στα ομηρικά έπη και στα νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια», *Διαβάζω*, 174 (1987), 56-59.

186. Προμπονάς Ι. Κ., «(Προ) Ομηρικά θεματικά και γλωσσικά στοιχεία στο νεοελληνικό τραγούδι «Πορφύρης», *Παρουσία*, 5 (1987), 315-354.

187. Προμπονάς Ι. Κ., *Ομηρικά έπη και νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια*, τ. Α΄, Αθήνα 1987.

188. Προμπονάς Ι. Κ., *Ομηρικά έπη και νεοελληνικά δημοτικά τραγούδια*, τ. Β΄, Αθήνα 1989.

189. Προμπονάς Ι. Κ., «Η δυαδική δομή στα Ομηρικά Έπη και στα δημοτικά τραγούδια», *Δρυς Υψικάρηνος*, Τιμητικός τόμος για τον Δημ. Β. Οικονομίδη, Επιμ. Μ. Γ. Βαρβούνης - Μ. Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σελ. 423-428.

190. Προμπονάς Ι. Κ., « Ο Όμηρος και το δημοτικό τραγούδι», *Σεμινάριο 35*, Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, Επιμέλεια: Γ. Χαριτίδου - Αναστ. Στέφος, Ελληνοεκδοτική, Αθήνα 2008, σελ. 23-36.

191. Προμπονάς Ι. Κ., «Ένα καρπαθιακό δημοτικό τραγούδι με προομηρικές ρίζες», *Πρακτικά Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας*, (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006), Επιστημονική Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Αθήνα 2008, σελ. 855-863.

192. Προυσής Κ. Μ., «Τα λαογραφικά στοιχεία στην ποίηση του Παύλου Λιασίδη», *Πρακτικά του Α΄ Συμποσίου Κυπριακής Λαογραφίας*, Λεμεσός, 20-25/5/1978, Κέντρον Επιστημονικών Ερευνών. Μορφωτική Υπηρεσία Υπουργείου Παιδείας, Λευκωσία 1985, σελ. 175-182.

193. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφία και Σικελιανός», *Νέα Εστία*, 52: 611 (Χριστούγεννα 1952), 137-175.

194. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφία στην ποίηση του Γ. Κοτζιούλα», περιοδ. *Παν. Μηνιαίο Φυσιολατρικό Περιοδικό*, τ. 267-268 (Ιανουάριος – Φεβρουάριος 1957), 11-12.

195. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφική έρευνα στα Ομηρικά Έπη», *Επίσημοι λόγοι Πανεπιστημίου Αθηνών*, τ. 21 (1976-1977), 147-167.

196. Ρωμαίος Κ., «Λαογραφικοί υπαινιγμοί στο έργο του Κ. Βάρναλη», *Νέα Εστία*, Χριστούγεννα 1975, σελ. 103-108.

197. Ρωμαίος Κ., «Όμηρος, Ησίοδος, δημοτικό τραγούδι. Περιπτώσεις πανομοιότυπης τεχνικής», *Λαβύρινθος*, 2 (1976), 5-16.

198. Ρωμαίος Κ., «Ο Καζαντζάκης και ο λαϊκός πολιτισμός της Κρήτης», *Νέα Εστία, (Αφιέρωμα στο Νίκο Καζαντζάκη)*, Χριστούγεννα 1977, σελ. 74-77.
199. Ρωμαίος Κ., *Λαογραφία και Όμηρος*, τεύχος Α΄, *Οδύσσεια*, Αθήνα 1979.
200. Σέργης Μαν. Γ., «Από τη λαϊκή στη λογοτεχνική αυτοβιογραφία: Η περίπτωση του «Γερνάω επιτυχώς» του Γ. Σκαμπαρδώνη. Συμβολή στις σχέσεις της Λαογραφίας με τη Λογοτεχνία και την Ιστορία», ΠΕΦ, *Σεμινάριο 29, Λαογραφία και Ιστορία*, Επιμ. Χριστίνα Βέικου, Αθήνα 2003, σελ. 128-144.
201. Σέργης Μαν. Γ., «Μουσική και Τραγούδι στα «Αθηναιογραφήματα» του Μιχαήλ Μητσάκη. Συμβολή στη μελέτη του θέματος «Ήχοι των πόλεων», *Δρυς Υψικάρηνος*, Τιμητικός Τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Β. Οικονομίδη, Αθήνα 2007, σελ. 537-566.
202. Σιωμόπουλος Τ., *Ο Παλαμάς και η ελληνική παράδοση*, Αθήνα 1953.
203. Σκουβαράς Β., «Ο Βαλαωρίτης και το δημοτικό τραγούδι», *Νέα Εστία*, (Χριστούγεννα 1979), 109-119.
204. Σπαθαράκη Μαρία, «Ο Γρυπάρης και η λαϊκή παράδοση», περιοδ. *Ζευς Ομαγύριος*, 1 (1971-1972), 27-31.
205. Σπανδωνίδης Π., *Το κλέφτικο τραγούδι και η αρχαϊκή τέχνη*, Θεσσαλονίκη 1952.
206. Σπανός Κ., «Λαογραφικά στον Παπαδιαμάντη», περιοδ. *Σκιάθος*, 5 (1977), 11-22.
207. Σπανός Κ., «Λαογραφικά στο Μωραϊτίδη», *Σκιάθος*, 12 (1979), 65-82.
208. Σπανός Κ., «Συμπληρωματικά στα λαογραφικά του Μωραϊτίδη», *Σκιάθος*, 14 (1979), 62-66.
209. Σπανός Κ., «Δεύτερο συμπλήρωμα στα Λαογραφικά του Μωραϊτίδη», *Σκιάθος*, 17 (1980), 90-95.
210. Σπυριδάκης Γ. Κ., «Ο Αλέξανδρος Μωραϊτίδης και η Λαογραφία της Σκιάθου», *Ελληνική Δημιουργία*, τόμος 6 (1950), 531-534.
211. Σπυριδάκης Γ. Κ., «Ο Καρκαβίτσας ως λαογράφος», *Ελληνική Δημιουργία*, τόμος 8 (1951), 45-49.

212. Σπυριδάκης Γ. Κ., *Ελληνική Λαογραφία, Πανεπιστημιακαί παραδόσεις*, τ. Α΄, Εν Αθήναις, 1968, σελ. 66-68: Λαογραφία και Φιλολογία.

213. Σταθάτου Ξένια, «Το λαογραφικό στοιχείο στο *Φωτεινό* του Αριστοτέλη Βαλαωρίτη», «*Πρακτικά του Συνεδρίου: Λαογραφία-Εθνογραφία στα Επτάνησα, Μνήμη Δημητρίου Σωτ. Λουκάτου*, Εταιρεία Κεφαλληνιακών Ιστορικών Ερευνών - Πανεπιστήμιο Αθηνών - Πανεπιστήμιο Πατρών - Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία, Υπεύθυνος Σύνταξης: Γ. Ν. Μοσχόπουλος, Επιμέλεια δοκιμίων: Ρενέ Λιναρδάτου-Μαρτίνη, Αργοστόλι 2008, σελ. 869-882.

214. Σταυροπούλου Έρη, «Η τελετουργία του θανάτου στην πεζογραφία του Νίκου Καζαντζάκη», στον τόμο: *Νίκος Καζαντζάκης: Το έργο και η πρόσληψή του, Πεπραγμένα Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*, 23-25/4/2004, Κέντρο Κρητικής Λογοτεχνίας, Ηράκλειο Κρήτης, 2006, σελ. 229-254.

215. Στεργέλλης Αριστ., «Το δημοτικό τραγούδι εις το ιπποτικό μυθιστόρημα Φλώριος και Πλάτσια Φλώρα», *Παρνασσός*, (1967), 413-423.

216. Στέφος Αναστ., «Ο αρχαίος ελληνικός μύθος στην ποίηση του Γ. Σεφέρη και ιδιαίτερα στα ποιήματα των Κ.Ν.Λ. γυμνασίου και λυκείου», *Νέα Παιδεία*, 50 (1989), 98-110.

217. Στέφος Αναστ., «Η αρχαία ελληνική παράδοση στην ποίηση του Νικηφόρου Βρετάκου, *Διάλογος*, (Ηράκλειο), 11-12 (1993), 19-37.

218. Στέφος Αναστ., «Επικήδειοι θρήνοι από την αρχαιότητα ώς τη νεοελληνική δημοτική ποίηση», Πανελλήνια Ένωση Φιλολόγων, *Σεμινάριο 29, Λαογραφία και Ιστορία*, Επιμ. Χριστίνα Βέικου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ. 54-73.

219. Συνοδινός Ζ., Παροιμίες, γνωμικά και ζακυνθινές φράσεις από τον "Χάση" του Δημητρίου Γουζέλη, εκδ. *Περίπλους*, Αθήνα 2000.

220. Τριανταφυλλόπουλος Ν.Δ., «Λαογραφικά και παροιμιολογικά σε άγνωστο διήγημα του Παπαδιαμάντη», *Λαογραφία*, 38 (1995-1997), 133-138.

221. Τριχιά-Ζούρα Μ., «Κ. Κρυστάλλης και το δημοτικό τραγούδι»,

Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, 27 (1979), 315-374.

222. Τσιρίμπας Δημ., «Παροιμίαι και παροιμιώδεις φράσεις παρά τω επιστολογράφω Αρισταινέτω, *Πλάτων*, 2 (1950), 26-85.
223. Τσουδερός Γ. Εὐθ., *Όμοια και παράλληλα φραστικά συστήματα στα Ομηρικά Έπη και στο νεοελληνικό δημοτικό τραγούδι. Τα σωστά κριτήρια της γνησιότητας των νεοελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, Αθήνα 1976.
224. Τσούπρου Σταυρούλα Γ., «Μια λαογραφική ανάγνωση του θανάτου στον Καπετάν Μιχάλη του Νίκου Καζαντζάκη», υπό δημοσίευση στα *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου για τα 50 χρόνια από τον θάνατο του Ν. Καζαντζάκη*, Υπουργείο Πολιτισμού - Universita de la Studi "L'Orientale" di Napoli, 22-23 Οκτωβρίου 2007.
225. Τσούπρου Σταυρούλα Γ., *Οι παιδιάστικες ιστορίες του Κοσμά Πολίτη. Νεράιδες, φρέσκια κουκιά και ακούσιοι φόνοι*, Γρηγόρης, Αθήνα 2007.
226. Τσούπρου Σταυρούλα, «Τα θεατρικά έργα του Γιώργου Θεοτοκά: Μια αυτο-και ομο-διακειμενική προσέγγιση», *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου: Γιώργος Θεοτοκάς: 100 χρόνια από τη γέννησή του, Ιταλοελληνικά, Revista di cultura grecomoderna*, XI, Universita DEGLI Studi di Napoli, "L'Orientale", Νάπολη 2008, σελ. 237-266.
227. Τωμαδάκης Ν.Β., «Η νεοελληνική παράδοσις κι ο Διονύσιος Σολωμός», *Πολιτική Επιθεώρησις*, 1725 (1946), 10 (= *Νεοελληνικά δοκίμια και Μελέται*, τ. Α΄, Αθήναι 1953, σελ. 115 κ.ε.).
228. Φράγκου - Κικίλια Ρ., «Το δημοτικό τραγούδι στο έργο του Άγγελου Σικελιανού», *Πρακτικά* Τετάρτου Συμποσίου Ποίησης, *Αφιέρωμα στο Δημοτικό Τραγούδι*, Πανεπιστήμιο Πατρών, 6-8 Ιουλίου 1984, Γνώση, Αθήνα 1985, 429-479.
229. Χατζηγιακουμής Εμμ. Κ., *Νεοελληνικαί πηγαί του Σολωμού: Κρητική Λογοτεχνία - Δημώδη Μεσαιωνικά Κείμενα - Δημοτική Ποίηση*, διδ. διατριβή, Εν Αθήναις 1968.
230. Χατζηπολάκης Αν., «Ο Ερωτόκριτος και η Αρετούσα στη δημοτική ποίηση», *Αμάλθεια*, 80-81 (1989), 175-185.
231. Χατζηπολιτάκης Α., «Ροδολίνος και παροιμίες», *Κρητική Εστία*, 2 (988), 219-254.

232. Χατζητάκη-Καψωμένου Χρ., «Ο Κρυστάλλης και η δημοτική μας παράδοση: μια ανατοποθέτηση», *Ελληνικά*, 44:1 (1994), 135-145.
233. Χειμωνά Χ. Β., «Δημοτικά τραγούδια και στιχάκια στο έργο του Παπαδιαμάντη», *Αρχείον Θεσσαλικών Μελετών*, (1985), 191-206.
234. Χριστοδούλου Δημ., «Δημοτική και έντεχνη ποίηση. Ομοιότητες», *Πρακτικά Τέταρτου Συμποσίου Ποίησης, Αφιέρωμα στο Δημοτικό τραγούδι*, Πανεπιστήμιο Πατρών, εκδ. Γνώση, 6-8 Ιουλίου 1984, σελ. 493-500.
235. Χριστοφιλοπούλου Αναστ., «Βυζαντινόν και μεταβυζαντινόν δίκαιον εις τα διηγήματα του Αλέξανδρου Παπαδιαμάντη», στον τόμο «*Δίκαιον και Ιστορία*», Αθήνα 1973.
236. Ψυχογιός Ντίνος, «Ανδρέας Καρκαβίτσας, ο λαογράφος», *Ηλειακά*, 1 (1951), 35 & 4-5 (1953), 56-58.

* * *

237. Beaton Roderick, «Realism and Folklore in Nineteenth-Century Greek Fiction», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 8 (1982-1983), 105.
238. Bouteneff P.F., "The Bridge Rebuilt: The Myth of the Masterbuilder in Folksong and Theater", *Modern Greek Studies Yearbook*, University of Minnesota, 9 (1993), 267-279.
239. Ewbank Joseph Boothroyd, *Fable and Proverb in Aristophanes*, διδ. διατριβή, University of North Karolina 1980.
240. Holst-Warhaft G., *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, New York 1992.
241. Karathanasis Demetrios, *Sprichwörter und sprichwörterliche Redensarten des Altertums in dem rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII Jahrhuderts*, διδ. διατριβή, München 1936.
242. Koch John - Georg. E., *Quaestionum de proverbiis apud Aeschylum, Sophoclem, Euripidem*, διδ. διατριβή, Königsberg 1877.
243. Kurtz Ed., *Die Sprichwörtersammlung des Maximus Planoudes*, Leipzig 1886.
244. Kurtz Ed., "Die Sprichwörter bei Eustathios von Thessalonike", περιοδ. *Philologus*, Suppl., 6 (1891-1893), 307-321.
245. Newiger Hans-Joachim, *Metapher und Allegorie: Studien zu Aristophanes*, Kiel 1953, München: Beck 1957.

246. Notopoulos J. A., "Homer and Cretan Heroic Poetry: A study in Compatative Oral Poetry", στο *American Journal of Philology*, 73 (1952), 225-250.

247. Notopoulos J. A., «Homer and Oral Poetry in the light of modern Greek Heroic Poetry» στο *Yearbook of the American Philosophical Society*, 1953 {1954}, σελ. 249-253.

248. Notopoulos J. A., *Modern Greek Heroic Oral Poetry and its relevance to Homer, Text Accompanying Folk Ways Record, FE 4468*, New York 1959.

249. Notopoulos J. A., "Originality in Homeric and Akritan Formulae", στο *Λαογραφία*, 18 (1959), 423-431.

250. Papaharalampous G., "Akritic and Homeric Poetry", στο *Κυπριακαί Σπουδαί*, 27 (1963), 25-65.

251. Petropoulos J.C.B., *Continuity of Erotic Motifs and Imagery in Ancient and Modern Greek Popular Poetry*, διδ.διατριβή, Univ. of Oxford, 1989 (αδημοσίευτη).

252. Pièrre-Landinois André, *Wisdom in Context: The Use of Gnomic Statement in Archaic Greek Poetry*, διδακτορική διατριβή, Princeton University 1995.

253. Prittwitz-Gaffron Erich von, *Das Sprichwörter in griechischen Epigramm*, διδ. διατριβή, München 1912, Gieben: Alfred Töpelmann, 1912.

254. Rein T., *Sprichwörter und sprichörtliche Redesarten bei Lucian*, διδ. διατριβή, Tubingen 1894.

255. Riess Ernst, «Studies in Superstitions and Folklore VII: Homer». *The American Journal of Philology*, 46 (1925), 222-242.

256. Riess Ernst, "Superstitions and Popular Beliefs in Greek Tragedy", *Transanctions of the American Philological Association*, 27 (1896), 5-34.

257. Riess Ernst, "Superstitions and Popular Beliefs in Greek comedy", *The American Journal of Philology*, 18 (1897), 189-206.

258. Saunier G., «Η επιβίωση του δημοτικού τραγουδιού στη σύγχρονη ποίηση», στον τόμο: *Η διδασκαλία της σύγχρονης ποίησης στη Μέση Εκπαίδευση*, Εκπαιδευτήρια Ζηρίδη, Αθήνα 1978, σελ. 109-119.

259. Sifakis G. M., "Homeric Survivals in the Medieval and Modern Greek Folksong Tradition", στο *Greece and Rome*, 39:2 (1992), 139-154.

260. Stevens Phillip T., *Colloquial Expressions in Euripides*, Wiesbaden: Franz Steiner 1976.

261. Tsirimbas Dimitrios, *Sprichwörter und sprichwörterliche Redensarten bei den Eristolographen der zweiten Sophistik, Alkiphron - Cl. Aelianus*, διδ. διατριβή, München 1936.

262. Tziforopoulos Yannis Z., "Proverbs in Menander's *Dyskolos*: The Rhetoric of Popular Wisdom", *Mnemosyne*, 48:2 (1995), 166-177.

263. Wilkins Eliza Gregory, *"Know Thyself" in Greek and Latin Literature*, διδ. διατριβή, Univ. of Chicago 1917.

ΧΡΗΣΤΟΣ ΖΕΡΙΤΗΣ

ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΕΣ ΠΑΡΕΜΒΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ

Ο λόγος για τον οποίο βρίσκομαι στη θέση αυτή είναι για να σας ενημερώσω για τη δράση ενός επαρχιακού συλλόγου. Το Κέντρο Λαογραφικών Μελετών Καλαμάτας ιδρύθηκε το Μάρτη του 1994. Το όνομα το δώσαμε για να τιμήσουμε τον Νικόλαο Πολίτη και για να δηλωθεί το στίγμα της δράσης του.

Η βασικότερη ασχολία μας ήταν η διδασκαλία παραδοσιακών χορών σε μικρούς και μεγάλους. Τα πρώτα χρόνια τα παιδιά ήταν περισσότερα από τους ενήλικες. Σήμερα αυτή η σχέση έχει αντιστραφεί επειδή πολλαπλασιάστηκαν οι υποχρεώσεις των παιδιών. Μέσα λοιπόν από τις χορευτικές ομάδες των παιδιών, και με οδηγητές του δασκάλους, που πήραν γραπτές οδηγίες από το βιβλίο «Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία» του Δημ. Λουκάτου, έγινε προσπάθεια συλλογής όλων των ειδών λαογραφικού υλικού. Προτρέψαμε τα παιδιά να καταγράψουν παραμύθια, μύθους, παροιμίες, αινίγματα, τραγούδια κ.ά, με πληροφορητές παππούδες, γιαγιάδες και λοιπούς συγγενείς. Στην πόλη της Καλαμάτας υπάρχουν κάτοικοι που προέρχονται από τη Μάνη, την Αλαγονία Ταϋγέτου, τη Μεσσηνία και από την Αρκαδία. Πράγματι μέσα σε δυο χρόνια μαζεύτηκε αρκετό υλικό το οποίο παραμένει ανεπεξέργαστο στο αρχείο του συλλόγου.

Το 1996 έπεσε στα χέρια μας το βιβλίο, έκδοση ΜΙΕΤ, «Ο λόγος της απουσίας» του Παν. Μουλλά καθηγητή στο ΑΠΘ. Με αφορμή το περιεχόμενό του και κυρίως το φωτογραφικό υλικό, οργανώθηκε εκδήλωση στο Πνευματικό Κέντρο Καλαμάτας με τίτλο «Μνήμη Νικολάου Πολίτη». Καλεσμένοι και ομιλητές ο καθηγητής Μουλλάς, ο οποίος αναφέρθηκε στο ανέκδοτο περιεχόμενο του αρχείου του Νικολάου Πολίτη, και η Μαρία Πολίτη, εγγονή του Νικολάου Πολίτη και θυγατέρα του αείμνηστου Λίνου Πολίτη. Η κ. Πολίτη μίλησε για τον παππού της που δεν γνώρισε, μέσα από την καθημερινότητα της οικογένειάς της, όπως και από τη συμπεριφορά του πατέρα της,

σε σχέση με τη βαρύτητα του ονόματος Σε εκείνη την εκδήλωση παρουσιάστηκαν φωτογραφίες σε slides από το προαναφερθέν βιβλίο και ακούστηκε μελοποιημένο, το ποίημα του Δροσίνη για τον Νικόλαο Πολίτη.

Το ίδιο έτος παρουσιάσαμε στο αμφιθέατρο του Κάστρου Καλαμάτας τη χορευτική παράσταση με τίτλο «Όλοι διαφορετικοί, όλοι ίσοι». Παραδοσιακοί χοροί από τις χορευτικές ομάδες του συλλόγου μας και από ομάδες μεταναστών, που ζούσαν τότε στη Καλαμάτα, κυριάρχησαν στην παράσταση. Αλβανοί, Βορειοηπειρώτες, Πολωνοί, Αρμένιοι και Άραβες χόρεψαν και τραγούδησαν του καημούς της ξενιτιάς. Εκτός από αυτούς χόρεψε τσιφτετέλι και μια ομάδα από 25 τσιγγάνες, από 12 μέχρι 50 ετών. Όλοι αντάμα σε μια πραγματικά πολυπολιτισμική συνάντηση. Τα αξιοσημείωτα περιστατικά που αξίζει να αναφερθούν είναι ότι προσπαθήσαμε να πάρουμε ειδική άδεια από την Αστυνομία για την ανεμπόδιστη παραμονή των Αλβανών, τους οποίους τότε η Αστυνομία έπιανε μαζικά και έστελνε πίσω στη χώρα τους. Άδεια την οποία ουδέποτε πήραμε και αναγκαστήκαμε να έχουμε «τσιλιαδόρους» έξω από το χώρο της εκδήλωσης. Οι Αλβανοί τραγούδησαν και πολυφωνικά το πρώτο, ίσως, παραδοσιακό τραγούδι της ξενιτιάς που είχε τότε «φτιαχτεί», και μίλαγε για την εξορία τους στην Αθήνα. Ένα άλλο στοιχείο εκείνης της εκδήλωσης υπήρξε η αγωνιώδης προσπάθεια, μέχρι την τελευταία στιγμή, να πεισθούν οι τσιγγάνες, και οι άντρες τους, ότι η εκδήλωση σκοπό είχε να παρουσιάσει τον πολιτισμό τους και όχι να τον ειρωνευτεί. Η γνωριμία μας μαζί τους εξελίχτηκε σε φιλία, με κάποιους από αυτούς, η οποία συνεχίζεται μέχρι σήμερα. Την εκδήλωση παρουσίασε 13χρονος Άραβας, ο οποίος με σπαστά ελληνικά διάβασε τα κείμενα της παράστασης.

Τα έτη 1997 και 2006 παρουσιάσαμε παραστάσεις με θέμα τον Καραγκιόζη. Γράψαμε τα έργα σατιρίζοντας σύγχρονες καταστάσεις. Τα κείμενα πάτησαν πάνω στο μοτίβο της τεχνοτροπίας Σπαθάρη, και τους ζωντανούς ρόλους υποδυθήκαν μέλη του συλλόγου μας.

Μέλη μας ασχολήθηκαν με το Α΄ ΚΑΠΗ Καλαμάτας, διδάσκοντας παραδοσιακούς χορούς και τραγούδια. Δύο ώρες μάθημα την εβδομάδα μάς έδωσαν ευκαιρία να γνωρίσουμε την Τρίτη Ηλικία από κοντά. Μερικές δεκάδες ενήλικοι χορευτές δεν χόρταιναν το χορό, σπάνια απουσίασαν και ποτέ δεν μας κακοκάρδισαν. Μέσα από αυτή τη σχέση έγινε δυνατή η ηχογράφηση πολλών παραδοσιακών τραγουδιών, τα οποία ίσως στο μέλλον εκδοθούν σε μορφή cd, όπως και η ίδρυση ορχήστρας. Εκτός αυτού

έγινε η αρχή γνωριμίας με άλλα ΚΑΠΗ μέσω της Α΄ Παμπελοποννησιακής Συνάντησης ΚΑΠΗ στην Καλαμάτα. Άνθρωποι της Τρίτης Ηλικίας χόρεψαν, τραγούδησαν και συνέφαγαν. Μια άλλη χρονιά οργανώθηκε στο Πάρκο Σιδηροδρόμων Καλαμάτας και χορευτική παράσταση με τις χορευτικές ομάδες του συλλόγου μας και τα δύο ΚΑΠΗ της πόλης μας. Σε αυτήν την παράσταση οι γυναίκες των ΚΑΠΗ μαγείρεψαν φαγητά, έφτιαξαν γλυκά, είπαν παραμύθια, τραγούδησαν τραγούδια και ταχταρίσματα, είπαν προσευχές, παρουσίασαν τα κεντήματά τους, όλα αυτά χωρίς ιδιαίτερη παρέμβαση, εκτός όσης χρειαζόταν για να γίνει το θέμα παρουσιάσιμο σε θεατές.

Με οδηγό το ένστικτο και τις οδηγίες περί συλλογής λαογραφικού υλικού, έχουμε καταγράψει τα τελευταία χρόνια δεκάδες μικροτοπωνύμια από τις περιοχές Άγιος Νίκων, Χοτάσια, Λαγκάδα και Τραχήλα της Έξω Μάνης, όπως και από τις περιοχές της Νέδουσας και της Αλαγονίας. Η προσπάθεια αυτή συνεχίζεται.

Έχουν επίσης ηχογραφηθεί τραγούδια από τις περιοχές Νέδουσας (1998-2005) και Αλαγονίας (2003-2009), όπως επίσης και τοπικά μουσικά μοτίβα, από τα ντόπια όργανα νταούλι και φλογέρα. Σκοπός της συλλογής είναι να εκδοθούν cd τα οποία θα συνοδεύονται με κείμενα και φωτογραφίες, για κάθε χωριό ξεχωριστά.

Σταθήκαμε αρωγοί στην προσπάθεια του Δήμου Καλαμάτας για την καλύτερη αναπαράσταση των ιστορικών γεγονότων της 23ης Μαρτίου 1821, που είναι ημερομηνία-ορόσημο για την πόλη μας. Προσπαθήσαμε να καθιερώσουμε στη βάση που της αξίζει, τη διαδικασία της μεταφοράς της αναμμένης φλόγας (με τον επαναστατικό συμβολισμό), από το μοναστήρι της Βελανιδιάς μέχρι το βωμό μπροστά από το ναό των Αγίων Αποστόλων, όπου μετά το άναμμά του, όπως είναι καθιερωμένο, ακολουθεί η αναπαράσταση της κατάληψης της πόλης από τους επαναστάτες και η ανάγνωση της επιστολής του Πετρόμπεη προς τις Ευρωπαϊκές αυλές. Μέχρι το 1997 ο φέρων τη φλόγα φουστανελοφόρος, αφού την άναβε στο μοναστήρι, έμπαινε σε αυτοκίνητο του Δήμου, ερχόταν μέχρι πριν την πλατεία και, όταν έπρεπε, έμπαινε τρέχοντας και άναβε το βωμό. Όταν μας έγινε πρόταση να αναλάβει ο σύλλογός μας αυτήν τη διαδικασία, τότε διαπιστώσαμε το μέγεθος της απρέπειας. Το μέλος μας που ανέλαβε να φέρει σε πέρας την τελετή, για 11 χρόνια, μέχρι το 2008, ερχόταν τρέχοντας, φουστανελοφόρος και συμβολικά οπλισμένος με όπλα εποχής, με όλες τις καιρικές συνθήκες, τα 5 χιλιόμετρα της απόστασης. Επίσης είχαμε αναλάβει να ορ-

γανώνουμε τα τρία τελευταία χρόνια, 2006-2008, τις πολιτιστικές εκδηλώσεις, το βράδυ της ίδιας μέρας στο Πνευματικό Κέντρο Καλαμάτας. Βρίσκαμε, ανέκδοτα σχεδόν, κείμενα από διηγήσεις που είχαν καταγραφεί στα τέλη του 19ου και αρχές του 20ου αιώνα, και τα παρουσιάζαμε σε παραστάσεις σκηνοθετημένες από επαγγελματία.

Στην Καλαμάτα το ΚΕΚΥΚΑμΕΑ —κέντρο εκπαίδευσης ατόμων με ειδικές ανάγκες— λειτουργεί τα τελευταία χρόνια. Μέλη μας ανέλαβαν και έκαναν μαθήματα χορού, όπως και θεατρικά παιχνίδια σε ομάδες παιδιών. Στα πλαίσια του εφικτού, τα παιδιά χόρεψαν σε εκδήλωση και κάποια άλλα πήραν μέρος σε θεατρικές παραστάσεις της θεατρική ομάδας του συλλόγου μας.

Η θεατρική ομάδα «Μέθεξη» λειτουργεί μέσα από το σύλλογο και ιδρύθηκε το 2005. Έχει ανεβάσει τρία έργα, τη «Φάρμα των ζώων» του Όργουελ το 2005-2006, «τους Άθλιους» του Ουγκώ το 2006-2007, και την παράσταση «Ωχ έρχονται οι Καλλικάντζαροι» το 2008. Η ομάδα στελεχώνεται από μέλη των χορευτικών ομάδων και από φίλους. Την αποτελούν περί τα 60 άτομα. Η παράσταση «Φάρμα των ζώων» απέσπασε 7 βραβεία στο φεστιβάλ ερασιτεχνικών ομάδων στην Ορεστιάδα το 2006. Μεταξύ αυτών και εκείνο της καλύτερης παράστασης της κριτικής επιτροπής. Η παράσταση για τους Καλλικάντζαρους βασίστηκε στο μουσικό έργο των αδελφών Κατσιμίχα «Η αγέλαστη πολιτεία και οι Καλλικάντζαροι», και μέσα στο έργο βάλαμε τα στοιχεία από τη λαϊκή παράδοση. Επίσης υιοθετήσαμε τον τρόπο γραφής της λέξης με δύο λλ, με βάση την ετυμολογία της λέξης από τον Νικόλαο Πολίτη.

Η άποψή μας για τον αστικό Ζεϋμπέκικο χορό διαμορφώθηκε κυρίως με την υιοθέτηση της γραφής με ύψιλον, αποδεχόμενοι σαν ορθότερη την ετυμολογία της από τις λέξεις Ζευς και Μπέκος, Δίας και Ψωμί, Πνεύμα και Ύλη. Άποψη που διατύπωσε ο Θάνος Μούρρας-Βελλούδιος. Ο χορευτής του Ζεϋμπέκικου σωματικά βρίσκεται στο προσκήνιο αλλά πνευματικά βρίσκεται σε άλλο κόσμο. Καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της άποψής μας έπαιξε και το γεγονός της άμεσης επαφής με το λαϊκό κόσμο της ταβέρνας, την 10ετία του '70. Στα καπηλειά οι άνθρωποι έπιναν το κρασί τους και χόρευαν για λίγο. Κάποιες φορές είχαμε παρατηρήσει πως κάποιοι, τη στιγμή που σηκώνονταν για να χορέψουν, έχυναν το κρασί τους από το ποτήρι τους στο πάτωμα. Ένα είδος σπονδής. Η ίδια κίνηση έχει καταγραφεί από λαογράφους, και κάποιοι από μας την έχουν παρα-

κολουθήσει σε κηδείες, κυρίως σε χωριά. Όταν το λείψανο έβγαινε από το σπίτι του για την εκκλησία, η τελευταία γυναίκα που έβγαινε από το σπίτι έχυνε μια κανάτα νερό στο χώμα. Μήνυμα στους συγγενείς στον Κάτω Κόσμο (κατά την παράδοση όλοι οι πεθαμένοι είναι διψασμένοι): πιείτε λίγο νερό, έρχεται άλλος ένας να σας βρει. Πιστεύουμε λοιπόν ότι ο αστικός Ζεϊμπέκικος είναι «προθανάτιος» χορός και ο χορευτής χορεύει σε άφατη θλίψη, μόνος, για λίγο, χωρίς υποστηρικτές να του χτυπάνε παλαμάκια και να αποθεώνουν τον πόνο του. Και βέβαια χωρίς σπασίματα, λουλουδοπόλεμους και συναφή αστικά εφευρήματα επίδειξης. Κάτι που κατά κόρον γίνεται τα τελευταία χρόνια σε οικογενειακές βεγγέρες, σε κέντρα αλλά και σε τηλεοπτικές εκπομπές. Την παράσταση «Σ' ένα Ζεϊμπέκικο πιασμένη η ζωή μας» παρουσιάσαμε στο Κάστρο Καλαμάτας, το καλοκαίρι του 2007, και θελήσαμε να δώσουμε στους θεατές τα μηνύματα αυτά, κυρίως του αυτοσεβασμού που πρέπει να έχει ο χορευτής και του σεβασμού, που πρέπει να απολαμβάνει από τους θεατές-θαμώνες.

Επειδή θεωρούμε ότι η Λαογραφία εκτός από ερευνητικό χαρακτήρα, έχει και παρεμβατικό, συστήσαμε το 2004 Ομάδα Δράσης και Περιβαλλοντικής Παρέμβασης. Συμμετείχαμε στην εθελοντική δασοπροστασία των βουνών της Μεσσηνίας, στις προσπάθειες κατάσβεσης των πυρκαγιών του Ταϋγέτου το 2007, στους αγώνες, από το Σεπτέβριο 2008, κατά του σκουπιδότοπου της Καλαμάτας στη θέση Μαραθόλακκα Ταϋγέτου και κατά της απόφασης της Περιφέρειας Πελοποννήσου να εγκατασταθεί δεματοποιητής σύμμεικτων σκουπιδιών στην ίδια θέση, και στις αναδασώσεις της περιόδου 2008-2009.

Ίσως όμως το σπουδαιότερο από όλα όσα έχουν γίνει ήταν η «ανακάλυψη» του Δρωμένου της Νέδουσας. Πρόκειται για αποκριάτικη εκδήλωση, μια επιβίωση Δρωμένου Ευετηρίας στο νοτιοελλαδικό χώρο, το οποίο τελείται κάθε χρόνο την Καθαρή Δευτέρα στο χωριό Νέδουσα Αλαγονίας Ταϋγέτου που απέχει μισή ώρα από την Καλαμάτα. Η πρώτη μας επαφή έγινε το 1995. Το 1997 με φωτογραφικό-αποδεικτικό υλικό ανά χείρας επισκεφτήκαμε τον αείμνηστο Δημ. Λουκάτο στα γραφεία της Εταιρείας, ο οποίος μας παρέπεμψε στον Γεώργιο Αικατερινίδη σαν πιο ειδικό. Ο Γ. Αικατερινίδης, λόγω φόρτου εργασίας, μας παρέπεμψε στον καθηγητή Μερακλή. Πράγματι μετά τη συνάντηση με τον Μιχάλη Μερακλή το Πάσχα και το καλοκαίρι του 1997, το Δρώμενο άρχισε να μελετάται και να καταγράφεται συστηματικά. Το 2001 οργανώθηκε στην Καλαμάτα η «Επιστημονική

Συνάντηση Λαογραφίας» με θέμα «Αποκριάτικα Δρώμενα του Ελλαδικού χώρου. Το καρναβάλι της Νέδουσας Μεσσηνίας», στην οποία συμμετείχαν και μίλησαν οι Βάλτερ Πούχνερ, Γεώργιος Αικατερινίδης και Μιχάλης Μερακλής. Εκεί έγινε από τον Μ. Γ. Μερακλή και πρώτη επιστημονική ανακοίνωση περί του Δρωμένου. Από τότε το καρναβάλι της Νέδουσας άρχισε να γίνεται γνωστό στην επιστημονική κοινότητα και διάφορα δημοσιεύματα και λευκώματα έχουν τραβήξει την προσοχή πολλών ανθρώπων, οι οποίοι κάθε χρόνο έρχονται στη Νέδουσα για να συνεορτάσουν και να συμμετέχουν στις πρωτόγονες τελετουργίες. Στην ουσία η δομή του Δρωμένου είναι πλήρης, αφού συνυπάρχουν το ομαδικό Μουντζούρωμα, ο Αγερμός, οι Τραγόμορφες Μεταμφιέσεις με ποιμενικά κουδούνια, η Αροτρίωση, ο Γάμος, ο Φόνος του γαμπρού, η Κηδεία και η Ανάσταση. Για τη σπουδαιότητά του ο Μ. Γ. Μερακλής έχει πει πως «η ανακάλυψη κατά κάποιο τρόπο του δρωμένου αυτού ισοδυναμεί με ένα σημαντικό αρχαιολογικό εύρημα», ενώ ο Γ. Ν. Αικατερινίδης έγραψε, προλογίζοντας φωτογραφικό λεύκωμα, ότι «διευρύνεται και πλουτίζεται ο οικείος χάρτης των δρωμένων, που μπορεί να οδηγήσει σε ερμηνείες των συναφών εκδηλώσεων, οι οποίες συμπληρώνουν τις ήδη γνωστές ή και που μπορούν να αναθεωρήσουν τις μέχρι σήμερα κρατούσες, όσον αφορά π.χ. την αρχική καταγωγή και την εν συνεχεία διάδοσή τους στον ελληνικό ιστορικό χώρο».

ΜΑΓΔΑ ΖΩΓΡΑΦΟΥ

ΧΟΡΟΣ ΚΑΙ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ: ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΚΑΙ ΕΠΙΣΗΜΑΝΣΕΙΣ

Η προβληματική

Οι κριτική αντιπαράθεση ανάμεσα στην Ελληνική Λαογραφία και την Ανθρωπολογία[1], επεκτείνεται και στο σχετικά πρόσφατο πεδίο μελέτης του χορού. Πριν από δύο δεκαετίες οι μελετητές μιλούσαν για αγεφύρωτο χάσμα ανάμεσα στην Ανθρωπολογία του χορού και στη Χορολογία - Εθνοχορολογία ή Εθνολογία, όπου με τις δύο τελευταίες συνδέεται και η Λαογραφία του χορού. Η διαφορετική ιδεολογική αφετηρία δρομολόγησε την πορεία των δύο αυτών επιστημονικών κλάδων, που θα μπορούσαν συμβατικά να ονομαστούν και σχολές με την ετικέτα 'Αμερικάνικη' και 'Ευρωπαϊκή' σχολή αντίστοιχα[2]. Η δυνα-

---

1. Βλ. Μ. Μερακλής, «Συνηγορία της Λαογραφίας», στο *Το Παρόν του Παρελθόντος, Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής Σχολή Μωραϊτη), σελ. 113-128, Ε. Αλεξάκης, «Ανθρωπολογία οίκοι ή Λαογραφία;», στο *Το Παρόν του Παρελθόντος, Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, ό.π. σελ. 39-63, Σ. Ασδραχάς, «Ο ακατάδεχτος ανιψιός και ο πλούσιος θείος. Ο ιστορικός χρόνος της Λαογραφίας» στο *Το Παρόν του Παρελθόντος, Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, ό.π. σελ. 277-283, καθώς και Β. Νιτσιάκος, «Για τη λαογραφία και την κοινωνική Ανθρωπολογία ξανά», στο *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα, Α. Λαγόπουλος, «Η μεταμοντέρνα και οι άλλες ανθρωπολογίες» στο *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, ό.π. σελ. 39-61.

2. A. Kaeppler, «American Approaches to the Study of Dance», *Yearbook for Traditional Music* 23 (1991), σελ. 11-21. A. Giurchescu and L. Torp, «Theory and Methods on Dance Research: A European Approach to the Holistic study of Dance»,

μική ωστόσο των σύγχρονων πολιτισμικών ζητημάτων και ειδικότερα του χορού, που επικαλείται αφ' εαυτού τη ρευστότητα των ορίων ανάμεσα σε επιστημονικούς κλάδους ή υποκλάδους και η διεπιστημονική προσπέλασή του έχει οδηγήσει στη σύγκλιση των επί μέρους κλάδων με τη μετάθεση του κέντρου βάρους από τον πομπό – παραγωγό του μηνύματος στο δέκτη - θεατή. Αυτή η σύγκλιση και ο σχετικός διάλογος ανάμεσα σε ανθρωπολόγους και λαογράφους του χορού στην Ελλάδα φαίνεται να κρατείται σε μια ισορροπία με υπολανθάνουσα τη σχετική διαμάχη, αν δεχτούμε ότι οι μελετητές του χορού που έχουν εντρυφήσει στη λαογραφία διαβάζουν τα κείμενα των λαογράφων ενώ δεν παρατηρείται το αντίθετο. Συμβαίνει, μάλιστα, αρκετές φορές να παρατηρείται μια άδικη ή και ανυπόστατη κριτική συχνά επαναλαμβανόμενη, προερχόμενη κυρίως από την ανάγνωση κειμένων που δεν προέρχονται από επιστήμονες λαογράφους αλλά από εραστές της χορευτικής - μουσικής παράδοσης ή της Λαογραφίας γενικότερα.

Τα κείμενα αυτά με τη μορφή συλλογών ή άρθρων σε εκλαϊκευμένες ή μη περιοδικές εκδόσεις, υπαγορεύτηκαν με βάση το γενικότερο κλίμα διατήρησης της παράδοσης για διδακτικούς σκοπούς, όπως οι πρακτικοί οδηγοί Ελληνικών Χορών[3]. Σ' ένα προγενέστερο κείμενό μου έχω σημειώσει ότι η αναφορά στην πολυσυζητημένη συνέχεια, που στιγμάτισε την ταυτότητα του χορού στην Ελλάδα, έχει ως αφετηρία τον κύκλο των ευρωπαίων περιηγητών[4], ενώ ο Γ. Ανδρεόπουλος, ως ο πρώτος διδάξας —ακολουθούμενος άκριτα από τους επιγόνους του μέχρι και το δεύτερο Παγκόσμιο πόλεμο— είχε ως προσόν την ευρωπαϊκή παιδεία του. Είναι σκόπιμο επίσης να συνυπολογίσουμε και τις επιδράσεις που άσκησαν ο ερχομός και η παραμονή της Ισιδώρας Ντάνκαν στην Ελλάδα, η οποία εμπνεύστηκε από την αρχαιοελληνική

Yearbook for Traditional Music, 23 (1991), σελ. 1-10 και για την ελληνική βιβλιογραφία, Μ. Ζωγράφου, «Σύγχρονοι προβληματισμοί στην έρευνα του χορού: Ανθρωπολογία του χορού ή και Εθνοχορολογία;», *Εθνολογία* 12 (2006), σελ. 173-191.

3. Βλ. ενδεικτικά, Ρ. Λουτζάκη, «Οι ελληνικοί χοροί. Κριτική θεώρηση των βιβλίων του παραδοσιακού χορού, στο *Εθνογραφικά* 8 (1992), Ναύπλιο, σελ. 27-46.

4. Μ. Ζωγράφου, «Παρελθόν και Παρόν: Ο χορός μέσα από τα κείμενα Δυτικών περιηγητών και Λαογράφων», στο *Η διαχρονική εξέλιξη του παραδοσιακού χορού στην Ελλάδα*. Πρακτικά 1ου Πανελληνίου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού, ΔΕΠΚΑ Σερρών, Σέρρες 1999, σελ. 121-131

παράδοση, καθώς και η Εθνική Μουσική Σχολή μέσω της συνεργασίας του Μ. Καλομοίρη με το Λύκειο των Ελληνίδων[5]. Η τάση αυτή θα ενισχυθεί στο μεσοπόλεμο μέσω των διανοουμένων, ενώ οι Δελφικές γιορτές θα αποτελέσουν το πρότυπο για τις μεταγενέστερες παραστάσεις. Κατά την επιτόπια έρευνά μου, στην Κρήτη, πριν από μερικές δεκαετίες μου ανέφεραν ένα χορό που δεν τον χορεύουν πια και τον καλούν πυρρίχη. Αναφερόμενοι σ' αυτόν το χορό δεν εννοούσαν τον Πεντοζάλη, το Μαλεβυζιώτη ή τη Σούστα που αποτέλεσαν και το μήλο της έριδος ανάμεσα σε λόγιους μελετητές για το ποιος από τους τρεις είναι ο αρχαιοελληνικός πυρρίχιος[6], αλλά έναν ξεχασμένο χορό. Ενδέχεται το «βάπτισμα» του συγκεκριμένου χορού να προέκυψε από λόγιους, αν αναλογιστούμε ότι αρκετοί Κρήτες σπούδαζαν αρχαιοελληνική γραμματεία στην Ιταλία, ενώ έχει υποστηριχτεί ότι η μετονομασία του χορού Σέρα των Ποντίων σε Πυρρίχιο στις Δελφικές γιορτές και η διατήρησή της μέχρι σήμερα, αντανακλά τη συμπόρευση με την κρατούσα άποψη για την Ελληνική εθνική ταυτότητα[7].

Οπωσδήποτε δεν συντάσσομαι με την ερασιτεχνική λαογραφική προσέγγιση για το χορό. Όμως δεν την υποτιμώ, με δεδομένο ότι οι σημερινοί μελετητές καταφεύγουν συχνά στους ντόπιους εραστές της χορευτικής παράδοσης προκειμένου να αντλήσουν πληροφοριακό υλικό. Είναι, επίσης, γεγονός ότι τα μέλη αυτά, όντας ενεργά μέλη της κοινότητας είτε ως συγγραφείς είτε ως χορευτές ή χοροδιδάσκαλοι, από μεράκι ή επάγγελμα υποσυνείδητα ή συνειδητά φέρνουν στο φως δεδομένα πρόσφορα για συστηματική διερεύνηση. Από την άλλη πλευρά, χορευτικό υλικό που έχει συγκεντρωθεί σε παρελθόντα χρόνο, μπορεί με κατάλληλα επιστημονικά εργαλεία και συμπληρωματικό υλικό του παρόντος να ξαναδιαβαστεί και να αξιοποιηθεί. Αναφέρω, ενδεικτικά, τις μελέτες του Ξ. Άκογλου[8] για τον Πόντο,

---

5. Ε. Άντζακα-Βέη, «Οι πρώτες αναπαραστάσεις ελληνικών χορών του Λυκείου των Ελληνίδων. Το ιδεολογικό πλαίσιο και τα πρακτικά αποτελέσματα», στο *Χορευτικά Ετερόκλητα*, Γ. Αυδίκος - Ρ. Λουτζάκη - Χρ. Παπακώστας (επιμ.), εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σελ. 183-203.

6. Βλ. τις εργασίες των Γ. Χατζιδάκι, *Η κρητική μουσική*, Αθήνα 1958, Δ. Λετουδάκη, *Οι Κρητικοί Χοροί*, α.ε.

7. Βλ. Μ. Ζωγράφου, *Λαογραφική και Ανθρωπολογική προσέγγιση του Σέρα - χορού των Ποντίων*, Διδ. Διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1989.

8. Ξ. Άκογλου, *Λαογραφικά Κοτυώρων*, εκδ. Γ. Π. Ξένου, Αθήνα 1939.

του Γ. Χατζιδάκι[9] για την Κρήτη και μεταγενέστερα επίσης για τη χορευτική παράδοση του Πόντου, και την ποντιακή χορογραφία του Κουτσογιαννόπουλου[10]. Η επινόηση της ποντιακής χορογραφίας του Κουτσογιαννόπουλου μπορεί να ενταχθεί στο σώμα ανάλογων μελετών που εκπονήθηκαν την ίδια περίπου χρονική περίοδο από μελετητές της Ανατολικής Ευρώπης ή της «Χορολογικής σχολής».

Γενικότερα, οι συλλογές αυτές αναφερόμενες σε μια εθνοτική ή εθνοτοπική ομάδα ή ακόμα σε ευρύτερη γεωγραφική περιοχή, αντιμετωπίζουν τη χορευτική παράδοση της Ελλάδας αποσπασματικά χωρίς συσχέτιση με την κουλτούρα και με εστίαση στο προϊόν, κατά το πρότυπο της δυτικοευρωπαϊκής αντίληψης για το χορό ως μορφή «τέχνης» καθεαυτήν. Η περιγραφή αναφέρεται σε χαρακτηριστικά της φόρμας όπως, φύλο, χορευτικό σχήμα, βηματολόγιο, μέτρο[11] και εκτός από ορισμένες εξαιρέσεις, δεν παρατηρείται συσχέτιση χορογραφικής και μουσικής δομής, ενώ απουσιάζουν τα συμφραζόμενα. Το αναπαραγόμενο χορευτικό υλικό, στις περισσότερες συλλογικές εκδόσεις ή αρθρογραφίες, προερχόμενο από δεύτερο και τρίτο χέρι και ακολουθώντας το ίδιο πρότυπο, διαφοροποιούμενο ως προς την αύξηση του ρεπερτορίου ή την ένταξη σε μια γεωγραφική περιοχή, θέτει ερωτήματα που σχετίζονται με:

α) τη σχέση παρελθόντος παρόντος. Στις σχετικές μελέτες τα χορευτικά προϊόντα παρουσιάζονται ως άχρονα, επιτρέποντας συγκρίσεις με προγενέστερες ιστορικές εποχές και κυρίως με την αρχαιοελληνική περίοδο συμπλέοντας, έτσι, με το πρόταγμα του ελληνικού Έθνους - κράτους. Η έλλειψη συσχετίσεων με τις αντίστοιχες κοινωνικές δομές συσκοτίζει την ταυτότητα του χορού, με δεδομένο ότι τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα είναι διαφορετικά, εφόσον στη μια περίπτωση ορίζονται από ένα αστικό πλαίσιο και στην άλλη από ένα αγροτικό – παραδοσιακό. Ομοιότητες μπορούν να ανιχνευθούν, όπως αυτή του κυκλικού χορευτικού σχήματος, αλλά τέτοιου τύπου ομοιότητες είναι οικουμενικές και παρατηρούνται και σε άλλες χορευτικές κουλτούρες. Η διαχρονική διάσταση με την έμφαση στην ομοι-

9. Ό.π.

10. Δ. Κουτσογιαννόπουλος, «Οι Ποντιακοί Χοροί», *Αρχείον Πόντου* 28 (1961).

11. Βλ. αναλυτικότερα τις εκδόσεις που αναφέρονται στο κείμενο της Ρ. Λουτζάκη, ό.π. σημ. 2.

ότητα παραγνωρίζει το μοίρασμα του τοπικού και ιστορικού χρόνου, οι επιδράσεις από όμορους λαούς αποσιωπώνται και οι χορευτικές φόρμες παρουσιάζονται ως σταθερές και αναλλοίωτες. Το γεωγραφικό κριτήριο συνιστά τον κατ' εξοχήν δείκτη ταυτότητας της χορευτικής φόρμας ή του χορευτικού συστήματος (Ηπειρώτικοι, Κρητικοί, Μικρασιάτικοι χοροί κ.ο.κ).

β) τη σχέση ανάμεσα στα φύλα. Η απλή αναφορά στο φύλο, γυναικείοι ανδρικοί, ή μικτοί χοροί, δεν συσχετίζεται με τις εντόπιες αντιλήψεις και δεν γνωρίζουμε τι συμβαίνει ως προς τη δημιουργική δράση των ανθρώπων που βρίσκονται πίσω από το αντίστοιχο χορευτικό γεγονός. Γιατί για παράδειγμα στο καραγκούνικο σεργιάνι χορεύουν μόνο γυναίκες χρησιμοποιώντας μόνο τραγούδι στα τελετουργικά πλαίσια των πασχαλιάτικων γιορτών, ενώ δεν συμβαίνει σε αντίστοιχα τελετουργικά πλαίσια σε χωριά των Τζουμέρκων; Οι έμφυλες σχέσεις δεν συσχετίζονται με την κοινωνική δομή και τις αντιλήψεις για τα φύλα, έτσι, ώστε, η σχηματική διάταξη των δύο ή τριών ημικυκλίων (διπλοκάγκελο, τριπλοκάγκελο) στην Ήπειρο, για παράδειγμα, να ταυτίζεται ως προς το νόημα με το ενιαίο κυκλικό σχήμα της Θράκης, όπου οι άνδρες χορεύουν μπροστά και οι γυναίκες ακολουθούν.

γ) την απουσία μιας ολοκληρωμένης σωματοποιημένης εικόνας. Η έμφαση στο «βηματολόγιο» με αποκλειστική αναφορά στην κινητική ακολουθία των κάτω άκρων, δεν συσχετίζεται με τις κινήσεις των άλλων μερών του σώματος και ο χορευτής φέρεται ως να έχει μόνο πόδια. Στις περιπτώσεις όπου έχουμε συσχέτιση μεταξύ μουσικής δομής και χορογραφίας, η επιλογή του χορευτικού ρεπερτορίου προσδιορίζεται από εκείνες τις χορευτικές φόρμες που είναι εύκολο να περιγραφούν. Η αναφορά στο συνοδευτικό τραγούδι, ως πύλη εισόδου στο περιεχόμενο της χορευτικής φόρμας και ως εκ τούτου στην ολική εκφραστική εικόνα, περιορίζεται στην ονομασία του τραγουδιού. Κατηγορίες όπως ομαδικό ή ομαδικό-αντιφωνικό, απουσιάζουν όπως και τα αντίστοιχα συνοδευτικά όργανα.

Τα παραπάνω ερωτήματα απορρέουν από την αναπτυσσόμενη προβληματική στο χώρο της σύγχρονης μελέτης του χορού, μετά το άνοιγμα προς τη διεπιστημονική έρευνα[12]. Αν ακόμα και στους επιστή-

12. Η μελέτη του παραδοσιακού χορού στο διεθνές επιστημονικό πεδίο, ήλθε ως απόρροια του έντονου προβληματισμού στις επιστήμες του ανθρώπου για τη συστηματική διερεύνηση του πολιτισμικού υπόβαθρου κοινωνικών ομάδων που

μονες λαογράφους αποδίδεται η αδιαφορία ως προς την πληροφορία για το χορό καθεαυτόν, θα πρέπει να σημειωθεί ότι και η ανθρωπολογία στα πρώτα της στάδια δεν έδωσε ιδιαίτερη σημασία στο χορευτικό γεγονός, μολονότι ασχολήθηκε με την τελετουργία, με την οποία ο χορός ήταν άρρηκτα συνδεδεμένος. Ακόμα και σήμερα, όπως σημειώνει η Farnell, οι ανθρωπολόγοι εξακολουθούν να απορούν για το «πώς ο χορός μπορεί να σημαίνει»[13]. Η σύγκλιση ανάμεσα στους δυο χώρους είναι προφανής στις σύγχρονες μελέτες, ειδικότερα μετά τη στροφή των ανθρωπολόγων στους ιστορικούς λαούς της Δύσης και την εμφάνιση της «Ανθρωπολογίας οίκοι»[14].

Σε όσα ακολουθούν προτίμησα να μην ασχοληθώ με την αντιπαρατιθέμενη επιχειρηματολογία σχετικά με το αντικείμενο, τη μέθοδο και τα αναλυτικά εργαλεία ως προς τις δύο παραπάνω σχολές, για τα οποία έχω διεξοδικά αναφερθεί σε προγενέστερα κείμενα[15]. Με δεδο-

---

βρίσκονταν έξω από την κυρίαρχη δυτική κουλτούρα, όπως οι πρωτογενείς κοινωνικές ομάδες και τα κατώτερα στρώματα των λαών της Δύσης με βάση την εθνολογική σύγκριση, συνδεόμενη από προϊδεάσεις, ιδεολογικές φορτίσεις, αξιώματα και θεωρήματα που παρά τις σχετικές μελέτες εξακολουθούν να ισχύουν μέχρι και σήμερα. Όπως οι μαύροι έχουν ροπή στο ρυθμό και στα παιχνίδια, έτσι και ο παραδοσιακός χορευτής που χαρακτηρίζεται από την έμφαση στο ρυθμό και η δημιουργία του, δεν χαρακτηρίζεται από την αφαίρεση που χαρακτηρίζει τον «έντεχνο» χορό, θα σημειώσει ο Ted Shwan σ' ένα διεθνές Συνέδριο για το χορό το 1932 στο Μόναχο. Είναι χρήσιμο όμως να σημειώσουμε, ότι η τομή που πρότεινε με τη συνεργάτιδα και συνοδοιπόρο του Ruth Denis, ήταν το αποτέλεσμα της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στη λαϊκή παράδοση των λαών της ανατολής και στην παράδοση του μπαλέτου. T. Shwan, *Dance We Must*, Haskell House, New York 1974. Μ. Ζωγράφου, «Σύγχρονοι προβληματισμοί στην έρευνα του χορού: Ανθρωπολογία του χορού ή και Εθνοχορολογία;», ό.π.

13. B. Farnell, "Introduction", στο *Human Action Signs in Cultural Context. The visible and the invisible in Movement and Dance*, B. Farnell (ed.), Scarecrow Press, London 2001, σελ. 1-28.

14. Βλ. Ε. Αλεξάκης, «Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα», *Πρακτικά Συνεδρίου Εργαζομένων ΕΚΚΕ*, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών ερευνών, Αθήνα 1993 και Β. Νιτσιάκος, «Για τη λαογραφία και την κοινωνική Ανθρωπολογία ξανά», στο *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, ό.π.

15. Η Ανθρωπολογία του χορού στην Αμερική συνδέεται με την αγγλοσαξονική Κοινωνική Ανθρωπολογία, διαφοροποιούμενη από την Πολιτισμική Ανθρωπολογία ή Εθνολογία της Αμερικής, η οποία έχει συμπεριλάβει και το Folklore (Λαογραφία) δίνοντας έμφαση, η πρώτη στην κοινωνία και η δεύτερη στον πολι-

μένο ότι «οι επιστήμες δεν είναι ιδιοκτησίες»[16], θα αναφερθώ συνοπτικά σε αρχικές μελέτες που έχουν πραγματοποιηθεί για το χορό στο χώρο της Ελληνικής Λαογραφίας. Τα δεδομένα γι' αυτήν την επισκόπηση προέρχονται κυρίως από τις σχετικές με το χορό διατριβές που έχουν εκπονηθεί σε τμήματα όπου υπηρετείται η επιστήμη της Λαογραφίας με την καθοδήγηση ελλήνων λαογράφων, συμπληρωμένες και με μεταγενέστερες διατριβές ή αντίστοιχη αρθρογραφία σε ελληνικά και διεθνή περιοδικά, καθώς επίσης και από συνέδρια που έχουν πραγματοποιηθεί στην Ελλάδα για το χορό την προηγούμενη δεκαετία, τη διοργάνωση των οποίων ανέλαβαν ή υποστήριξαν ως μέλη της επιστημονικής επιτροπής Έλληνες λαογράφοι, συμβάλλοντας στην ανάπτυξη της επιστημονικής έρευνας για το χορό και στην αναβάθμιση του αντικειμένου.

Προτάσεις σύγκλισης και προοπτική

Αν ξεκινήσει κάποιος από τις καθημερινές απόψεις για τον παραδοσιακό χορό, θα διαπιστώσει ότι πέρα από την εθνική ρητορική περί διατήρησης και διάσωσής του, η όποια αναφορά κινείται γύρω από εκείνα τα συστατικά της φόρμας που γίνονται αντιληπτά και με υπολανθάνουσα την αντίληψη, ότι 'αφού όλοι χορεύουμε μια επιστημονική ματιά δεν προσδίδει τίποτε περισσότερο απ' ό,τι η ορνιθολογία για τα πουλιά'[17]. Η ευρεία όμως απήχηση του δομισμού και η αναλογία του χορευτικού συστήματος με το γλωσσικό σύστημα, ως το πρότυπο σύστημα —βάσει του οποίου μπορούν να μελετηθούν όλα τα πολιτισμικά προϊόντα— έδωσε μια πρώτη ώθηση στις σπουδές του χορού με όρους αντικειμενικής προσπέλασής του. Οι πρώτες συστηματικές μελέτες στην Αμερική εμπνεόμενες από το δομισμό και την Εθνοεπιστήμη ή Εθνοσημασιολογία, διερευνούν τους τρόπους που οι κοινότητες τα-

τισμό. Ενδεικτικά Μ. Ζωγράφου, «Σύγχρονοι προβληματισμοί στην έρευνα του χορού: Ανθρωπολογία του χορού ή και Εθνοχορολογία;», ό.π.. Για τη σχέση αυτή καθώς και για τη συγγένεια της δεύτερης με τη Λαογραφία επίσης στον Ε. Αλεξάκη, ό.π.

16. Β. Νιτσιάκος, «Λαογραφία και Κοινωνιολογία», Αφιέρωμα στη Λαογραφία, *Διαβάζω*, Τεύχ. 245, Αθήνα 1990.

17. R. Copeland, «Αποδομώντας την Αποδόμηση: Η θέση του χορού στην ανώτερη εκπαίδευση», στο *Η τέχνη του χορού σήμερα*, Σύνδεσμος Υποτρόφων Κοινωφελούς Ιδρύματος Αλέξανδρος Ωνάσης, Αθήνα 2002, σελ. 63-73.

ξινομούν τον κόσμο τους καθώς και το πώς αυτό αντανακλάται στις παρατηρούμενες χορευτικές επιλογές προκειμένου να γνωρίσουν και να κατανοήσουν την ουσία του φαινομένου. Γι' αυτό και η κριτική της Ανθρωπολογίας του χορού απέναντι στις άλλες προσεγγίσεις, αφορά στη χρήση εννοιών και μεθοδολογικών εργαλείων που προέρχονται από το δυτικό τρόπο σκέψης, όπως για παράδειγμα το Labanotation. Η αρχή της σχετικότητας που διέπει το θεωρητικό πρόγραμμα της Αμερικάνικης σχολής βαθμιαία θα συμπεριλάβει και την τάση προς τα καθολικά του χορεύειν μέσα από το διάλογο με τη μετασχηματιστική γραμματική, ενώ η ιστορία θα παραμείνει στο περιθώριο των ενδιαφερόντων της.

Με τη «θεωρητική έκρηξη» (1980) που σημειώθηκε μετά την κριτική στο δομισμό στο πλαίσιο της αμερικάνικης Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας (ή Εθνολογίας του χορού), νέα εργαλεία και μεθοδολογικές επιλογές εισάγονται δίνοντας προτεραιότητα στο δεύτερο σκέλος της διάζευξης κοινωνικό σύστημα / άτομο. Οι μελετητές αυτής της τάσης αρνούνται να δουν το χορό με ουσιοποιητικούς τρόπους, θέτοντας ερωτήματα που σχετίζονται με περιοχές ερευνητικής ενασχόλησης όπως, υλικότητα και κίνηση, αισθήσεις και εκφραστικότητα, κιναίσθηση, ταυτότητα, ιδεολογία, σωματοποίηση (embodiment), μέσα από την ποικιλία χορευτικών μορφών και πρακτικών, αναπτύσσοντας έναν κριτικό διάλογο με την ιστορία, την ανθρωπολογία, την πολιτική, την ιδεολογία, την ιστορία της τέχνης κ.ά.[18] Παρά τις διαφορετικές προτεραιότητες οι δυο κλάδοι-τάσεις συγκλίνουν με την υιοθέτηση κοινών ερευνητικών εργαλείων όπως οι έννοιες της διυποκειμενικότητας, του δρώντος υποκειμένου, του αναστοχασμού κ.ο.κ.

Ο προβληματισμός της ελληνικής Λαογραφίας για το χορό εκφράζεται αρχικά με τις προγραμματικές δηλώσεις για την ελληνική Λαογραφία του Πολίτη από τις αρχές του περασμένου αιώνα, προτείνοντας τη μελέτη του χορού μαζί με τη μουσική και εντάσσοντας και τις δυο στο πλαίσιο της μελέτης της τέχνης. Πρόκειται όμως για προγραμματικές δηλώσεις με ελάχιστη ανταπόκριση και όπου η αποσπασματική και περιορισμένη εστίαση στο μορφολογικό επίπεδο και σε επιφανειακές παραμέτρους της φόρμας (σχήματα, λαβές, κατευθύνσεις), συν-

18. Βλ. το συλλογικό τόμο, *Meaning in Motion: New Cultural Studies of Dance*, J. Desmond (edit.), Duke University, London 2003 (third edition).

δυάστηκε με το εθνικό αφηγηματικό σχήμα. Αν και η ρητορική της ελληνοκεντρικής τάσης «κράτησε», όπως κατ' επανάληψη έχει αναφέρει ο Μερακλής, «περισσότερο απ' όσο έπρεπε», ωστόσο έδωσε έμπνευση σε ελληνίδες και ξένες χορογράφους να δημιουργήσουν αξιόλογες χορογραφικές συνθέσεις, ενώ παραδοσιακά χορευτικά σχήματα εξακολουθούν ακόμα να εμπνέουν τους χορογράφους στο χώρο του αρχαιοελληνικού δράματος.

Η θέση του Πολίτη εκφράζει τον απόηχο της δυτικής ιδεολογικής γραμμής σκέψης, απορρέουσα από την οξύτατη διάκριση ανάμεσα σε τέχνη και επιστήμη και όπου ο χορός ακουμπά στο πρώτο. Το χορευτικό προϊόν διαχωρισμένο από το δημιουργό του, παρά το στίχο του Yeats —μπορούμε, αναρωτιέται ο ποιητής, να ξεχωρίσουμε το χορευτή από το χορό; —και αποδυναμωμένο από τα συγκείμενά του με ιδιαίτερη έμφαση στο συστατικό της κίνησης και μάλιστα στα βήματα, θα κρατήσει περισσότερο από μισό αιώνα ενισχύοντας την ιδεολογική σύγχυση και ασάφεια. Ακόμα και σήμερα διαβάζουμε σε ελληνικά κείμενα γραμμένα και από ανθρωπολόγους, προτάσεις όπως: *ο χορός είναι διαδικασία και κίνηση, ή ο χορός είναι τέχνη και έκφραση, ή ο χορός είναι πολιτισμικό προϊόν και μορφή* κ.ο.κ.

Έτσι, η εθνογραφική πρόταση του Λουκάτου[19], βασισμένη στο συγκερασμό «ανθρωπολογικής» οπτικής και χορολογικής, εφόσον προτείνει την ένταξη του χορού στις εθιμικές – τελεστικές πρακτικές αλλά και την ανάγκη προσέγγισης της φόρμας του μέσα από μια πλούσια παροχή μουσικής βιβλιογραφίας, παρέμεινε στο περιθώριο, μέχρι την αποκάλυψή της, κατά την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής, στο υπόγειο του βιβλιοπωλείου της Εστίας. Αυτόν τον συγκερασμό μου πρότεινε και ο Μ. Μερακλής, ως επιβλέπων καθηγητής, για υπότιτλο της διδακτορικής μου διατριβής, της πρώτης διατριβής για το χορό που εκπονήθηκε σε ελληνικό Πανεπιστήμιο. Και ήταν το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων και ο τομέας της Λαογραφίας που άνοιξε τις πύλες του πριν από τρεις περίπου δεκαετίες, υποστηρίζοντας τις ερευνητικές ανησυχίες των ενασχολούμενων με τον παραδοσιακό χορό, δίνοντας ώθηση στην έρευνα και μελέτη του, καθώς και το παράδειγμα σε άλλα ελληνικά Πανεπιστήμια.

---

19. Βλ. αναλυτικά, Δ. Λουκάτος, «Ο χορός στη Λαογραφία μας», *Νέα Εστία* 67 (1960) και 68 (1961).

Η πρόταση του Λουκάτου δημοσιεύθηκε την ίδια περίοδο με τη δημοσίευση στο διεθνή χώρο της πρότασης της Kurath[20]. Οι προγραμματικές δηλώσεις της Kurath, κέντρισαν το ενδιαφέρον των μελετητών προκαλώντας το διάλογο στο πλαίσιο μιας σειράς συνεδρίων, ενώ στην Ελλάδα συνεχιζόταν η αναπαραγωγή του πριν από ένα αιώνα στερεότυπου. Ήταν μετά τη μεταπολίτευση και κατά τη δεκαετία του '80 που το ενδιαφέρον για το χορό φούντωσε στην Ελλάδα, με τη διοργάνωση Συνεδρίων της Διεθνούς Οργάνωσης Λαϊκής Τέχνης (ΔΟΛΤ) τόσο από την αγωνία για τη διατήρηση και διάσωση της χορευτικής κληρονομιάς με την επανατοποθέτηση του ζητήματος 'επιστροφή στις ρίζες' στο πλαίσιο της επερχόμενης παγκοσμιοποίησης, όσο και ως απόρροια της στροφής του θεωρητικού προβληματισμού στις σωματοποιημένες πρακτικές και στην αμφισβήτηση του καρτεσιανού δυϊσμού. Τη δεκαετία αυτή θα δρομολογηθούν και οι πρώτες διδακτορικές διατριβές που εκπονήθηκαν στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων με άξονα τη συνέχεια και αλλαγή στη χορευτική παράδοση των Ποντίων[21] και των Συρρακιωτών[22] αντίστοιχα με την επίβλεψη του Μ. Μερακλή. Η πρώτη χρονολογικά θα δώσει έμφαση σε ποιοτικές μεθόδους και με εθνοχορολογική κατεύθυνση, ενώ η δεύτερη σε ποσοτικές μεθόδους (χρήση δομημένου ερωτηματολογίου στατιστικές μέθοδοι επεξεργασίας κ.λπ).

Παρά τις σχετικές βιβλιογραφικές αδυναμίες, οι εργασίες αυτές θα δώσουν το έναυσμα για μεταγενέστερες μελέτες που εκπονήθηκαν από τους ίδιους ή άλλους συγγραφείς. Από τη θεώρηση του χορού ως αντανακλαστικού στοιχείου του πολιτισμού και με εστίαση στην ποντιακή προσφυγική ομάδα[23], οι επερχόμενες ερευνητικές προσπάθειες θα επιχειρηματολογήσουν για τη δύναμη του χορού ως μέσου διαπραγμάτευσης και συγκρότησης της ποντιακής ταυτότητας[24]. Παράλληλα, οι

---

20. G. Kurath, «Panorama of Dance Ethnology», *Current Anthropology* 1 (1960).

21. Μ. Ζωγράφου, *Λαογραφική – Ανθρωπολογική προσέγγιση του Σέρα – χορού των Ποντίων*, ό.π.

22. Η. Δήμας, *Ο παραδοσιακός χορός στο Συράκο, Λαογραφική- Ανθρωπολογική προσέγγιση*. Διδακτ. Διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1989.

23. Μ. Ζωγράφου, ό.π. σημ. 16.

24. M. Zografou, «The politics of Dance: The incorporation of the Pontic refugees in modern Greek culture through the manipulation of dancing practices in a Northern Greek village». *Journal of Mediterranean Studies* 17 (2007), 1-23 καθώς και M. Zografou & R. Pipyrou, (2008). "Dancing in History: Sociopolitical aspects of

διαδικασίες διατήρησης της χορευτικής παράδοσης του Συρράκου «ερήμην του χώρου», θα δώσουν αργότερα τη σκυτάλη στην ανίχνευση των παραγόντων που συνέβαλαν, σε ικανοποιητικό βαθμό, στις αντίστοιχες εμμονές διατήρησης της χορευτικής παράδοσης της Πυρσόγιαννης της Ηπείρου[25], ενός χωριού που κατά τον Méndras αρνείται να πεθάνει. Τις μελέτες αυτές συμπληρώνουν και οι συγκριτικού προσανατολισμού διερευνήσεις, με την επίβλεψη επίσης του Μ. Μερακλή, που αφορούν σε πρόσφυγες της Ανατολικής Ρωμυλίας προ και μετά την εγκατάστασή τους στην Ελλάδα, αναδεικνύοντας τη βαθιά ρωγμή στον παραδοσιακό πολιτισμό που επέφερε ο εκσυγχρονισμός και η τεχνοοικονομική εξέλιξη. Οι πρόσφυγες του Ακ Μπουνάρ που σήμερα ζουν στο Αιγίνειο Πιερίας σε σύγκριση με τους παραμείναντες στο βουλγάρικο χωριό, διατήρησαν τις εθιμικές χορευτικές πρακτικές, ειδικότερα τις γαμήλιες, παρά το γεγονός ότι αυτές λειτουργούσαν σε διαφορετικά πολιτικά καθεστώτα[26].

Με στόχο την ένταξη του χορού στο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο και την αναζήτηση συγκεκριμένων λειτουργιών που προσδιορίζουν τα χαρακτηριστικά του, οι εργασίες του συνεδρίου της Κόνιτσας[27] πραγματεύονται —ανοίγοντας ορίζοντες— ζητήματα όπως οι τελετουργικές πρακτικές, η χρήση της παράδοσης, ο φολκλορισμός, ο αυτοσχεδιασμός, οι τοπικοί σύλλογοι, προτείνοντας την κοινωνικο-ιστορική μέθοδο στη μελέτη της λαϊκής χορευτικής δημιουργίας. Πέρα από τις σχετικές προτάσεις για τη διερεύνηση παρελθόντος- παρόντος και την προώθηση της κατάλληλης χορευτικής παιδείας σε όσους ασχολούνται με τις φολκλορικές παραστάσεις, η κοινωνιολογική προσέγγιση του

---

the dancing identity of two distinctive groups in Greece (Pontus – Crete)", *Studia Choreologica* X, 25-53. Επίσης, Π. Καλεσίδης, *Αναβιωμένες χορευτικές πρακτικές των Ποντίων στη σύγχρονή τους εκδοχή*, Διδακτ. Διατριβή, ΤΕΦΑΑ Αθηνών, Αθήνα 2005. Κ. Πανοπούλου, *Η χορευτική ταυτότητα των Βλάχων του Ν. Σερρών*, Διδακτ. Διατριβή, ΤΕΦΑΑ Σερρών ΑΠΘ, Σέρρες 2001.

25. Γ. Ρούμπης, *Ο Χορός στην Πυρσόγιαννη. Μουσικές και Χορευτικές εμμονές σ' ένα χωριό της Ηπείρου*, Διδακτ. Διατριβή, ΤΕΦΑΑ, Αθηνών, Αθήνα 2003.

26. Ι. Πραντζίδης, *Ο παραδοσιακός χορός στις κοινότητες Ακ Μπουνάρ στο Γκενεράλ Ίντσοβο της Βουλγαρίας και στο Αιγίνειο Πιερίας. Συγκριτική Λαογραφική Προσέγγιση*, Διδακτ. Διατριβή, Παιδαγωγικό Τμήμα Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήνα 1995.

27. Βλ. αναλυτικά τις μελέτες στο *Χορός και Κοινωνία*, Β. Νιτσιάκος (Εισαγωγή – Επιμέλεια), Πνευματικό Κέντρο Κόνιτσας, Κόνιτσα 1994.

χασάπικου και ζεϊμπέκικου θα εντάξει το άλλοτε περιθωριοποιημένο ρεμπέτικο στο σύγχρονο προβληματισμό για το λαϊκό πολιτισμό, προτείνοντας το «ηρωικό» χορευτικό πρότυπο του ρεμπέτη στον αντίποδα του επικού προτύπου των μακρινών προγόνων του[28]. Το κείμενο αυτό θα δώσει ερέθισμα για την ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας σχετικά με τις ιδεολογικές διαστάσεις του χορού του Ζορμπά και την υβριδική διάσταση της ελληνικής χορευτικής ταυτότητας στο πλαίσιο του διλήμματος ανήκουμε στη Δύση ή στην Ανατολή, μέσα από τη σύνδεση μορφολογίας, λαογραφίας και ιστορίας[29].

Οι γενικευμένοι τίτλοι του πρώτου και δεύτερου συνεδρίου των Σερρών φιλοξενούν μια ετερόκλητη γκάμα εργασιών που εκτείνεται από θεωρητικές μελέτες και μελέτες που σχετίζονται με τα τρία αναπόσπαστα στοιχεία του χορού, κίνηση-μελωδία-λόγος, συμπληρωμένες με ιστορικές και διδακτικές προσεγγίσεις. Το ετερόκλητο αυτό δείγμα σε μια περίοδο πρόσκλησης για την ανάπτυξη του ενδιαφέροντος, θα δώσει ώθηση για τη διοργάνωση ενός εξειδικευμένου συνεδρίου, του τρίτου συνεδρίου κατά σειράν, με εστίαση στο ζήτημα των πολιτιστικών ταυτοτήτων στα Βαλκάνια. Το σύνολο των ανακοινώσεων αφορά στην προβληματική της συγκρότησης και διαπραγμάτευσης τοπικών ή εθνικών ταυτοτήτων με άξονα τις χορευτικές ή μουσικοχορευτικές πρακτικές, καθώς επίσης και 'μειονοτικών ομάδων' στο βαλκανικό χώρο, όπως η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας, οι τσιγγάνοι, οι βλάχοι της Ρουμανίας, με την εισαγωγή αναλυτικών εργαλείων και μεθοδολογικών συγκλίσεων από Έλληνες και ξένους μελετητές[30].

Η ενδεικτική αυτή αναφορά δε μπορεί παρά να έχει αφήσει κενά τόσο σε σχέση με τους δημιουργούς αυτών των καινοτόμων, θα έλεγα, προσπαθειών, μέσα σε ένα διάστημα δύο δεκαετιών συστηματικής αντιμετώπισης του χορού —και όπου τα ονόματα των συγγραφέων προτίμησα να έλθουν σε δεύτερη μοίρα μιας και ο στόχος μου ήταν το έργο— όσο και σε σχέση με τις σύγχρονες προκλήσεις που έρχονται με

28. Στ. Δαμιανάκος, «Για μια κοινωνιολογική ανάλυση του λαϊκού χορού. Το παράδειγμα του ζεϊμπέκικου και του χασάπικου», στο *Χορός και Κοινωνία*, ό.π., σελ. 55-65.

29. M. Zografou – M. Pateraki, (2007) «The invisible dimension of Zorba's dance», *Yearbook for Traditional Music* 39, 117-132.

30. Πρακτικά 3ου Πανελληνίου Συνεδρίου Λαϊκού Πολιτισμού, *Χορευτικές ταυτότητες στα Βαλκάνια*, Κ. Πανοπούλου (επιμέλεια), ΔΕΠΚΑ Σερρών, Σέρρες 2004.

ιλιγγιώδη ταχύτητα. Η τεράστια αποδοχή του χορού από τους λαογράφους ανθρωπολόγους και κοινωνιολόγους καθώς και από τα νεοϊδρυθέντα μεταπτυχιακά τμήματα όπως του τμήματος Μουσικών Σπουδών και του ΤΕΦΑΑ του Πανεπιστημίου Αθηνών, προσκαλούν και προκαλούν τους ανήσυχους και με επιστημονικό προβληματισμό μελετητές του χορού, ανοίγοντας ευοίωνες προοπτικές θεσμικής κατοχύρωσης αυτής της περιθωριοποιημένης τέχνης με την ευρεία της έννοια[31]. Και η πρόκληση είναι παρούσα αρκεί να σκύψουμε στο χορεύειν συστηματικά εντάσσοντάς το στο ιστορικό και κοινωνικό του πλαίσιο, χωρίς όμως να καταστρέψουμε το μύθο του ή και το αντίθετο. Και γι' αυτό έχει να μας διδάξει αρκετά η σύγκλιση των δυο επιστημονικών κλάδων, προκειμένου να γνωρίσουμε και να κατανοήσουμε όχι μόνο το χορό ως πολιτισμική έκφανση, αλλά και τους ανθρώπους που τον επιτελούν.

31. Είναι γνωστό ότι οι σχετικές με τον παραδοσιακό χορό μελέτες εκπονούνται σε τμήματα Ανθρωπολογίας, Εθνομουσικολογίας στον αγγλοσαξονικό κυρίως χώρο ή Λαογραφίας – Εθνογραφίας, στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης, ενώ ο μοντέρνος ή έντεχνος χορός σε ειδικά τμήματα Χορού, όπου δίνεται βήμα και στον παραδοσιακό χορό. Η τάση αυτή τεκμηριώνει τις προκαταλήψεις ως προς τον προσδιορισμό του αντικειμένου. Στη χώρα μας γίνεται περισσότερο προβληματική η ακαδημαϊκή του κατοχύρωση με την κατακερματισμένη ένταξή του, ως μαθήματος ή κύκλου μαθημάτων σε πανεπιστημιακά τμήματα της Εθνομουσικολογίας, της Φυσικής Αγωγής, και ως προς το σύγχρονο χορό σε τμήματα Θεατρικών Σπουδών.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Ι. ΘΑΝΟΠΟΥΛΟΣ

Η ΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΣΤΙΣ «ΕΚΛΟΓΕΣ» ΤΟΥ Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗ

ΜΙΑ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΜΕ ΟΔΗΓΟ ΤΙΣ ΠΗΓΕΣ ΠΟΥ ΧΡΗΣΙΜΟΠΟΙΗΣΕ

Το χειμερινό εξάμηνο του ακαδημαϊκού έτους 2007–2008 στο μεταπτυχιακό τμήμα της Λαογραφίας του Τμήματος Φιλολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών στο πλαίσιο του μαθήματος *«Θέματα Λαϊκής Λογοτεχνίας»*, προσφέρθηκε από τον ομιλούντα η ενότητα «Ο προσανατολισμός της έρευνας του νεοελληνικού δημοτικού τραγουδιού στο β΄ μισό του 20ού αιώνα και ως τις ημέρες μας», που μεταξύ των άλλων στόχευε στην εξοικείωση των μεταπτυχιακών φοιτητών με τους δρόμους της έρευνας.[1] Στα πρώτα μαθήματα, έγινε αναφορά στην έρευνα του δημοτικού τραγουδιού πριν το 1970[2] και όπως ήταν επόμενο

---

* Για την ποιοτική και ποσοτική ανάλυση των τραγουδιών των «Εκλογών», βλ. Ελένη Ι. Βρυνιώτη, *Ποιοτικές και ποσοτικές μεταβολές στα Λιανοτράγουδα, όπως εκδόθηκαν από τον Ν. Γ. Πολίτη στις «Εκλογές»*, στον παρόντα τόμο, σσ. 193-212.

1. Για την έρευνα του δημοτικού τραγουδιού στο τελευταίο τέταρτο του 20ού αιώνα βλ. G. Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια, Συναγωγή μελετών (1968–2000)*, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα 2001, σ.19-101 και Βάλτερ Πούχνερ, «Η έρευνα για το ελληνικό δημοτικό τραγούδι 1970-2000. Τάσεις – Μέθοδοι – Προβληματισμοί», *Λαογραφία* 40, (2004–2006), σελ. 257-412.

2. Βλ. Δ. Πετρόπουλος, «Συμβολή εις την βιβλιογραφίαν των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών (1771-1850)», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου*, τόμος 8 (1953-1954), σ. 54 κ. εξ. και Αλέξη Πολίτη, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών. Προϋποθέσεις, προσπάθειες και δημιουργία της πρώτης συλλογής*, Θεμέλιο, Αθήνα 1984.

καταπιαστήκαμε με την πρώτη επιστημονική προσπάθεια έκδοσης των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών[3] ως κειμένων, που πραγματοποίησε ο θεμελιωτής της Ελληνικής Λαογραφίας Ν. Γ. Πολίτης το 1914, με το πολυσυζητημένο έργο του «*Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*» και κυρίως με την κριτική που δέχτηκε η φιλολογική μέθοδος[4] που ακολούθησε στη συγκεκριμένη έκδοση.

Επιδιώκοντας η ενασχόληση των μεταπτυχιακών φοιτητών με την έρευνα να είναι ενεργός, τους τέθηκε, μαζί με τη σχετική βιβλιογραφία, ένας προβληματισμός αν και κατά πόσο η κριτική και κυρίως η αρνητική, στηρίζεται σε αξιόπιστα στοιχεία —θεωρητικά και κυρίως πραγματικά— ή φθάνει σε παρατηρήσεις για τον τρόπο προσέγγισης των τραγουδιών μη λαμβάνοντας υπόψη της, στο βαθμό που θα έπρεπε, τις πηγές που χρησιμοποίησε ο Ν. Γ. Πολίτης κατά τη συγκρότηση της έκδοσης. Συμφωνήθηκε, αφού γίνει αναφορά στις κριτικές και διατυπωθούν σχετικές απόψεις, στη συνέχεια να αναλάβει ανάλογη εργασία κάποια εκ των μεταπτυχιακών φοιτητριών. Στην παρούσα ανακοίνωσή μας, καταγράφονται τα ζητήματα που μας απασχόλησαν και οι προβληματισμοί που προέκυψαν από το διάλογο γύρω από τη στάση της κριτικής απέναντι στη μέθοδο που ακολούθησε ο Πολίτης στην έκδοση του 1914 και η ανάγκη για σύγκριση των πηγών που χρησιμοποίησε με τα τραγούδια που τελικά επελέγησαν στην έκδοση των «Εκλογών».

Από τις *θετικές κριτικές* που γράφτηκαν αμέσως με τη δημοσίευση των «Εκλογών», ξεχωρίζει εκείνη του Δημήτρη Γληνού. Στην κριτική του τονίζει πως ο Πολίτης δίνει το δημοτικό τραγούδι ξεκαθαρισμένο και πως το υλικό «των Εκλογών» είναι παρμένο από το στόμα του λαού και δεν

3. Για τις παλαιότερες συλλογές και τις σύγχρονες κατευθύνσεις της έρευνας βλ. Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, *Δημοτικό Τραγούδι. Μια διαφορετική προσέγγιση*, Πατάκης, Αθήνα 1996.

4. Κυρίως από τον Γιάννη Μ. Αποστολάκη στο βιβλίο του, *Τα Δημοτικά Τραγούδια. Μέρος Α΄. Οι συλλογές*, Αθήνα 1929. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, «Η έκδοση δημοτικών τραγουδιών από το Ν. Γ. Πολίτη: Αναψηλάφηση μιας λησμονημένης υπόθεσης», στον τόμο: *Όψεις της Λαϊκής και της Λόγιας Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*. 5η Επιστημονική Συνάντηση αφιερωμένη στο Γ. Αποστολάκη, παράρτημα αρ. 5 ΕΕΦΣΘ, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 79-91.

προσθέτει τίποτα ο ίδιος.[5] Θέτει ουσιαστικά το θέμα της σωστής καταγραφής των τραγουδιών, το πρόβλημα του περάσματος από τον προφορικό στο γραπτό, στον τυπωμένο λόγο και της έκδοσης των τραγουδιών ως κειμένων. Το τελευταίο διαφαίνεται και στην αναφορά του Κωστή Παλαμά για τις «Εκλογές», πως πρόκειται για έργο που το διακρίνει επιστημονική ακρίβεια και καλλιτεχνική ευαισθησία.[6]

Αλλά και ο Γιώργος Σεφέρης γράφοντας το 1932 στον Κατσίμπαλη, αναφέρει ότι κουβαλούσε μαζί του στη ξενιτιά για να μη χάσει τη λαλιά του, τρία κείμενα: Τις «Εκλογές» του Πολίτη, τον Πασαγιάννη και τον Ερωτόκριτο,[7] υπογραμμίζει μάλιστα τη γλωσσική και όχι μόνο αξία των «Εκλογών» στις οποίες πράγματι παρατηρείται ως ένα βαθμό ο εκτοπισμός των διαλεκτικών στοιχείων που απαντούν στα τραγούδια. Για τις «Εκλογές» επισημάνθηκε από τον Γ. Μ. Σηφάκη, πως η κυριαρχία της έκδοσης του Πολίτη συνεχίζεται ακόμα και σήμερα, εξαιτίας της πληρότητας της μορφής με την οποία εκδόθηκαν τα τραγούδια, του πανελλήνιου ή, ακριβέστερα του υπερδιαλεκτικού και διατοπικού χαρακτήρα τους και του κύρους του εκδότη τους.[8]

Από τις *αρνητικές κριτικές* σταθήκαμε βασικά στις επικρίσεις του Γιάννη Αποστολάκη όπως διατυπώνονται στο βιβλίο του «Τα Δημοτικά Τραγούδια, Μέρος Α΄, Οι συλλογές» που εκδόθηκε στην Αθήνα το 1929. Ο Αποστολάκης απορρίπτει για τα δημοτικά τραγούδια τη «φιλολογική μέθοδο» που χρησιμοποίησε ο Πολίτης στηρίζοντας την κριτική του στη μελέτη που έκανε σε 23 τραγούδια «των Εκλογών» από τα 250 περίπου, που περιέχονται σ' αυτές. Τα ερμηνεύει διεξοδικά και προβαίνει και σε αισθητική

5. Βλ. Δημήτρης Γληνός, *Άπαντα*, Εκδοτική φροντίδα Φ. Ηλιού, Τόμος Β΄, Θεμέλιο, Αθήνα 1983, σελ. 376-377 και 560.

6. Βλ. Μ. Μερακλής, «Ο ρόλος του Ν. Πολίτη στην Ιστορική Συνάντηση Λαογραφίας – Λογοτεχνίας», *Λαογραφία* τόμ. ΛΘ΄(1998-2003), Αθήνα 2003, σελ. 21.

7. Βλ. Σωκράτης Κουγέας, *Τα τραγούδια του Κάτω Κόσμου. Μοιρολόγια της Μεσσηνιακής Μάνης*, Τό Ροδακιό, Αθήνα 2000, σελ. 9, στο «Προβόδισμα» του Ζήσιμου Λορεντζάτου.

8. Βλ. σχετικά Γ. Μ. Σηφάκης, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1998, σελ. 209-210.

ανάλυσή τους.[9] Οι απόψεις του Αποστολάκη υιοθετούνται έκτοτε από πολλούς ερευνητές, χωρίς να υπάρχει μέχρι σήμερα μια πλήρης και συστηματική σύγκριση με τις πηγές που χρησιμοποίησε ο Πολίτης ώστε να μπορούν να προσδιοριστούν με ακρίβεια οι ποσοτικές και ποιοτικές μεταβολές που επέφερε στα κείμενα των τραγουδιών και οι λόγοι που τον οδήγησαν σ' αυτές. Αυτό δε σημαίνει πως παραγνωρίζουμε ότι από τη στιγμή που ένα προφορικό τραγούδι καταγράφεται, γίνεται κείμενο, αποσπάται από το φυσικό περιβάλλον και παύει να λειτουργεί, όπως λειτουργούσε στο κοινωνικό περιβάλλον που δημιουργήθηκε.

Κατά τη συζήτηση και ανάλυση της κριτικής του Αποστολάκη, ελήφθη υπόψη η μελέτη του 1994 του Μ. Μερακλή «Η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών από το Ν. Γ. Πολίτη: Αναψηλάφηση μιας λησμονημένης υπόθεσης»[10] με την οποία γίνεται συστηματική αντιμετώπιση των επιχειρημάτων του Αποστολάκη. Παράλληλα, συζητήθηκαν οι δημοσιευμένες από τον Π. Μουλλά επιστολές που αντάλλαξαν ο Ν. Γ. Πολίτης με τον Αλ. Πάλλη για τις «Εκλογές» καθώς, και τα πορίσματα της έρευνας κατά τα τελευταία χρόνια.

Ο Αποστολάκης αξιολογώντας τις συλλογές δημοτικών τραγουδιών του Ζαμπέλιου (1852) και του Χρηστοβασίλη (1902) τις χαρακτηρίζει ερασιτεχνικές[11] και θεωρεί επιστημονικά ανώτερη τη συλλογή του Πολίτη. «*Η αποκατάσταση*» του κειμένου των τραγουδιών, γράφει ο Αποστολάκης, αυτός είναι ο σκοπός του Πολίτη στις «Εκλογές» του. «*Μέσα από το σωρό τις παραλλαγές, άλλες μισές, άλλες παρεξηγημένες και άλλες ανακατωμένες, ανοίγει ο Πολίτης το δρόμο και δοκιμάζει να φτάσει το τραγούδι*

9. Γιάννης Μ. Αποστολάκης, *Τα δημοτικά τραγούδια. Μέρος Α΄, Οι Συλλογές*, Α. Μ. Κοντομαρής & Σια, Αθήνα 1929, σελ. 12-133.

10. *Ό.π.*, σημείωση 4. Για μια διαφορετική άποψη βλ. Αλέξης Πολίτης, «Από τη λειτουργική στην αισθητική κρίση του δημοτικού τραγουδιού», στο βιβλίο του: *Το Δημοτικό Τραγούδι*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2010, σελ. 211-229.

11. Βλ. Γιάννης Μ. Αποστολάκης, *Τα δημοτικά τραγούδια, ό.π.*, σελ. 12-133, όπου ασχολείται με τη συλλογή του Ζαμπέλιου (1852) και σελ. 10, όπου αναφέρεται στη συλλογή του Χρηστοβασίλη (1902). Κριτική των συλλογών έγινε και από τον Ν. Γ. Πολίτη, «Η παραχάραξις των Εθνικών ασμάτων», *Λαογραφικά Σύμμεικτα Α΄*, Εν Αθήναις 1920, σελ. 272-286.

όπως ήταν στην αρχική σύλληψή του και να το ξαναζωντανέψει ακέραιο και καθαρό εμπρός μας».[12]

Η άποψη του Αποστολάκη ότι ο Πολίτης ταυτίζει την αποκατάσταση του κειμένου του τραγουδιού με την «αρχική σύλληψή του»[13] δεν είναι ορθή. Κάτι τέτοιο ούτε καν το υπονοεί ο Πολίτης κι αν επεδίωκε την αρχέτυπη μορφή θα λάβαινε υπόψη όλες τις ως τότες γνωστές πηγές. Η μελέτη των πηγών, τουλάχιστον στα Λιανοτράγουδα που δημοσιεύονται στις «Εκλογές», επιβεβαιώνει πως δεν γίνεται εξάντληση των πηγών, ούτε καν της ίδιας περιοχής. Εκείνο για το οποίο νοιάζεται ο Πολίτης είναι η αποκατάσταση (recensio), η αρτιότητα του τραγουδιού και μάλιστα *«ουδέ γράμμα παρεμβάλλων»*[14], επιδιώκοντας να αναδείξει την ουσιαστική γνώση των κανόνων της λαϊκής δημιουργίας,[15] ανάμεσα στους οποίους ήταν και η τάση προς την αρτιότητα μέσα από συλλογική προσπάθεια.

Για να στηρίξει την αντίρρησή του στη μέθοδο που χρησιμοποιεί για τα τραγούδια ο Πολίτης, ο Αποστολάκης γράφει ότι στα δημοτικά τραγούδια *«το σπουδαιότερο δεν είναι το λογικό, το πραγματικό, κάτι δηλαδή το γενικό, παρά —ας το πούμε έτσι— το αισθητικό νόημα, η έκφραση που είναι πάντα κάτι ατομικό*[16]*.... Η αδιαφορία του Πολίτη να ορίσει την αι-*

---

12. *Ό.π.*, σελ. 141.

13. Και ο Συκουτρής υποστηρίζει ότι ο Πολίτης αναζητεί «το αξίωμα του αρχικού κειμένου». Βλ. Ιωάννης Συκουτρής: *Μελέται και Άρθρα*, Ίδρυμα Σχολής Μωραΐτη, Αθήνα 1956, σελ. 199.

14. Βλ. Ν. Γ. Πολίτης, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Βαγιοννάκη, Αθήνα 1914, σελ. 7.

15. Βλ. Μερακλής, «Αναψηλάφηση μιας λησμονημένης υπόθεσης», στον τόμο: *Όψεις της Λαϊκής και της Λόγιας Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*. 5η Επιστημονική Συνάντηση αφιερωμένη στον Γ. Αποστολάκη, παράρτημα αρ. 5 ΕΕΦΣΘ, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σελ. 84. Για τη συλλογικότητα στο Δημοτικό Τραγούδι βλ. Ν. Γ. Πολίτης, «Γνωστοί ποιηταί δημοτικών ασμάτων», *Λαογραφία* 5 (1915), σ. 495 και Μ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση, Ήθη και Έθιμα, Λαϊκή Τέχνη*, Οδυσσέας, Αθήνα 2007, σελ. 338 κ.εξ.

16. Γιάννης Μ. Αποστολάκης, *Τα δημοτικά τραγούδια. Μέρος Α΄, Οι Συλλογές ό.π.*, σελ. 146. Το ίδιο υποστηρίζει και ο Συκουτρής, *ό.π.*, σελ. 196: «ακριβώς το αισθητικών στοιχείων παρέλειψεν να προσέξει, όσον έπρεπε εις την αποκατάστασιν του κειμένου του».

σθητική σημασία και την έκφραση στα κομμάτια που έπαιρνε από διάφορες παραλλαγές και τα ταίριαζε, έκανε μεγάλο κακό....».[17]

Το δημοτικό τραγούδι, όμως, όσο πάμε πίσω στην κλειστή αγροτική κοινωνία που το έπλασε και μέσα στην οποία λειτουργούσε, υπηρετεί πρακτικούς σκοπούς —κυρίως το λυρικό—, είναι ρεαλιστικό, συγκεκριμένο, απηχεί πραγματικά γεγονότα,[18] το φυσικό αλλά και το κοινωνικό και πνευματικό περιβάλλον τους και κατ' επέκταση καθρεφτίζονται σε αυτό και οι αισθητικές και λογικές συγκλίσεις των μελών της κοινότητας. Και όλα αυτά συνυφασμένα με μια χαρακτηριστική λιτότητα και δραστικότητα στην έκφραση.[19]

Όσο απομακρυνόμαστε πάλι, από την εποχή κοινωνικής λειτουργίας τους αρχίζουν να ξεθωριάζουν, κυρίως στα ηρωικά τραγούδια, τα ρεαλιστικά στοιχεία (realia) προς την κατεύθυνση του φανταστικού, του υπερβολικού, του απίθανου, του θαυμαστού και συχνά του ακαλαίσθητου.[20] Αυτά τα στοιχεία εναρμονίζονται και εδώ με τη λιτότητα της έκφρασης. Οι συλλογικές νοοτροπίες και συγκλίσεις όμως, είναι και πάλι εμφανείς γιατί και τα φανταστικά, τα μυθικά στοιχεία είναι παρόντα στη φαντασία του λαού.[21] Το λογικό και το αισθητικό στοιχείο, οι αισθητικοί κώδικες, είναι κοινά, συγκλίνουν, παρ' ότι πρόκειται για σταδιακή ποιητική επεξεργασία. Η δομή, όμως, δεν άλλαξε όπως δεν άλλαξε και ο κεντρικός πυρήνας τους που μπορεί να είναι για παράδειγμα, η καταξίωση πράξης ή ηρωικής δράσης. Τα παραπάνω επιβεβαιώνονται αν συγκριθεί για παράδειγμα, ο «Αρ-

17. Γιάννης Μ. Αποστολάκης, *ό.π.*, σελ. 146.

18. Βλ. Στ. Αλεξίου (επιμέλεια), *Βασίλειος Διγενής Ακρίτας και τα άσματα του Αρμούρη και του Υιού του Ανδρόνικου*, Εστία (Νέα Ελληνική Βιβλιοθήκη), Αθήνα 1995 (Α΄ Ανατύπωση), σελ. 81. Γεώργιος Θανόπουλος, *Το τραγούδι του Αρμούρη, Χειρόγραφη και προφορική παράδοση*, Βιβλιοθήκη Σοφίας Ν. Σαριπόλου, Αθήνα 1990, σελ. 448 και Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, *Δημοτικό Τραγούδι. Μια διαφορετική προσέγγιση*, Πατάκης, Αθήνα 1996, σελ. 53.

19. Βλ. σχετικά Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, *ό.π.*, σελ. 72 και Μ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση*, σελ. 348-350.

20. Βλ. σχετικά Στ. Αλεξίου, *Βασίλειος Διγενής Ακρίτης*, *ό.π.*, σελ. 81, και Στ. Δαμιανάκος, *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Πλέθρον, Αθήνα 1987, σελ. 37.

21. Γ. Θανόπουλος, *Το τραγούδι του Αρμούρη*, *ό.π.*, σελ. 448.

μούρης» των Χειρογράφων Πετρουπόλεως και Κων/πόλεως με τις προφορικές παραλλαγές του από την Κάρπαθο και την Κύπρο. Τον ίδιο δρόμο από το ρεαλιστικό στο φανταστικό ακολουθεί και η δυτική ηρωική λαϊκή ποίηση.[22]

Είναι φανερό ότι ο Αποστολάκης ταυτίζει λανθασμένα τη λαϊκή δημιουργία που απαντά σε μορφές λίγο διαφορετικές, με την έντεχνη προσωπική, την ατομική δημιουργία στην οποία «*υπάρχει μια μορφή σταθερή και μοναδική*»... «*Η εναλλαγή στοιχείων σταθερών και στοιχείων μεταβλητών συναντάται στην προφορική λογοτεχνία αλλά και σ' όλες τις άλλες μορφές λαϊκής δημιουργίας*»[23]. Κατ' επέκταση η ατομικότητα δεν χαρακτηρίζει την παραδοσιακή κοινωνία αλλά την λεγόμενη «ανώτερη», την «προηγμένη» κοινωνία που κύριο γνώρισμά της είναι η ατομικότητα και η διαφορετικότητα.

Επίσης, η άποψη του Αποστολάκη ότι «*υπάρχουν στίχοι που καταντήσανε στο τέλος τυπικοί και ξαναγυρίζουν οι ίδιοι σε πολλά τραγούδια δε σημαίνει τίποτα*»,[24] δεν αντέχει σήμερα που η θεωρία της προφορικής σύνθεσης (oral composition) και το σύστημα των λογοτύπων που την χαρακτηρίζει έχει μελετηθεί αρκετά.[25] Οι λογότυποι —κύριο χαρακτηριστικό της προφορικής ποίησης— ενισχύουν την σημασία όχι της ατομικής, της προσωπικής ποίησης αλλά της συλλογικής λαϊκής δημιουργίας. Ο λαϊκός ποιητής δημιουργεί σε μεγάλο βαθμό στηριζόμενος σε κοινό παραδοσιακό υλικό το οποίο εκτός του ότι ανήκει σ' όλους, ανάγονταν και στο «κοινό

22. Βλ. Στ. Αλεξίου, *ό.π.*, σελ. 82.

23. Βλ. Μ. Μερακλής, *Η Συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα 2004, σελ. 51 και Β. Νιτσιάκος, «Κριτικές: Ο Διάλογος του Στ. Δαμιανάκου με τη Λαογραφία», στο *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη λαογραφία*, Κριτική, Αθήνα 2008, σελ. 7, και στο www.hist-arch.uoi.gr/prosopiko/nitsiakos/damianakos.doc και Μ. Καπλάνογλου, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα: Μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή*, Πατάκης, Αθήνα 2002, σελ. 29 και εξής.

24. Γ. Μ. Αποστολάκης, *Τα δημοτικά τραγούδια*, *ό.π.*, σελ. 146 και Μ. Μερακλής, ...Αναψηλάφηση, *ό.π.*, σελ. 84.

25. Βλ. σχετικά Γ. Μ. Σηφάκης, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1988, όπου και βιβλιογραφία και Γ. Θανόπουλος, *Το τραγούδι του Αρμούρη*, *ό.π.*, σελ. 28-29.

γούστο»[26]. Αυτός ακριβώς, είναι ο λόγος που η επανάληψη τυπικών εκφραστικών μέσων δεν ενοχλεί το ακροατήριο, το οποίο αντίθετα τα δέχεται με ευχάριστη διάθεση γιατί «*ανακαλούν αυτόματα μέσα του ένα γνώριμο αισθητικό και συμβολικό κλίμα*»[27], που διευκολύνει την πρόσληψη και την απομνημόνευση.[28] Οι λογότυποι με ένα λόγο μαζί με τ' άλλα τυπικά στοιχεία (τυπικοί στίχοι, τυπικά ημιστίχια, τυπικές σκηνές, τυπικά θέματα, τυπικά μεταφερόμενα μοτίβα, στερεότυπα εκφραστικά σχήματα) αποτελούν τη ραχοκοκαλιά της προφορικής λαϊκής ποίησης.[29] Ο λαϊκός ποιητής όπως μένει πιστός στα παραδοσιακά σχήματα που παρέλαβε έτσι μένει πιστός και στους κοινούς αισθητικούς κανόνες, το κοινό γούστο, την εκφραστική λιτότητα, τα κοινά τυπικά θέματα και μοτίβα τα οποία είχε υιοθετήσει μια δεδομένη ομάδα ή κοινότητα.[30] Και έχουν κερδίσει τη συλλογική επιδοκιμασία ως πετυχημένα θεματικά, αισθητικά και εκφραστικά ευρήματα. Αυτό σημαίνει ότι και οι παραλλαγές ανήκουν κι αυτές στο κοινό παραδοσιακό υλικό και αυτό ακριβώς εξηγεί γιατί ο Πολίτης, όπως αναφέρει ο Αποστολάκης, «*παίρνει πολλές φορές ισότιμα μοτίβα από διάφορες παραλλαγές και τα βάζει κοντά στο άλλο*». Το ζήτημα, βέβαια, είναι αν τα ισότιμα μοτίβα ανήκουν στον ίδιο αισθητικό και λογικό τύπο ή παρατίθενται απρόσεκτα το ένα μετά το άλλο. Αυτό είναι, όπως επισημαίνει και ο Μερακλής[31], ένα ζητούμενο. Μια σύγκριση με τις πηγές που χρησιμοποιεί ο Πολίτης θα δώσει απάντηση στο αν παραθέτει και σε ποιο ποσοστό ισοδύναμα μοτίβα με ασυμβίβαστα μεταξύ τους στοιχεία.[32]

Το κοινό σημείο του Πολίτη και του Αποστολάκη είναι ότι και οι δύο συνειδητοποιούν την αναγκαιότητα μιας προσεκτικής καταγραφής των δημοτικών τραγουδιών από την προφορική παράδοση και κυρίως μιας πληρέστερης έκδοσης με αφαίρεση των λογίων στοιχείων που παραμορφώνουν

---

26. Βλ. σχετικά Μ. Μερακλής, ...Αναψηλάφηση, *ό.π.*, σελ. 89.

27. Βλ. Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, *Δημοτικό Τραγούδι..*, *ό.π.*, σελ. 99.

28. Βλ. σχετικά Στ. Αλεξίου, *Βασίλειος Διγενής Ακρίτης..*, *ό.π.*, σελ. 63.

29. Βλ. Γ. Θανόπουλος, *Το τραγούδι του Αρμούρη..*, *ό.π.*, σελ. 29.

30. Βλ. Μ. Μερακλή, ...Αναψηλάφηση, *ό.π.*, σελ. 86 και Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, *Δημοτικό τραγούδι*, *ό.π.*, σελ. 92.

31. Βλ. Μ. Μερακλή, ...Αναψηλάφηση, *ό.π.*, σελ. 86.

32. Για την πολλαπλότητα των μοτίβων στα αφηγηματικά τραγούδια και τα μοιρολόγια, βλ. G. Saunier, *Συναγωγή*, *ό.π.*, σελ. 55.

τη λαϊκή σκέψη αλλά και των ατελειών που προέρχονται από τις αδυναμίες των τραγουδιστών.[33] Ο Γληνός[34] αναφέρει πως, περιμένοντας να βρεθούν χρήματα, καταπιάνεται ο Πολίτης με την έκδοση «των Εκλογών», «*σημαντική και χρήσιμη δουλειά*». Και ο Συκουτρής[35] κάνει λόγο για σχεδιαζόμενη μεγάλη έκδοση των δημοτικών τραγουδιών και βεβαιώνει ότι σ' άλλη μελέτη του θα εξετάσει με ποιο τρόπο θα γίνει η συνέχιση του έργου του Πολίτη.

Αλλά και ο ίδιος ο Πολίτης στον πρόλογο των «Εκλογών» αναφέρεται σε συναγωγή των δημοτικών τραγουδιών «*προωρισμένης εις ειδικοτέρας μελέτας*»[36]. Η ιδέα μιας συναγωγής δημοτικών τραγουδιών είχε διατυπωθεί από τον Αλ. Πάλλη το 1903, όπου προτείνει την οικονομική κάλυψη από τη βιβλιοθήκη Μαρασλή κάτι βέβαια που δεν έγινε. Η αναμονή από τον Πολίτη ενός corpus δημοτικών τραγουδιών διατυπώνεται και σε άρθρο του Π. Νιρβάνα στην Εστία το Μάη του 1914[37] λίγες μέρες μετά την κυκλοφορία «των Εκλογών». Οι δυσκολίες χρηματοδότησης της έκδοσης[38] οδήγησαν στην ματαίωση δημιουργίας του corpus των δημοτικών τραγουδιών.

Σήμερα, που η λεγόμενη λαογραφική μέθοδος μετεξελισσόμενη έχει κριθεί θετικά για την έκδοση των κειμένων των τραγουδιών[39] και οι νέες τεχνολογίες βρίσκονται στην υπηρεσία της επιστήμης, για ορισμένα από τα

---

33. Βλ. G. Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή Μελετών*, *ό.π.*, σελ. 54-55.

34. Δημήτρης Γληνός, *Άπαντα*, Εκδοτική φροντίδα Φ. Ηλιού, Τόμος Β΄, Θεμέλιο, Αθήνα 1983, σελ. 376.

35. Ιωάννης Συκουτρής: *Μελέται και Άρθρα*, Ίδρυμα Σχολής Μωραΐτη, Αθήνα 1956, σελ. 190.

36. «Εκλογαί», *ό.π.*, σελ. 8.

37. Βλ. Π. Μουλλάς, «Ο Ν. Πολίτης, ο Αλ. Πάλλης και η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών», *Ζητήματα Ιστορίας των Νεοελληνικών Γραμμάτων, Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά*, ΑΠΘ, Θεσσαλονίκη 1994, Παρατηρητής, σελ. 315.

38. Με το θάνατο του Γρηγορίου Μαρασλή (1907), ματαιώνεται προσωρινά, η συνολική έκδοση των δημοτικών τραγουδιών. Βλ. Π. Μουλλάς, *ό.π.*, σελ. 319. Το θέμα επανέρχεται από τον Αλ. Πάλλη (1911) και ματαιώνεται οριστικά με το θάνατο του Ν. Γ. Πολίτη (1921). Βλ. Π. Μουλλάς, *ό.π.*, σελ. 319-329.

39. Βλ. G. Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Συναγωγή Μελετών*, *ό.π.*, σελ. 25-47.

ζητούμενα, που προκύπτουν από τις «Εκλογές» και την κριτική τους, παρέχεται η δυνατότητα στην έρευνα να τα προσεγγίσει με μια διαφορετική οπτική. Έτσι, η έκδοση corpus των δημοτικών τραγουδιών σε ηλεκτρονική μορφή είναι σήμερα περισσότερο εφικτή. Από το προηγούμενο ακαδημαϊκό έτος προσπαθούμε, με ανάθεση σχετικών εργασιών σε προπτυχιακούς φοιτητές (του ΣΤ΄ εξαμήνου) με άριστες γνώσεις στο χειρισμό ηλεκτρονικών μέσων και με την υποστήριξη και εμπλοκή μεταπτυχιακών φοιτητριών, για ένα πρώτο αξιόπιστο corpus κειμένων δημοτικών τραγουδιών ώστε να δημιουργήσουμε μια διευρυμένη βάση δεδομένων πάνω στην οποία θα στηριχτούν οι μελετητές, προκειμένου να γίνει αξιοποίηση του αρχειακού υλικού και να συστηματοποιηθούν και να μελετηθούν σύνθετα προβλήματα των νεοελληνικών δημοτικών τραγουδιών, όπως είναι το περιεχόμενο των τραγουδιών, τα τεχνοτροπικά τους στοιχεία και η ποιητική τους. Μέχρι αυτή τη στιγμή έχουν αποθησαυριστεί σε μορφή Λεξικού και έχουν ελεγχθεί από μεταπτυχιακούς φοιτητές κείμενα, απ' όλες τις κατηγορίες παραδοσιακών δημοτικών τραγουδιών και ικανός αριθμός διστίχων από τη σύγχρονη ηλεκτρονική λαϊκή ποίηση[40]. Ο λημματισμός περιλαμβάνει το σύνολο των λέξεων των στίχων έκαστου τραγουδιού. Επιβάλλεται με διεπιστημονική προσέγγιση να ψηφιοποιηθούν και να αποθηκευτούν και προφορικές τελέσεις και περιστάσεις κάτω από τις οποίες τραγουδιούνται[41], ώστε ανά πάσα στιγμή να είναι ανακλητές από τους μελετητές και οι οποίοι προβαίνοντας σε αναθεωρήσεις να οδηγούνται στην εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων.

Το δρόμο για τη συστηματική μελέτη των πηγών που χρησιμοποίησε ο Πολίτης στις «Εκλογές», εκτός από τον Γ. Αποστολάκη και τον Μ. Μερακλή υποδεικνύουν και οι ανάλογες μελέτες του Αλέξη Πολίτη[42] και κυρίως

40. Για την προσπάθεια βλ. Γεώργιος Ι. Θανόπουλος, «Μια πρώτη προσπάθεια δημιουργίας και αποθησαύρισης σε υπολογιστή πίνακα συμφραζομένων ελληνικών δημοτικών τραγουδιών», *Λαογραφία*, 41, (2007-2009), σελ. 463-466.

41. Βλ. G. Saunier, *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια*, *ό.π.*, σελ. 50 και Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, *Δημοτικό τραγούδι*, *ό.π.*, σελ. 115-117. Με ικανοποίηση πληροφορηθήκαμε στην χθεσινή ανακοίνωση, τις σχετικές προσπάθειες από το «Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας».

42. Βλ. Αλέξης Πολίτης, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, Θεμέλιο, Αθήνα 1999[2].

η εργασία του «Χειρόγραφες και έντυπες συλλογές δημοτικών τραγουδιών του 19ου αιώνα. Οι μεταξύ τους διαπλοκές»[43] αφού από τις συλλογές αυτές άντλησε τα τραγούδια —πηγές των Εκλογών— ο Ν. Γ. Πολίτης.

Στο πλαίσιο αυτό, μαζί με την βιβλιογραφία, τέθηκαν υπόψη των μεταπτυχιακών φοιτητριών ορισμένα ερωτήματα και ζητούμενα που απορρέουν και αναμένονται να απαντηθούν από μια ανάλυση των ποσοτικών και ποιοτικών μεταβολών που επέφερε ο Πολίτης στα τραγούδια που συμπεριέλαβε στις «Εκλογές» συγκρίνοντάς τα με τις πηγές που χρησιμοποίησε και στη συνέχεια, από μια κατηγοριοποίηση των μεταβολών αυτών, και τη δημιουργία πινάκων να εξαχθούν στατιστικά και μετρήσιμα, και συνεπώς πιο στέρεα συμπεράσματα τόσο ως προς την ορθότητα ή μη της κριτικής όσο και σε νέα ζητήματα που είτε δεν έχει θίξει η κριτική είτε δεν έχουν απασχολήσει την έρευνα.

Ειδικότερα από μια τέτοια ανάλυση αναμένεται να δοθούν απαντήσεις σε ερωτήματα, όπως τα παρακάτω:

I. *Επιβεβαιώνεται η υιοθετημένη από πολλούς κριτικούς άποψη του Αποστολάκη πως ήταν στις προθέσεις του Ν. Πολίτη η εξερεύνηση της «αρχικής σύλληψης»[44], αρχέτυπης, επομένως, μορφής του τραγουδιού;* Για να ισχύσει αυτό έπρεπε να εξαντλεί τις ως τότε πηγές, κάτι που δε φαίνεται τουλάχιστον στα Λιανοτράγουδα. Επομένως, χρησιμοποιεί τη φιλολογική μέθοδο για να πετύχει, όπως αναφέρει κι ο ίδιος, την αρτιότητα του τραγουδιού[45]. Για να γίνει αποδεκτό ένα τραγούδι την εποχή εκείνη σε ανθολογία, μιας και μεταφερόταν από τον προφορικό στον τυπωμένο λόγο και πλέον διαβαζόταν, έπρεπε να είναι ολοκληρωμένο, πλήρες γιατί παρμένο από το φυσικό περιβάλλον που το δημιούργησε έχανε τη λειτουργικότητά του και «*μονάχα η νοηματική του αρτιότητα επέτρεπε την κατανόησή του*»[46]. Χωρίς να προβαίνει σε διορθώσεις ο

43. Ανακοίνωση στο συνέδριο: Miscellaneous Manuscripts of Late Byzantine and Athens, 23- 26 Μαΐου 2002, υπό δημοσίευση στα πρακτικά.

44. Γιάννης Μ. Αποστολάκης, *Το δημοτικό τραγούδι*, *ό.π.*, σελ. 141.

45. Βλ. Ν. Γ. Πολίτου, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, *ό.π.*, σελ. 7.

46. Αλέξης Πολίτης, *Η ανακάλυψη των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών*, *ό.π.*, σελ. 290.

Πολίτης αντικαθιστούσε, αντλώντας από παραλλαγές, όχι τόσο σύνολα στίχων και ολόκληρους στίχους, όσο κυρίως λέξεις. Αυτό σημαίνει πως στόχευε με το κριτήριο αρτιότητας στη γλωσσική εξομάλυνση και πιο πέρα στο ευανάγνωστο των «Εκλογών» ώστε, ως βιβλίο, να επιτελέσει, όπως αναφέρει και στον πρόλογό του, τον «παιδευτικό ρόλο και προς την τέχνη και προς την εθνική αγωγή»[47]. Και ο Αλ. Πάλλης, στην αλληλογραφία του με τον Ν. Γ. Πολίτη τονίζει ότι «*το βιβλίο είναι αναγνωστικό κι όχι βιβλίο για επιστημονικούς σκοπούς*»[48].

Συνακόλουθα ενδιαφέροντα ερωτήματα που προκύπτουν είναι:

II. *Οι παρεμβάσεις και μεταβολές στη γλωσσική έκφραση σε τι ποσοστό είναι ορθολογικές, φθογγολογικές, μετρικές;*

III. *Τι αντικατοπτρίζουν οι ορθογραφικές συγκρίσεις στη γραπτή ελληνική της εποχής;*[49]

IV. *Ο εκτοπισμός των εξαιρετικά διαλεκτικών στοιχείων σε ποιο ποσοστό συναντάται;*

V. *Τι απηχεί ο διατοπικός χαρακτήρας των εκλογών αλλά και η επιλογή μεγάλου ποσοστού παραλλαγών από την Ήπειρο, την Κρήτη και άλλες περιοχές που μόλις έχουν ενταχθεί στο νεοελληνικό κράτος;*

VI. *Σε τι ποσοστό διατηρούνται οι ιδιοτυπίες;*

VII. *Πώς δικαιολογούνται οι διαφορετικές επιλογές και οι αντιφατικές διορθώσεις;*[50]

Όπως γίνεται αντιληπτό, οι απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά θα φα-

---

47. Ν. Γ. Πολίτου, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, ό.π., σελ. 8.

48. Βλ. Π. Μουλλάς, «Ο Ν. Πολίτης, ο Αλ. Πάλλης και η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών», *Ζητήματα Ιστορίας των Νεοελληνικών Γραμμάτων, Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά*, ό.π., σελ. 323.

49. Στους μεταπτυχιακούς φοιτητές υποδείχτηκε το βιβλίο της Ρένιας Σταυρίδου-Πατρικίου, *Γλώσσα, Εκπαίδευση και Πολιτική*. Αθήνα 1999, σελ. 167-178.

50. Στους μεταπτυχιακούς φοιτητές υποδείχτηκε η αλληλογραφία Μ. Τριανταφυλλίδη – Ν. Πολίτη, *Νέα Εστία*, τόμος 66, 1959, σελ. 1441, 1442, 1444.

νερώσουν τους γλωσσικούς κλυδωνισμούς της εποχής και το ανοιχτό αίτημα για *«κανονικοποίηση της γλώσσας»*[51].

Επίσης, σημαντικά είναι και τα ερωτήματα:

I. *Οι αισθητικές αξιολογήσεις και τα «κριτήρια του κάλλους», όπως δηλώνει στον πρόλογο των «Εκλογών»*[52]*, επιβεβαιώνονται ή στην πράξη καταγράφει και μεταβάλλει χωρίς αισθητικές αξιολογήσεις και σύμφωνα με την επιστημονική του συνείδηση;* Σημειώνουμε πως από την αλληλογραφία Ν. Πολίτη – Αλ. Πάλλη που δημοσίευσε ο Π. Μουλλάς προκύπτει πως ο Πολίτης δεν ακολουθεί πιστά τις υποδείξεις του χρηματοδότη των «Εκλογών».[53]

Αλλά και ερωτήματα για την προφορικότητα στη λαϊκή δημιουργία και για τη γραπτή απόδοση[54] των τραγουδιών προκύπτουν, όπως:

II. *Σε ποιο βαθμό (ποσοστό) διορθώνονται τα στοιχεία της προφορικότητας (κράσεις, εκθλίψεις, αφαιρέσεις) υπέρ του γραπτού λόγου (ακέραιοι τύποι) ή διορθώνεται το μέτρο προκειμένου να καταγραφεί η προφορική εκφορά του στίχου (καταγραφή προφορικότητας);*

III. *Ποια η στάση του Ν. Γ. Πολίτη απέναντι στις συλλογές και τους συλλογείς;*

---

51. Συμπεριλαμβάνεται σε σχετικό άρθρο στο Σύνταγμα του 1911. Πβ. Μ. Φιλήντας, Γλωσσολογικά, «Το νεοελληνικό άρθρο», περιοδικό *Γράμματα*, 1919, τομ. 5, φυλλάδιο 40, Ιούλιος – Σεπτέμβριος 1919, όπου διαπιστώνεται η μέριμνα του Νικόλαου Γ. Πολίτη για τη Γλώσσα.

52. Ν. Γ. Πολίτη, *Εκλογαί...*, *ό.π.*, σελ. στ΄. Για την ιστορική συνάντηση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας, βλ. Μ. Μερακλής, «Ο ρόλος του Ν. Πολίτη στην ιστορική συνάντηση Λαογραφίας – Λογοτεχνίας», *Λαογραφία* (1998–2003), ΛΘ΄, Γ. Π. Σαββίδης, «Ν. Πολίτης – Κώστας Βάρναλης, Γύρω στην αφιέρωση του «Προσκυνητή», *Αφιέρωμα στο Λ. Πολίτη*, Θεσσαλονίκη 1978, σελ. 237-282 και Κ. Γ. Κασίνης, «Ν. Πολίτης – Κωστής Παλαμάς», 1986, *Λαογραφία* τόμος ΛΓ΄, σελ. 332-345.

53. Π. Μουλλάς, «Ο Ν. Πολίτης, ο Αλ. Πάλλης και η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών», *Ζητήματα Ιστορίας των Νεοελληνικών Γραμμάτων, Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά*, ό.π., σελ. 324.

54. Βλ. σχετικά Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the word*, Routledge, London and New York 1991[6] (α΄ έκδοση 1982). Βλ. τώρα και ελληνική μετάφραση του βιβλίου: Walter J. Ong, *Προφορικότητα και Εγγραματοσύνη. Η εκτεχνολόγηση του λόγου*. Μετάφραση Κώστας Χατζηκυριάκου, Επιμέλεια Θεόδωρος Παραδέλλης, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2005.

IV. *Τι δηλώνει η έλλειψη ενιαίας γραμμής στη γραπτή απόδοση των τραγουδιών;*[55]

V. *Συναφή ζητούμενα είναι και σε τι ποσοστό έμεινε κοντά στη δομή της μιας παραλλαγής και σε τι ποσοστό γίνεται συγχώνευση δύο ή περισσότερων παραλλαγών σ' ένα νέο κείμενο*[56]*. Επίσης, το ποσοστό των ισότιμων μοτίβων σε μια παραλλαγή*[57]*. Κερδίζει, όταν αθροίζονται, σε νοηματική πληρότητα το τραγούδι και κατά πόσο χάνει ποιοτικά*[58]*; Μειώνεται έτσι η δραματικότητα και γοργότητα της εξέλιξης;*

Η απάντηση σ' αυτά τα ερωτήματα θα δείξει τους προβληματισμούς του Πολίτη για τα κοινωνικά δεδομένα της εποχής του και για τους γλωσσικούς κλυδωνισμούς στις αρχές του 20ού αιώνα αλλά και για το ρόλο της γραφής στη λαϊκή δημιουργία και γενικότερα για τη σχέση του λαϊκού πολιτισμού με τον λεγόμενο «ανώτερο» ή «επίσημο» πολιτισμό.

Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Γραπτός και προφορικός λόγος στη λαϊκή παράδοση», στο βιβλίο του: *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, σελ. 59 και εξής (όπου και βιβλιογραφία) και Μ. Γ. Μερακλής, *Τι είναι η λαϊκή λογοτεχνία*, Αθήνα 1988, σελ. 6-9.

55. Τους υποδείχτηκε να ληφθεί υπόψη και εδώ η αλληλογραφία Ν. Πολίτη – Μ. Τριανταφυλλίδη και Ν. Πολίτη – Αλ. Πάλλη, *ό.π.*, σημ. 37 και 50.

56. Βλ. σχετικά Αλέξης Πολίτης, *Η ανακάλυψη ..*, *ό.π.*, σελ. 348-349.

57. Πβ. Αλέξη Πολίτη, *Η ανακάλυψη...*, *ό.π.*, σελ. 328-329.

58. Πβ. Αλέξη Πολίτη, *Η ανακάλυψη..*, *ό.π.*, σελ. 329.

ΜΑΡΙΑ ΘΕΟΧΑΡΗ – ΠΕΤΡΟΥΛΕΑ

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΛΑΪΚΟΥ ΒΙΟΥ ΣΤΗ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΑ ΤΗΣ ΜΕΣΣΗΝΙΑΚΗΣ ΜΑΝΗΣ

Η εικονογραφία της Μεσσηνιακής Μάνης, όπως αυτή αποτυπώθηκε σε πάμπολλες, μικρές και μεγάλες, εκκλησίες, κυρίως στη διάρκεια του 18ου αιώνα, από Μανιάτες λαϊκούς ζωγράφους, είναι δυνατόν να μας ξεναγήσει στην καθημερινότητα του απλού ανθρώπου της υπαίθρου τού άλλοτε αλλά, σε κάποιες περιπτώσεις, και του σήμερα. Η προσέγγιση του θέματος προτίμησα να έχει τη σφραγίδα του προσωπικού βιώματος, γιατί η Μάνη ανακαλύπτεται και αποκαλύπτεται κυρίως βιωματικά.

Ας αναφερθώ, για παράδειγμα, στο εκκλησάκι του Αϊ-Γιάννη στο Στρίγανο[1], που βρίσκεται μια ώρα με τα πόδια ΝΔ του Εξωχωρίου μέσα σε *λαχίδια*[2] με ελιές. Πρόκειται για μονοκάμαρο οικογενειακό ναό με λαϊκές τοιχογραφίες του 19ου αιώνα[3]. Ποιος θα επισκεφθεί ένα σχετικά πρόσφατο μνημείο που όμοιά του υπάρχουν πολλά ακόμα στη Μεσσηνιακή Μάνη; Και όμως, τα καταφρονημένα και άγνωστα εκκλησάκια μιλάνε τα ίδια για τον τόπο και τους ανθρώπους που γνώρισαν, όσα χρόνια υπάρχουν. Και ο Αϊ–Γιάννης στο Στρίγανο, όταν τον βρήκαμε (βάζω πληθυντικό, γιατί σε τέτοιες ερημιές και κακοτράχαλα δεν πας μόνος σου), είχε να μας πει χίλια πράγματα. Με την πρώτη κιόλας ματιά βλέπεις ποιοι φρόντισαν να τον φτιάξουν και

---

1. *Στρίγανο:* αγροτική περιοχή του Εξωχωρίου.
2. *λαχίδια:* στενές και επίπεδες λωρίδες καλλιεργήσιμης γης στη Μάνη.
3. Από επιτόπια προσωπική έρευνα εντοπίστηκε σε *δέηση* (αφιερωματική επιγραφή) η χρονολογία ιστόρησης του ναού: 1864.

ποιοι να τον χαλάσουν. Οι δούλοι του Θεού, *Χρήστος, Μιχαήλ, η συμβία και τα τέκνα*, τον Απρίλιο του 1864 πλήρωσαν το συγχωριανό τους λαϊκό αγιογράφο *Παναγιώτη Πετρουλέα*[4] να τον ιστορήσει *εις βοήθιαν αυτών*. Δεν πρόλαβαν να το χαρούν οι ευλαβείς και πρώτος, το 1871, ο συντοπίτης τους συνταγματάρχης *Ευάγγελος Παλιατσέας* θέλησε να μείνει αθάνατος χαράσσοντας στο σκούρο βάθος της εικόνας του Χριστού το όνομα και το αξίωμά του. Από κει και μετά το εκκλησάκι μετατράπηκε σε βιβλίο επισκεπτών[5]. Έτσι μαθαίνουμε ότι περάσανε Εξωχωρίτες από πολλές γενιές: *Μπεσμπέοι, Μπασέοι, Κιτρινιαρέοι, Κατσικέοι, Φωτέοι, Χαρέοι*, αλλά και μερικοί Σαϊδονίτες, όπως οι *Ξυδέοι*, και άλλοι, πιο μακρινοί, λ.χ. ένας *Σωτήρης Δ. Νηφάκος εκ Μηλέας Λεύκτ(ρ)ου*. Σταματάς και σε άλλα ονόματα, όπως *Μπεσμπέας*[6] (εικ. 1), και σε άλλες χρονολογίες, όπως 1940, 1944, γιατί κάτι έχεις ακούσει ή έχεις διαβάσει από αλλού και ξαφνιάζεσαι που τα βρίσκεις γραμμένα εδώ.

Ο Αϊ–Γιάννης στο Στρίγανο δεν είναι το μοναδικό εκκλησάκι που έχει υποστεί αυτό το «χρήσιμο» για την τοπική ιστορία του Εξωχωρίου «κακό». Διαβάζοντας, στο μαυρισμένο από την κάπνα της φωτιάς —που άναβαν οι τσοπάνηδες— τοίχο του *Προφήτη Ηλία* στα *Μπίλιστα*[7], την απλή, σε άλλες περιστάσεις, πατριωτική φράση: *«Ζήτο η ΕΛΛΑΣ»*, που χάραξαν μαζί δύο νεαρά παιδιά από το Εξωχώρι, *ο Δ.* [Δημήτρης] *Γ. Κολοβιστέας και ο Ε.* [Βαγγέλης] *Α. Σκοπετέας*, στις *5 Ιουνίου* του *1941, ημέρα Σαββάτο*[8] (εικ. 2), ως πράξη αντίστασης κατά των Ιταλών, δεν είναι δυνατόν να μη συγκλονιστείς και να μην φτάσεις σε προσωπικές ανατροπές, συναισθηματικές, ακόμα και ιδεολογικές, όταν γνωρίζεις από αφηγήσεις ντόπιων ότι τα δύο νεαρά παιδιά, που δεν ήθελε το ένα να υστερεί από το άλλο σε πατριωτισμό, όπως φαίνεται από εκείνο το *«μαζί τα γράψαμε»*, στον εμφύλιο βρέθηκαν σε αντίπαλα στρατόπεδα και χάθηκαν και τα δύο.

---

4. Ο *Παναγιώτης Πετρουλέας* υπογράφει την ίδια εποχή την ιστόρηση της Ανάληψης Κουλουρέων στο Εξωχώρι. Το ύφος των τοιχογραφιών του Αϊ-Γιάννη και η χρονολογία ιστόρησής τους μας οδηγούν στον *Παναγιώτη Πετρουλέα*.

5. Παράδειγμα η εικόνα της Θεοτόκου Οδηγήτριας στον Α τοίχο του ναού.

6. Στο Εξωχώρι οι μεγαλύτεροι κάνουν λόγο για τα *«τάγματα του Μπεσμπέα»* στον εμφύλιο.

7. Μονοκάμαρος ναός με τοιχογραφίες του 18ου αι.(αυτοψία). Βρίσκεται σε αγροτική περιοχή του Εξωχωρίου, τα Μπίλιστα.

8. Οι φράσεις είναι χαραγμένες πάνω στην εικόνα του Προφ. Ηλία.

Στο εκκλησάκι του Αγίου Κωνσταντίνου στον οικισμό Σβίνα[9], στις Θαλάμες, καταγράφεται λιτά και τολμηρά η ιστορία μιας βεντέτας: *«1821 Απριλίου 4. εστάθη ένας πόλεμος. Τη Σταματούλα τη Γιαννουρία την γάμησε το Μανολάκη με τον Χριστάκι»*[10] (εικ. 3). Δύο αιώνες βρίσκεται εκεί χαραγμένη η μνεία του φοβερού, όπως συμπεραίνουμε, συμβάντος και δεν την έσβησε κανείς. Ευτυχώς, για να μας υπενθυμίζει αφενός πόσο αποτρόπαια είναι η πράξη του βιασμού μιας κοπέλας και αφετέρου να μας προβληματίζει για τη στάση και την αντίδραση της σημερινής κοινωνίας σε ανάλογα περιστατικά.

Ο ναΐσκος της Παναγίτσας[11] στην Καστάνια γνωρίζουμε από τους αρχαιολόγους[12] ότι έχει τοιχογραφίες των μέσων του 16ου αιώνα, που, σίγουρα, λόγω της παλαιότητας, της καλλιτεχνικής αξίας και της σπανιότητάς τους, θα οδηγήσουν τους ερευνητές ως εκεί. Όμως το εκκλησάκι αυτό δεν έχει να δώσει μόνο στους αρχαιολόγους. Και οι λαογράφοι και οι ιστορικοί και οι γλωσσολόγοι θα πάρουν ο καθένας από κάτι. Σας μεταφέρω τις δύο από τις τρεις ενθυμήσεις[13] (εικ. 4) που χάραξε με προσοχή, για να μην καταστρέψει τη μορφή του αγίου —αντίθετα από ό,τι συμβαίνει με τα ματαιόδοξα χαράγματα του 19ου αι. που είδαμε πιο πάνω ή με τα σημερινά— ο ιερομόναχος *Γρηγόριος Ταβουλαράκης*[14]:

«1771 ήβρε ακρίβια, επήγενε το γένημα τρις ογγές τον παρά κε το λάδι ι μπότσα παράδες 60. το μπαμπάκι ι λίτρα παράδες 20, το κρασί ι μπότσα παράδες 30»
«1772 οκτοβρίου 1. εχάθι το φεγκάρι όρες 3, ιμέρα Κιριακί ήτανε ο κερός»
«γριγόριος ιερομόναχος Ταβουλαράκις έγραψα».

Κάθε λέξη της ενθύμησης και μια δική σου αναφορά: από την «ακρίβεια» του 1771 στην «ακρίβεια» του 2009 και πάει λέγοντας!

---

9. Μονοκάμαρος ναός.

10. Η τοιχογραφία στην οποία είναι χαραγμένο το ιστορικό της βεντέτας βρίσκεται στο δυτικό τοίχο, αριστερά της εξόδου του ναού.

11. Μονοκάμαρος ναΐσκος.

12. Δρανδάκης Ν. Β., Έρευναι εις την Μεσσηνιακήν Μάνην, *ΠΑΕ* 1976, σ. 236-237.

13. Οι ενθυμήσεις είναι χαραγμένες στο βορινό τοίχο του ναού (αυτοψία).

14. Σήμερα το επώνυμο σώζεται ως *Ταβουλαρέας*. Εντοπίζεται σε χωριά της Μεσσηνιακής Μάνης, όπως στα Τσέρια ή στη Σαϊδόνα.

Όμως η φράση του ιερομόναχου Ταβουλαράκη: *«εχάθι το φεγκάρι»*, ως ποίηση λόγου, σε οδηγεί συνειρμικά στην ποίηση της μανιάτικης φύσης που τη βρίσκεις στο δρόμο σου αλλά και στα ζωγραφισμένα βάζα με τα κατακόκκινα κρίνα (lilium) του Ταϋγέτου και τα κάθε λογής ανοιξιάτικα λουλούδια που στολίζουν τα θωράκια[15] (εικ. 5) και τις ποδέες[16] (εικ. 6) των τέμπλων. Και τότε ανακαλύπτεις την ποίηση της λαϊκής τέχνης. Και την ανακαλύπτεις μετά από καιρό, όταν έχεις θωπεύσει με το βλέμμα, με το χέρι, με το φακό της φωτογραφικής μηχανής, εκατοντάδες ζωγραφιές πάνω σε αιωνόβιους τοίχους και λες: Να κι άλλος «Θεόφιλος» που δεν πρόσεξε ότι τα βέλη, αφού τα ρίχνουν από μπροστά, πώς βγαίνουν από το σώμα του Αγίου σαν να τα έχουν ρίξει από πίσω[17] (εικ. 7); Τέτοια παραδείγματα βρίσκεις πολλά και τελικά καταλαβαίνεις ότι το λαϊκό ζωγράφο τον ενδιαφέρει να απεικονίσει το σημαντικό, όπως εδώ π.χ. το φρικτό μαρτύριο του Αγίου Θεοδώρου του Στρατηλάτη για την πίστη.

Κατανοώντας, επομένως, τη σχέση του λαϊκού ζωγράφου με την τέχνη, μπορούμε να εξετάσουμε εάν οι «Θεόφιλοι» της Μάνης, ξεπερνώντας τις εικονογραφικές δεσμεύσεις των προτύπων, έμπασαν στοιχεία του δικού τους λαϊκού βίου σε σκηνές που τους θύμιζαν αντίστοιχα τη δική τους καθημερινή ζωή.

Έτσι οι δύο λαϊκοί ζωγράφοι, *ο Νικόλαος*[18] από το Νομιτσί και *ο Αναγνώστης ο Σελεμπερδάκης*[19] από τη Λαγκάδα, που συνεργάζονται στα μέσα του 18ου αιώνα (1758) στην ιστόρηση του *Προφήτη Ηλία*

---

15. Ανθοδοχείο ζωγραφισμένο σε θωράκιο του ξυλόγλυπτου τέμπλου (μέσα 18ου αι.) στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα.

16. Ανθοδοχείο ζωγραφισμένο σε ποδέα του χτιστού τέμπλου (18ου αι.) της Μονής Φανερώμενης στην Καστάνια.

17. Πρόκειται για το μαρτύριο του Αγίου Θεοδώρου του Στρατηλάτη που ιστορούν στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα το 1758 οι Μανιάτες λαϊκοί ζωγράφοι *Νικόλαος* και *Αναγνώστης*.

18. Μανόλης Χατζηδάκης, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450-1830)*. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, αρ. 62, τομ. 2, Αθήνα 1997, σ. 242 *(Νικόλαος 41)*.

19. Μανόλης Χατζηδάκης, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450-1830)*. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, αρ. 33, τόμ. 1, Αθήνα 1987, σ. 162 *(Αναγνώστης 3)* και αρ. 62, τομ. 2, Αθήνα 1997, σ. 343 *(Σελεμπερδάκης Αναγνώστης)*.

των «*τιμιοτάτων αρχόντων Ρουσσιάνων*» στα Καλλιανέικα[20], απεικονίζουν στις «*κολάσεις*»[21] των αμαρτωλών —θέματος που συνδυάζεται με τη μεγάλη σύνθεση της Δευτέρας Παρουσίας— σκηνές από την οικονομική, κοινωνική και θρησκευτική ζωή της εποχής τους, μέσα από τις οποίες αντιλαμβανόμαστε ένα σύστημα Ηθικής και Κοινωνικής Δικαιοσύνης. Αν λάβουμε υπόψη μας ότι σε όλες τις σωζόμενες στην περιοχή «κολάσεις» του 18ου αιώνα παριστάνονται οι ίδιοι κολασμένοι, αλλά και το γεγονός ότι η απεικόνισή τους ανακαλεί σε μας σήμερα μνήμες από την ελληνική ύπαιθρο, ακόμα και της δεκαετίας του 1960, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οι παραστάσεις αυτές περιέχουν πραγματικά στοιχεία λαϊκού βίου, όπως:

Στους «*παρασπορίαστές*»[22] (εικ. 8), που ζεμένοι στο ζυγό οργώνουν τη γη με το αλέτρι έχοντας ζευγολάτη το διάβολο, ανακαλύπτουμε το ζυγό και το ησιόδειο άροτρο, το «μονάλετρο»[23] (εικ. 9), όπως το λένε στη Μάνη, που χρησιμοποιήθηκε ως και τη δεκαετία του 1950.

Η απεικόνιση του «*μυλωνά*» (εικ. 10) σε όλες τις σωζόμενες στη Μεσσηνιακή Μάνη «*κολάσεις*» δηλώνει την αναγκαιότητα του επαγγέλματος αυτού στα χωριά[24], αλλά και την απαίτηση των φτωχών Μανιατών να τιμωρείται ο μυλωνάς που κλέβει, και μάλιστα με τα εργαλεία της δουλειάς του, τις «μυλόπετρες» (που εδώ κρέμονται από το λαιμό του) και τον ξύλινο κάδο (που εδώ έχει πάνω στο κεφάλι

---

20. Δρανδάκης Ν. Β., Έρευναι εις την Μεσσηνιακήν Μάνην, *ΠΑΕ* 1976, του ιδίου: Έρευνα στη Μάνη, *ΠΑΕ* 1981.

21. «*Οι κολάσεις*» στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα ιστορούνται στην κατώτατη εικονογραφική ζώνη, σε συνδυασμό με την παράσταση της Δευτέρας Παρουσίας, και περιτρέχουν το βορινό και δυτικό τοίχο από τη μία ως την άλλη είσοδο του ναού.

22. Το «*παρά*» ως πρώτο συνθετικό και σε άλλους χαρακτηρισμούς κολασμένων *(παραζυγιαστής, παραθεριστής, παραυλακιστής)* έχει την έννοια του άδικου, του κλέφτη, γενικά του κακού.

23. «*Το μονάλετρο*» στην τελευταία χρήση του στη Μάνη είχε μεταλλική μύτη.

24. Στη Μεσσηνιακή Μάνη ορισμένες περιοχές οφείλουν το όνομά τους στην μακροχρόνια λειτουργία νερόμυλων. Π.χ. το λαγκάδι ανάμεσα στο Εξωχώρι και τη Σαϊδόνα, όπου λειτουργούσαν μέχρι το β' παγκόσμιο πόλεμο έξι νερόμυλοι, φέρει το σλάβικο τοπωνύμιο *Βαϊδανίτσα* ή *Βαϊδενίτσα*, που σημαίνει νερόμυλος.

του), την *«κοφινίδα»*, κατά τους βυζαντινούς, την ξύλινη κατασκευή, δηλαδή, όπου έπεφτε ο καρπός.

Στη σκηνή του *«παραζυγιαστή»* (εικ. 11) το καντάρι αποδίδεται με ευδιάκριτες κατασκευαστικές λεπτομέρειες, όπως λ.χ. είναι οι δύο γάντζοι, ο ένας για τα βαριά και ο άλλος για τα ελαφρά βάρη. Η απεικόνιση του *«παραζυγιαστή»* μεταξύ των κολασμένων δηλώνει ότι θα πρέπει να ήταν συχνό φαινόμενο η κλεψιά στο ζύγισμα, πράγμα που μπορούσε να συμβεί, αφού το ζύγισμα με καντάρι δεν ήταν ακριβές.

Οι τρεις παραπάνω σκηνές με τους *παρασπορι*αστές, το *μυλωνά* και τον *παραζυγιαστή*, σχετίζονται κυρίως με το πιο βασικό προϊόν διατροφής, το σιτάρι, το οποίο στην ορεινή και άνυδρη Μάνη παραγόταν για αυτοκατανάλωση. Αλλά, επειδή και η καλλιέργειά του ήταν δύσκολη και η αποδοτικότητά του χαμηλή (σύμφωνα με τους τελευταίους παραδοσιακούς καλλιεργητές 100 κιλά σπόρος απέδιδε μόνο 300 κιλά σιτάρι), όσοι έκλεβαν, έστω και λίγο, από τον πολύτιμο καρπό, έθεταν σε κίνδυνο την επιβίωση της οικογένειας. Η απεικόνιση του αιώνιου μαρτυρίου στη μετά θάνατον ζωή, προκαλώντας τον φόβο σε επίδοξους εκμεταλλευτές, λειτουργούσε, επομένως, αποτρεπτικά.

Ο ιερομόναχος *Γρηγόριος Ταβουλαράκης*, όταν διαμαρτύρεται, όπως είδαμε, για την ακρίβεια που τους *ήβρε* στα *1771*, ενδιαφέρεται για τρία μόνο προϊόντα διατροφής: το σιτάρι («γένημα»), το λάδι και το κρασί. Πολύτιμο, λοιπόν, το κρασί στη ζωή των Μανιατών και, αφού το ακριβοπλήρωναν, ως εισαγόμενο είδος, δεν σήκωναν νερό στο κρασί τους. Τον *«κρασοπούλο όπου βάνη νερό εις το κρασί»*[25] (εικ. 12) φαντάζονται να βασανίζεται στην Κόλαση από τους διαβόλους, που θα τον καίνε πάνω από τη φωτιά με το κρασοβάρελο κρεμασμένο στο λαιμό του. Όμως κρασοβάρελα, σαν αυτό που κρέμεται στο λαιμό του κολασμένου, ζωγραφισμένο με πιστότητα ως προς το σχήμα και την τεχνική (διακρίνουμε λ.χ. τους *μπαζούς* και τις *δόγες*), έφτιαχναν, ως πρόσφατα, και πούλαγαν στα πανηγύρια *«βαρελάδες»* από τα Πρίπιτσα[26] (εικ. 13).

---

25. Το θέμα προέρχεται από τις *«κολάσεις»* (18ου αι.) στο ναό της Παναγίας του Τσίγκου στους Άνω Δολούς, που ιστορούνται στην κάτω ζωγραφική ζώνη του δυτικού τοίχου.

26. Πρίπιτσα: Ένας από τους πέντε οικισμούς του Εξωχωρίου. Ονομαστοί

Στη φωτιά της Κόλασης, εκτός από τον *«κρασοπούλο»*, θα έπρεπε να βασανίζεται και *«ο μεθυστής»* (εικ. 14), όπως, πιθανόν να ευχήθηκε *η γριά - Νιόνενα*, όταν ο γέρος της, έναν καιρό που θερίζανε στο *«βουνό»*[27], ενώ τον είχε στείλει με το *«παβούρι»*[28] να φέρει νερό, εκείνος, όπως λένε, γύρισε μεθυσμένος και στην απορία της, για το πού βρήκε και ήπιε κρασί στο βουνό, της απάντησε: *«Μωρή, παλιόγρια, εγώ νερό θα βάζω στο παβούρι μου και κρασί θα γίνεται!»*[29].

Στους κολασμένους ανήκει και *«ο ζουριαστής»* (εικ. 15), δηλαδή ο τοκογλύφος (σημαίνει και τον φιλάργυρο). Το πουγκί, που κρέμεται από τη γλώσσα του, σε όσους αγνοούμε τη λέξη, βοηθάει να καταλάβουμε ότι πρόκειται για τον άνθρωπο που υπηρετεί τον Μαμωνά, τον δαίμονα, που, σύμφωνα με την καθολική εκκλησία, εκπροσωπεί την *«απληστία»*, ένα από τα εφτά θανάσιμα αμαρτήματα. Δεν γνωρίζουμε αν η λέξη *«ζουριαστής»* ήταν σε χρήση στη Μάνη. Στην Κρήτη, σε παρόμοιες σκηνές, αναφέρεται ως *«ζουράρης»*. Πάντως ως πρόσωπο διαχρονικό, έστω και με δανεισμό του ονόματος, μέσω της παράστασης, από αλλού, δεν θα μπορούσε να λείπει από την σχετική εικονογραφία της Μάνης.

Ακολουθεί μία σειρά από *«κολάσεις»*, οι οποίες εμπεριέχουν αμαρτήματα από τις δέκα εντολές. Αποδίδονται όμως με τη σκέψη και την έκφραση του λαϊκού καλλιτέχνη, που καταγράφει, έμμεσα, στοιχεία από τη ζωή των συγχρόνων του. Μεταξύ αυτών, η εντολή *«οὐ μοιχεύσεις»* αποδίδεται με τις σκηνές της τιμωρίας του *«πόρνου* και της *πόρνης»* (εικ. 16). Η πορνεία εδώ περιλαμβάνει και τη μοιχεία. Η τιμωρία της πόρνης με φίδια οφείλεται στη σύνδεση της γυναίκας με το προπατορικό αμάρτημα. Επισημαίνουμε ότι η συμμετοχή της γυναίκας στις *«κολάσεις»* που ιστορούνται στη Μεσσηνιακή Μάνη περιορίζεται μόνο στην περίπτωση της *«πόρνης»*, σε αντίθεση π.χ. με την

Πριπιτσιανοί *«βαρελάδες»* ήταν ο Νώντας ο Λαμπρέας, ο Ηλίας ο Αντωνέας, ο Τάκης ο Μουντζουρέας. Χρησιμοποιούσαν πεύκα από το δάσος της «Βασιλικής» στον Ταΰγετο, όπου έμεναν και εργάζονταν τα καλοκαίρια. Άκμασαν ως και τη δεκαετία του 1960.

27. *«βουνό»* οι Εξωχωρίτες έλεγαν τον Ταΰγετο.

28. *«παβούρι»*: παγούρι.

29. Η *«γριά-Νιόνενα»* ήταν γυναίκα του γέρο–Νιόνιου του Πετρουλέα από τα Πρίπιτσα Εξωχωρίου, ο οποίος μεθούσε. Αστεία περιστατικά με το γέρο-Νιόνιο, που έζησε μέχρι τις αρχές του 20ού αι., αφηγούνται ως σήμερα οι μεγαλύτεροι.

Κρήτη, όπου στις «*κολάσεις*» τιμωρούνται περισσότερες αμαρτωλές γυναίκες, όπως: *η μάγισσα, η καταλαλούσα* (δηλ. η κουτσομπόλα), *η αποστρέφουσα τα νήπια* κ.α. Το γεγονός αυτό ίσως να συνδέεται με την ιδιαίτερη ευαισθησία των Μανιατών στο ζήτημα της πορνείας. Την ίδια εποχή (18ος αι.) που οι λαϊκοί ζωγράφοι, Μανιάτες κι αυτοί, καταδίκαζαν τις πόρνες ζωγραφίζοντας την τιμωρία τους στους τοίχους των εκκλησιών, παραδίδεται ότι ο *Μούρτζινος*[30] στην Καρδαμύλη τις διαπόμπευε καβάλα ανάποδα σε γάιδαρο.

Την εντολή «*οὐ φονεύσεις*» αποδίδει η σκηνή του «*φονέα*» (εικ. 17), ο οποίος τιμωρείται με το ανατριχιαστικό αλλά πραγματικό μαρτύριο του γδαρσίματος, γνωστό και από βίους Αγίων. «*Φονέας*»[31], κατά το μανιάτικο γλωσσικό ιδίωμα, είναι ο φονιάς.

Στη σκηνή του βασανισμού του «*προδότη*» (εικ. 18) παριστάνεται το μαρτύριο της φάλαγγας. Πρόκειται για μαρτύριο που υφίσταντο πραγματικά οι υπόδουλοι Έλληνες από τους Τούρκους, όπως φαίνεται και σε πίνακα από την Εθνική Βιβλιοθήκη της Βιέννης[32].

Από τη θρησκευτική ζωή προέρχονται σκηνές όπως, «*οι κοιμώμενοι την Αγίαν Κυριακήν*»[33] (εικ. 19), που «*τους έχει ο διάβολος καβάλα*» κατά τη λαϊκή και ρήση και αγιογραφία.

Από τα παραπάνω καταλήγουμε σε ταυτόσημο συμπέρασμα με την κ. Αριάδνη Καναβάκη, η οποία μελέτησε σκηνές «*κολάσεων*» από την Κρήτη. «*Η Κρητική κοινωνία*», ισχυρίζεται η κ. Καναβάκη, εμείς λέμε: Η Μανιάτικη κοινωνία, «*όπως και κάθε πολιτισμικά ισχυρή κοινωνία, έχει το προτέρημα – ελάττωμα να νομοθετεί, να κρίνει τα πιστεύω της. Πρόκειται δηλαδή για μια γεωγραφική θεώρηση των παραστάσεων της Κόλασης, με ιδιαίτερα αμαρτήματα, ιδιαίτερη απεικόνιση της τιμωρίας και ιδιαίτερη κοινωνική δικαιοσύνη*»[34].

---

30. *Μούρτζινος* ή Μιχάλμπεης Τρουπάκης από την Καρδαμύλη, Μπέης της Μάνης κατά το διάστημα 1779-1782.

31. «*Φονέα*» λένε επίσης στη Μάνη την τρύπα που είχαν οι πύργοι για να ρίχνουν από εκεί καυτό λάδι στους εχθρούς. Ειδικότερα, στη Μεσσηνιακή Μάνη η λέξη επιβιώνει και ως τοπωνύμιο σε παραλία μεταξύ Καρδαμύλης και Στούπας που αποκαλείται «*στου Φονέα*».

32. 6λ. Ιστορία Ελλ. Έθνους, τ. Ι΄ σ. 57.

33. Η παράσταση, ιστορημένη σε τοιχογραφία του 1743, προέρχεται από το ναό του Αγίου Νικολάου στην Κάτω Χώρα Μηλέας.

34. Αριάδνη Καναβάκη, Του χωριού οι κολασμένοι, *Αρχαιολογία και τέχνες* τευχ. 79 σ. 87-89.

Λεπτομέρειες διαλεγμένες από τους κατάγραφους τοίχους των Μανιάτικων εκκλησιών, σαν κομμάτια από παζλ, ανασυνθέτουν τον πολύπλευρο λαϊκό βίο, όπως ο καθένας από μας τον έχει βιώσει σε πραγματικές διαστάσεις ζωής ή τον έχει φανταστεί μέσα από τα διαβάσματά του. Κομμάτια, επομένως, αυτού του παζλ, φορτισμένα με προσωπικά στοιχεία εκείνων που τα ζωγράφισαν στο παρελθόν και εκείνων που συνομιλούν μαζί τους σήμερα, είναι και τα παρακάτω:

Σε δύο εικονογραφικά θέματα, της Σαμαρείτιδας[35] και του Γάμου στην Κανά[36], εντοπίζουμε την καθημερινή σκηνή της άντλησης νερού από πηγάδι[37]. Στη Μεσσηνιακή Μάνη σε παραστάσεις που ιστορούνται μέχρι και την πρώτη δεκαετία του 18ου αιώνα ζωγραφίζεται το βυζαντινό πηγάδι[38], όπως παραδίδεται στην εικονογραφία, αλλά σε μεταγενέστερες, αντί για πηγάδι, το μαρμάρινο στόμιο στέρνας[39]. Από τη στέρνα οι Μανιάτες έβγαζαν νερό με το *σίγκλο*[40], έναν βαρύ μεταλλικό κουβά[41] (εικ. 20). Αυτό το βλέπουμε να παριστάνεται από ντόπιο λαϊκό ζωγράφο π.χ. στο ναό του *Αγίου Δημητρίου στην Τσαγκαρίστια Πλάτσας το 1782*, όπου εικονίζει την Σαμαρείτιδα να κρατάει στο χέρι της *σίγκλο* όμοιο με τον πραγματικό[42] (εικ. 21).

Σε παράσταση από το βίο του Προφήτη Ηλία[43], εντοπίζουμε μια καθημερινή σκηνή πολύ συνηθισμένη παλαιότερα, ειδικά στη Μάνη: τη γυναίκα που δένει τα ξύλα με σκοινί, για να τα κουβαλήσει στην πλάτη «*ζαλιά*». Σε μια τέτοια παράσταση του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα, οι ντόπιοι ζωγράφοι, *Νικόλαος*[44] και *Αναγνώστης*[45], αποδίδουν το δέσιμο ακριβώς όπως το κάνουν οι

35. Ιωάννης, δ΄ 5- 42.

36. Ιωάννης, β΄ 1-11.

37. Γνωρίζουμε π.χ. το πηγάδι μπροστά στην Εκκλησία του Αγ. Ιωάννου του Προδρόμου στο Μπριτζιτό της Πλάτσας.

38. Όπως π.χ. στην «*Κυριακή της Σαμαρείτιδος*» σε τοιχογραφία του 1704 από το καθολικό της Μονής Ανδρουμπεβίτσας.

39. Όπως π.χ. στον «Γάμο εν Κανά» σε τοιχογραφία του 1760 από το ναό των Αγίων Θεοδώρων στον Κάμπο.

40. *σίγκλος* < σίκλος < ιταλ. ciclo.

41. Όπως π.χ. ο σίγκλος της φωτογραφίας από τα Πρίπιτσα Εξωχωρίου.

42. Σκηνή από το εικονογραφικό θέμα: «*Η Κυριακή της Σαμαρείτιδος*».

43. Πρόκειται για την ανάσταση του υιού της χήρας από τον Προφήτη Ηλία.

44. ό.π.

45. ό.π.

γυναίκες στη Μάνη: για να «ζαλωθούν» τα ξύλα, τα δένουν με δύο σκοινιά, τα «γούζια» (εικ. 22).

Μια από τις αναγκαίες γυναικείες ασχολίες του παρελθόντος, το *γνέσιμο*, το εντοπίζουμε σε γνωστές παραστάσεις, όπως είναι το Γενέσιον του Προδρόμου ή το Γενέσιον της Θεοτόκου. Η στάση και ο τρόπος της γυναίκας που γνέθει ποικίλει, καθώς διαφοροποιείται από ζωγράφο σε ζωγράφο και από εποχή σε εποχή. Στις παραστάσεις, που ιστορήθηκαν προς το τέλος του 17ου–αρχές 18ου αιώνα, επικρατεί η στάση της γυναίκας που γνέθει με τη ρόκα στη μασχάλη, όπως π.χ. στο δίδυμο ναό των Αγ. Νικολάου και Προδρόμου στο Σταυροπήγιο[46] ή στο ναό της Αγίας Παρασκευής στους Άνω Δολούς[47] (εικ. 23). Ενώ σε παραστάσεις ιστορημένες από Μανιάτες λαϊκούς ζωγράφους του 18ου αιώνα επικρατεί η στάση της γυναίκας που γνέθει με τη ρόκα περασμένη στο ζωνάρι της μέσης της, όπως π.χ. στο ναό της Ζωοδόχου Πηγής στη Ζαρνάτα[48] (εικ. 24) ή του Αγίου Νικολάου στην Κάτω Χώρα Μηλέας[49].

Εντοπίζουμε επίσης «*το γνέσιμο*» και στο εικονογραφικό θέμα που αναφέρεται στη ζωή των Πρωτοπλάστων μετά την έξωσή τους από τον Παράδεισο. Το θέμα φέρει ως τίτλους χωρία από την Παλαιά Διαθήκη, όπως: «*Ἐν λύπαις τέξει τέκνα*»[50] για την Εύα, «*Ἐν ἱδρώτι τοῦ προσώπου σου φαγεῖν τὸν ἄρτον σου*»[51] για τον Αδάμ. Η παράσταση, ανήκει σε κύκλο θεμάτων από την Παλαιά Διαθήκη που ιστορούνται σε ναούς της Μεσσηνιακής Μάνης μόνο κατά το 18ο αι. και από ντόπιους λαϊκούς ζωγράφους, όπως π.χ. αυτή από το ναό του Σωτήρα στη Χώρα Εξωχωρίου[52]. Πανομοιότυπες είναι οι παραστάσεις π.χ. από τους ναούς: Αγ. Νικολάου στο Νομιτσί[53], Αγ. Νι-

---

46. Η σκηνή παριστάνεται στο Γενέσιον του Προδρόμου (τοιχογραφία 17ου αι.).
47. Η σκηνή παριστάνεται στο Γενέσιον της Θεοτόκου (τοιχογραφία 1698).
48. Η σκηνή παριστάνεται στο Γενέσιον της Θεοτόκου (τοιχογραφία 1787).
49. Η σκηνή παριστάνεται στο Γενέσιον της Θεοτόκου (τοιχογραφία 1743).
50. Γένεση, Γ΄ 16.
51. Γένεση, Γ΄ 19.
52. Η παράσταση, που ιστορείται σε τοιχογραφία του 1736, φέρει δύο τίτλους: «*Ἐν λύπαις τέξει τέκνα*» για την Εύα και «*Ἐν ἱδρώτι τοῦ προσώπου σου φαγεῖν τὸν ἄρτον σου*» για τον Αδάμ.
53. Η σκηνή παριστάνεται στο εικονογραφικό θέμα: «*Ὁ Ἀδὰμ ἐργάζεται τὴν γῆν*», που ιστορείται σε τοιχογραφία του 1754.

κολάου στο Νιοχώρι[54] (εικ. 25), Αγίων Πάντων Γαζουλέα στην Πλάτσα[55] (εικ. 26).

Όπως καταλαβαίνουμε, η σκηνή της ημίγυμνης Εύας που γνέθει χρησιμοποιήθηκε συμβολικά, ώστε το γνέσιμο, ως κοπιώδης και αντιπροσωπευτική γυναικεία δραστηριότητα, να αποδώσει το νόημα του ευαγγελικού χωρίου. Τη χρησιμότητα και αποτελεσματικότητα της εργασίας αυτής φαίνεται ότι είχαν κατανοήσει επίσης οι λαϊκοί ζωγράφοι *Αναγνώστης Φιλιππάκης*[56] *από Ανδρούβιστα* και *Χριστόδουλος Καλλιεργάκης*[57] *από Πραστίο*, όταν το 1787, ιστορώντας το θέμα στο ναό της Ζωοδόχου Πηγής στη Ζαρνάτα, αντικατέστησαν τον μεταφορικό τίτλο: «*Ἐν λύπαις τέξει τέκνα*» με τον κυριολεκτικό: «*Ἡ Εὔα ἐνδύματα ποιεῖ*» (εικ. 27). Παρατηρώντας πριν χρόνια την παράσταση αυτή στο νότιο τοίχο του Σωτήρα στη Χώρα Εξωχωρίου, ζωγραφισμένη εκεί από το 1736, έμεινα έκπληκτη από την διαπίστωση ότι η ρόκα της Εύας ήταν όμοια με τη ρόκα που είχε η πεθερά μου[58] στο σπίτι, στα Πρίπιτσα Εξωχωρίου (εικ. 28), και που την χρησιμοποιούσε, όταν έγνεθε κι αυτή, σχεδόν μέχρι το 1970. Αργότερα, αυτό επιβεβαιώθηκε και από άλλες παραστάσεις και από άλλες πραγματικές ρόκες που είδα στα Πρίπιτσα.

Μεγαλωμένη σε χωριό και με ενεργή συμμετοχή στην αγροτική ζωή[59], χαίρομαι που η λαϊκή εικονογραφία της Μάνης μου τη θυμίζει σε πολλές περιπτώσεις. Για παράδειγμα από την παράσταση της Θυσίας του Αβραάμ, από τότε που τη φωτογράφιζα για άλλους λό-

---

54. Η σκηνή παριστάνεται στο εικονογραφικό θέμα: «*Ἐν λήπαις τέξῃ τέκνα*», που ιστορείται σε τοιχογραφία του 18ου αι.

55. Η σκηνή παριστάνεται στο εικονογραφικό θέμα: «*Ὁ Ἀδὰμ ἐργάζεται τὴν γῆν*», που ιστορείται σε τοιχογραφία του 1786.

56. Μανόλης Χατζηδάκης – Ευγενία Δρακοπούλου, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450-1830)*, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, αρ. 62, τομ. 2, Αθήνα 1997, σ. 444.

57. Μανόλης Χατζηδάκης – Ευγενία Δρακοπούλου, *Έλληνες ζωγράφοι μετά την Άλωση (1450-1830)*, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών, αρ. 62, τομ. 2, Αθήνα 1997, σ. 58-59.

58. Πρόκειται για την Ρεβέκκα Πετρουλέα, η οποία γεννήθηκε το 1933 στο Εξωχώρι. Ύφαινε μαλλί, βαμπάκι, μετάξι, λινάρι, από κορίτσι. Τη ρόκα με την κωνική απόληξη τη χρησιμοποιούσαν για να γνέθουν το μαλλί.

59. Γεννήθηκα στον Άρι Μεσσηνίας το 1955 και μεγάλωσα σε αγροτική οικογένεια.

γους[60], απέσπασα με το ζουμ του φακού το κριάρι[61] με τα στριφτά κέρατα που ήταν δεμένο κάτω από το φουντωτό δέντρο, καθώς και το σαμαρωμένο γαϊδουράκι[62] (εικ. 29), καμιά φορά και μουλάρι, που έβοσκε το χορταράκι του χωρίς τις έννοιες των συνοδών του. Κι όταν μεγέθυνα τις λεπτομέρειες, παρατήρησα ότι όλα παριστάνονταν όπως τα ήξερα: *Το καπίστρι* δεμένο στο σαμάρι για να μην σέρνεται, *η καπιστράνα* περασμένη στο αυτί του ζώου, οι *τριχιές* τυλιγμένες σε θηλιές και κρεμασμένες στα *κολλιτσάκια* του σαμαριού, *τα κολάνια* φορεμένα σωστά στα καπούλια και την κοιλιά του ζώου[63] κλπ. (εικ. 30). Και αυτά συμβαίνουν και με τις 34 παραστάσεις της *Θυσίας του Αβραάμ* που φωτογράφισα σε ισάριθμους ναούς της Μεσσηνιακής Μάνης, οι οποίες καλύπτουν διάστημα τριών αιώνων και ιστορούνται από Μανιάτες και μη Μανιάτες ζωγράφους.

Το «κουραστάρι», ο «καταρράχτης», ο «κουριαστής», τα παλαιότατα πριόνια των υλοτόμων, ζωγραφισμένα στους τοίχους των εκκλησιών, μας παραπέμπουν στους υλοτόμους του Ταϋγέτου, που έσκιζαν μέχρι τη δεκαετία του 1960 στο *δάσος της Βασιλικής* τα *«ντερέκια»* σε σανίδες[64] (εικ. 31), ακριβώς όπως το δείχνουν οι τοιχογραφίες από την παραβολή του Άφρονος Πλουσίου[65] (εικ. 32). Και πώς να μην ανατριχιάσεις όταν τα φοβερά αυτά πριόνια σε κάποιες παρα-

60. Εκπόνηση Διδακτορικής Διατριβής με θέμα: *«Το παιδί στη μεταβυζαντινή εικονογραφία. Το παράδειγμα της Μεσσηνιακής Μάνης»*. Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Σχολή Επιστημών του Ανθρώπου. Παιδαγωγικό Τμήμα Προσχολικής Εκπαίδευσης. Βόλος 2005, αδημοσίευτη.

61. Λεπτομέρεια από τη Θυσία του Αβραάμ στο ναό του Προφ. Ηλία στους Άνω Δολούς, ιστορημένη σε τοιχογραφία του 18ου αι.

62. Λεπτομέρεια από τη Θυσία του Αβραάμ στο ναό του Αγίου Δημητρίου στην Τσαγκαρίστια Πλάτσας, ιστορημένη σε τοιχογραφία του 1782.

63. Λεπτομέρεια από τη Θυσία του Αβραάμ στο δίδυμο ναό των Αγίων Νικολάου και Προδρόμου στο Σταυροπήγιο, ιστορημένη σε τοιχογραφία του 17ου αι.

64. Στη φωτογραφία από το δάσος της Βασιλικής στον Ταΰγετο (δεκαετία 1960) διακρίνονται οι υλοτόμοι, γνωστοί και ως *«βαρελάδες»*, από τα Πρίπιτσα: Ηλίας Αντωνέας (καθιστός αριστερά) και Νώντας Λαμπρέας, όρθιος με το *κουραστάρι*.

65. Στην αφηγηματική παράσταση της παραβολής του Άφρονος Πλουσίου ιστορημένη στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα, παριστάνεται το σχίσιμο ξύλων με τα μεγάλα πριόνια των υλοτόμων, προκειμένου να αποδοθεί το ευαγγελικό χωρίο: *«καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω»* (Λουκά ιβ΄ 16-21).

στάσεις δεν σχίζουν κορμούς δέντρων αλλά κορμούς ανθρώπων[66] (εικ. 33)! Και να ήταν μόνο αυτό! Κι ο άντρας, που δουλεύει το σκεπάρνι με γνώση στο μισό της εικόνας, στο άλλο μισό καρφώνει χέρι ανθρώπου[67] (εικ. 34)! Κι εμείς τι θα πρέπει να αναζητήσουμε ως στοιχείο λαϊκού βίου, το σκεπάρνι μόνο ή και το μαρτύριο;

Άρωμα Ταϋγέτου, όπως και άρωμα ανθρώπου, αναδύει το μοναδικό κανατάκι, φτιαγμένο με ξύλο κέδρου και ελατοστέφανα —τα άλλα είναι πήλινα ή γυάλινα— που κρατάει η φτωχή Μανιάτισσα στα τέλη του 18ου αιώνα, αποθανατισμένη στο ναό του *Αγίου Γεωργίου στο Νομιτσί*, ως η ελεήμων γυναίκα του Ευαγγελίου, για να προσφέρει νερό στον διψώντα Χριστό, κατά το χωρίο: «*ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με*»[68] (εικ. 35). Άρα οι υλοτόμοι του Εξωχωρίου, όπως ο γερο-Λαμπρέας που έζησε ως το 2000 και ο μπαρμπα - Τάκης ο Μουντζουρέας[69] 90 χρονών πια, συνέχιζαν βεβαιωμένη παράδοση δύο αιώνων, όταν έφτιαχναν απαράλλαχτα όμοια με της εικόνας κέδρινα κανατάκια για νερό[70] (εικ. 36).

Και ποιες να ήταν οι Μανιάτισσες κυράδες των τοιχογραφιών που πότισαν το διψασμένο[71], χόρτασαν τον πεινασμένο[72], καθοδήγησαν τον ξένο[73] (εικ. 37), βοήθησαν τον άρρωστο[74] (εικ. 38), σύμφωνα με τις εντολές του Ευαγγελίου[75]; Ήταν η «*Γαρουφαλιά*» από τον Πύργο, η «*Μα-*

---

66. Αυτό συμβαίνει στο μαρτύριο του Προφ. Ησαΐα, που ιστορείται στο ναό των Αγίων Νικολάου και Προδρόμου στο Σταυροπήγιο σε τοιχογραφία του 17ου αι.

67. Λεπτομέρεια από το μαρτύριο του Αγίου Πέτρου που ιστορείται στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα σε τοιχογραφία του 1758.

68. Ματθαίος, κε΄ 31- 46.

69. Πρόκειται για τους πιο ονομαστούς Εξωχωρίτες υλοτόμους και «*βαρελάδες*», βλ. πιο πάνω, σημείωση 64.

70. Το κέδρινο κανατάκι για νερό είναι έργο του γερο–Νώντα Λαμπρέα από το Εξωχώρι.

71. Η παράσταση του ευαγγελικού χωρίου: «*ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με*» ιστορείται π.χ. σε τοιχογραφία του 1785 στο ναό του Αγίου Νικολάου Καμαρινέα στους Κάτω Δολούς.

72. Η παράσταση του ευαγγελικού χωρίου: «*ἐπείνασα καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν*» ιστορείται π.χ. σε τοιχογραφία του 1787 στο ναό του Αγίου Γεωργίου στο Νομιτσί.

73. Η παράσταση του ευαγγελικού χωρίου: «*ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με*» ιστορείται σε τοιχογραφία του 1736 στο ναό του Σωτήρα στη Χώρα Εξωχωρίου.

74. Η παράσταση του ευαγγελικού χωρίου: «*ἠσθένησα καὶ ἐπισκέψασθέ με*» ιστορείται σε τοιχογραφία του 1736 στο ναό του Σωτήρα στη Χώρα Εξωχωρίου.

ρούλα» από τη *«Μηλαία»*[76] (εικ. 39), η *«Βενετζιάνα»* και η *«Παρασκευή»* από την Πλάτσα[77] (εικ. 40), που τις μνημονεύουν αιώνες τώρα στην Αγία Πρόθεση της Παναγίας της Γιάτρισσας οι ιερείς του ναού.

Με τις παραστάσεις έρχονται στη Μάνη γυναίκες από άλλες εποχές και άλλες περιοχές. Πόσο ίδιες ή διαφορετικές με αυτές να ήσαν οι πραγματικές Μανιάτισσες, ας πούμε, του 18ου αιώνα; Μήπως αυτά που μας διηγούνται για τη ζωή τους οι σημερινές Μανιάτισσες που δεν έφυγαν από τα χωριά τους και είναι σήμερα πάνω από 75 χρονών ίσχυαν και πριν από δυο αιώνες στη Μάνη; Θα απαντούσαμε κοπέλες ανύπαντρες με τα μαλλιά πλεγμένα πίσω σε κοτσίδα[78] ή μεγάλες γυναίκες που κάτω από την τσεμπέρα θα έκρυβαν τα άκοπα, από γεννησιμιού τους, μαλλιά, τυλιγμένα σε κότσο[79] (εικ. 41); «Είμαι ακόμα με το μαλλί που γεννήθηκα» λέει η Μανιάτισσα πεθερά μου[80].

Θα διακρίναμε, ανάμεσα στις γυναίκες, τις παντρεμένες, αφού ξέρουμε ότι η πεθερά *«σκέπαζε»* τη νύφη με άσπρη τσεμπέρα, που σήμαινε ότι ως παντρεμένη δεν έπρεπε να έχει ξέσκεπο κεφάλι[81]; Θα ακολουθούσαν τη μόδα, φορώντας σκουλαρίκια, περιδέραια και φορέματα με φαρδιά μανίκια[82] ή θα φορούσαν φορέματα, μακριά, μεσάτα, με εφαρμοστό μανίκι, στενό μπούστο και σουρωτή φούστα[83] (εικ. 42), παρόμοια με αυτά που σώζονται στα μανιάτικα μπαούλα

---

75. Ματθαίος, κε΄ 3 1- 46.

76. Τα ονόματα είναι γραμμένα από το 1693 στην *«εκφώνηση»* της Αγίας Πρόθεσης στο ναό της Γιάτρισσας Νικητέα, στις στήλες για τα χωριά Πύργος και Μηλέα.

77. Τα ονόματα είναι γραμμένα από το 1693 στην *«εκφώνηση»* της Αγίας Πρόθεσης στο ναό της Γιάτρισσας Νικητέα, στη στήλη του χωριού Πλάτσα.

78. Θεραπαινίδα στο Γενέσιον της Θεοτόκου που ιστορείται π.χ. σε τοιχογραφία του 1688 στο ναό της Παναγίας της Γιάτρισσας στον Καβελλάρη Λαγκάδας.

79. Η Μανιάτισσα Κατίνα Αντωνέα από το Εξωχώρι, σε φωτογραφία του 2000.

80. Ρεβέκκα Πετρουλέα από το Εξωχώρι, βλ. πιο πάνω, σημείωση 58.

81. Με μαντήλι στο κεφάλι παριστάνεται η Σαμαρείτιδα π.χ. σε τοιχογραφία του 1688 στο ναό της Παναγίας της Γιάτρισσας στον Καβελλάρη Λαγκάδας.

82. Φόρεμα με φαρδιά μανίκια φοράει η Σαμαρείτιδα π.χ. σε τοιχογραφία του 1782 στο ναό του Αγίου Δημητρίου στην Τσαγκαρίστια Πλάτσας.

83. Γυναίκα που δίνει νερό στον διψασμένο, από την ιστόρηση του ευαγγελικού χωρίου: *«ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με»* παριστάνεται π.χ. σε τοιχογραφία του 1758 στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα.

υφασμένα και ραμμένα στο χέρι πριν από το 1900[84] (εικ. 43);

Και ποιες είναι οι πληροφορίες που μας δίνουν οι παραστάσεις για τους άντρες; Πιθανόν να τους ανακαλύψουμε στα πρόσωπα χωρίς φωτοστέφανο για τα οποία δεν υπάρχουν αυστηρές εικονογραφικές δεσμεύσεις. Ο τύπος του νεαρού άνδρα με την πλούσια κόμη και το στριφτό μουστάκι[85] (εικ. 44) θα ταίριαζε στους ανεξάρτητους και ανυπόταχτους Μανιάτες.

Στις ανδρικές μορφές εντοπίζουμε, πιο καθαρά, στοιχεία από την καθημερινή ζωή της τουρκοκρατίας, τα οποία μεταφέρονται μέσω των αντιγράφων και στις εκκλησίες της Μεσσηνιακής Μάνης. Θα βρούμε τούρκικες επιδράσεις κυρίως στην αμφίεση των αρχόντων —ταυτίζονται και με τους πλούσιους[86] (εικ. 45). Για τους Έλληνες που ασκούσαν πολιτική, οικονομική και κοινωνική εξουσία, η αμφίεση δήλωνε είτε την παραχώρηση εξουσίας από τους Τούρκους, όπως το καβάδι (ή αντερί: ένδυμα μακρύ με φαρδιά μανίκια και στη μέση μεταξωτό ριγωτό ζωνάρι), το οποίο ο Τούρκος διοικητής παρέδιδε σε επίσημη γιορτή στο νεοεκλεγμένο δημογέροντα είτε, αντίθετα, υποταγή στους Τούρκους, όπως το κάλυμμα του κεφαλιού (το καλπάκι)[87].

Η αμφίεση του νέου που τον βρίσκουμε να παριστάνεται, σε όλη τη διάρκεια του 18ου αιώνα, είτε στην παραβολή: *«Ἐν φυλακῇ ἤμην»*[88] (εικ. 46) είτε σε άλλα εικονογραφικά θέματα, όπως: ως οργανοπαίχτης στους *Αίνους*[89] (εικ. 47) και στον *Εμπαιγμό του Χριστού*[90] ή ως δούλος[91] (εικ. 48) που ελευθερώνεται από το Άγιο Γεώργιο, εκπροσωπεί

---

84. Αυθεντικό μανιάτικο φόρεμα από το Εξωχώρι, υφασμένο και ραμμένο στο χέρι πριν από το 1900. Φωτογραφήθηκε το 1994.

85. Κεφάλι δούλου στο μαρτύριο του Αγίου Γεωργίου (ο Άγιος στον τροχό), που ιστορείται σε τοιχογραφία του 1758 στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα.

86. Άρχοντας ή πλούσιος με *αντερί* —εποχής τουρκοκρατίας— στην παράσταση του ευαγγελικού χωρίου: *«ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθετε πρός με»*, που ιστορείται σε τοιχογραφία του 1736 στο ναό του Σωτήρα στη Χώρα Εξωχωρίου.

87. Νέλη Λαγάκου, *Η ενδυμασία διά μέσου των αιώνων*, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1998, σ. 209.

88. Νέος με φορεσιά εποχής τουρκοκρατίας παριστάνεται στο εικονογραφικό θέμα: *«ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθετε πρός με»*, που ιστορείται σε τοιχογραφία του 1758 στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα.

89. Νέος με φορεσιά εποχής τουρκοκρατίας παριστάνεται ως οργανοπαίχτης στους *Αίνους* που ιστορούνται σε τοιχογραφία του 18ου αι. στο ναό της Παναγίας του Χελμού, στις Γαϊτσές.

90. Νέος με φορεσιά εποχής τουρκοκρατίας παριστάνεται ως οργανοπαίχτης

τύπο φορεσιάς του λαού στα χρόνια της τουρκοκρατίας: «*Η φορεσιά του λαού συνήθως αποτελείται από την εσωτερική φανέλα, τη λευκή πουκαμίσα μ' ένα μάλλινο ζωνάρι στη μέση και καλύπτει το σώμα μέχρι τα γόνατα, ενώ το κάτω μέρος καλύπτει ένα στενό σώβρακο. Πάνω από το πουκάμισο και ιδιαίτερα στον κρύο καιρό φορούν έναν επενδύτη με μανίκια ή χωρίς αυτά. Τα πόδια τους είναι γυμνά ή φορούν γουρνοτσάρουχα. Τα χρώματα που επικρατούν στη φορεσιά τους είναι το λευκό, το γκρίζο και το μαύρο*»[92].

Η φουστανέλα, που καθιερώνεται ως επίσημη φορεσιά των Ελλήνων από το 1833, εμφανίζεται μία φορά στην εικονογραφία της Μεσσηνιακής Μάνης, στο ναό των Εισοδίων της Θεοτόκου στο Λεύκτρο, και μόνο προς το τέλος του 19ου αιώνα, όταν ο ντόπιος λαϊκός ζωγράφος Αντώνιος Ραζέλος απεικονίζει με φουστανέλα τον Άγιο Γεώργιο εξ Ιωαννίνων, ο οποίος μαρτύρησε το 1838 (εικ. 49).

Σχετικά με την παρουσία του κλήρου, ενδιαφέρουσα και από την άποψη της σπανιότητας είναι η απεικόνιση του ιερομονάχου Σωφρονίου (εικ. 50), κτήτορα της μονής του Αγ. Δημητρίου στην Κάτω Χώρα Μηλέας, σε τοιχογραφία του 1699.

Η συνύπαρξη στοιχείων βυζαντινής, τούρκικης και δυτικής αμφίεσης στην παράσταση των «κριτών της γης» σε τοιχογραφία του 1758[93] (εικ. 51), που δεν είναι η μοναδική, επιβεβαιώνει την κατάθεση πολιτισμικών στοιχείων από διαφορετικούς λαούς στον ελλαδικό χώρο και τη δημιουργική αξιοποίησή τους από τον ελληνικό λαό, τόσο σε επίπεδο τέχνης, όπως εδώ, όσο και σε επίπεδο πραγματικής ζωής.

Το ίδιο επιβεβαιώνουν και οι παραστάσεις πλοίων. Οι ζωγράφοι απεικονίζουν συνήθως τα πλοία της εποχής τους. Όσον αφορά την περιοχή της Μεσσηνιακής Μάνης, σε τοιχογραφίες μεσοβυζαντινής και υστεροβυζαντινής περιόδου παριστάνονται μόνο *λατίνια*, βυζαντινά

στον Εμπαιγμό του Χριστού, που ιστορείται π.χ. στο ναό του Αϊ-Στράτηγα στο Κούμανι σε τοιχογραφία του 1754.

91. Νέος με φορεσιά εποχής τουρκοκρατίας παριστάνεται ως δούλος στην εικόνα του έφιππου Αγίου Γεωργίου, που ιστορείται σε τοιχογραφία του 1758 στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα.

92. Νέλη Λαγάκου, *Η ενδυμασία διά μέσου των αιώνων*, Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννινα 1996, σ. 209.

93. Πρόκειται για την παράσταση «*των κριτών της γης*», που αποτελεί μέρος της ευρύτερης σύνθεσης των Αίνων, ιστορημένων σε τοιχογραφία του 1758 στο ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα.

δηλαδή πλοία με τριγωνικό πανί, (σε χρήση ήδη από τον 9ο αιώνα), όπως π. χ. στο ναό του Αγίου Νικολάου της Μαρούλαινας στην Καστάνια του 13ου αιώνα[94] (εικ. 52) ή του Αγίου Νικολάου στο Καμπινάρι Πλάτσας των αρχών του 14ου αιώνα[95] (εικ. 53). Αντίθετα, στις μεταβυζαντινές τοιχογραφίες, απηχώντας την ιστορική πραγματικότητα της εποχής τους, βυζαντινά *λατίνια* συνταξιδεύουν με βενετσιάνικες *γαλέρες* και άλλα *τρικάταρτα ιστιοφόρα*, όπως π.χ. τα *λατίνια* των Αγ. Θεοδώρων Πραστίου (1638)[96] (εικ. 54) και της Ανδρουμπεβίτσας (1704)[97] (εικ. 55), οι *γαλέρες* του Αγ. Γεωργίου στο Νομιτσί (18ος)[98] (εικ. 56) και των Αγ. Πάντων Γαζουλέα στην Πλάτσα (1783)[99] (εικ. 57), τα *τρικάταρτα ιστιοφόρα* του Αγ. Δημητρίου στην Τσαγκαρίστια Πλάτσας (1782)[100] (εικ. 58) και του Αγ. Νικολάου Καστάνιας (18ος-19ος)[101] (εικ. 59).

Εδώ δεν μιλάνε τα καράβια για τους Μανιάτες αλλά οι Μανιάτες για τα καράβια, όταν τα χαράζουν με επιμέλεια στους τοίχους εκκλησιών (εικ. 60)[102] και (εικ. 61)[103] που έχουν, όπως και οι ίδιοι, την πλάτη στον Ταΰγετο και το πρόσωπο φάτσα στη θάλασσα!

ΣΗΜΕΙΩΣΗ: Όλες οι φωτογραφίες που υποστηρίζουν το κείμενο προέρχονται από το αρχείο της Μαρίας Θεοχάρη-Πετρουλέα.

---

94. Το *λατίνι* παριστάνεται σε θαύμα του Αγίου Νικολάου.

95. Το *λατίνι* παριστάνεται επίσης σε θαύμα του Αγίου Νικολάου.

96. Το *λατίνι* παριστάνεται σε θαύμα του Χριστού.

97. Το *λατίνι* παριστάνεται στο χέρι της προσωποποιημένης θάλασσας στο εικονογραφικό θέμα της Δευτέρας Παρουσίας.

98. Η *γαλέρα* παριστάνεται σε θαύμα του Αγίου Νικολάου.

99. Η *γαλέρα* παριστάνεται σε θαύμα του Αγίου Νικολάου.

100. Το *τρικάταρτο ιστιοφόρο* παριστάνεται σε θαύμα του Αγίου Νικολάου.

101. Το *τρικάταρτο ιστιοφόρο* παριστάνεται σε θαύμα του Αγίου Νικολάου.

102. *Τρικάταρτα ιστιοφόρα* χαραγμένα στο ναό του Αγίου Δημητρίου στο Νομιτσί (17ος αι.).

103. *Τρικάταρτο ιστιοφόρο* χαραγμένο στο ναό της Αγίας Τριάδας Κιτριναρέων στο Εξωχώρι (1743).



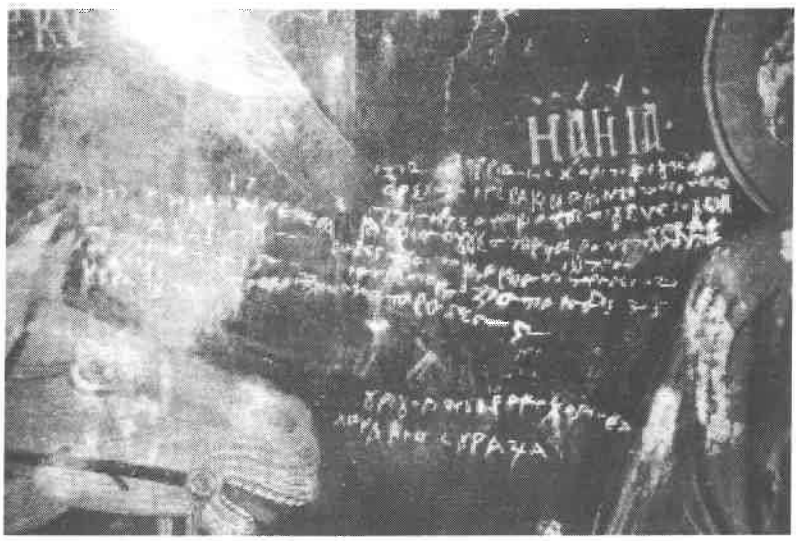
Εικ. 1. Εξωχωρίτικα ονόματα στο ναό του Αϊ-Γιάννη στο Στρίγανο Εξωχωρίου (φωτογράφιση 1992)



Εικ. 2. Πατριωτικές φράσεις στο ναό του Προφήτη Ηλία στα Μπίλιστα Εξωχωρίου (φωτογράφιση 1992)



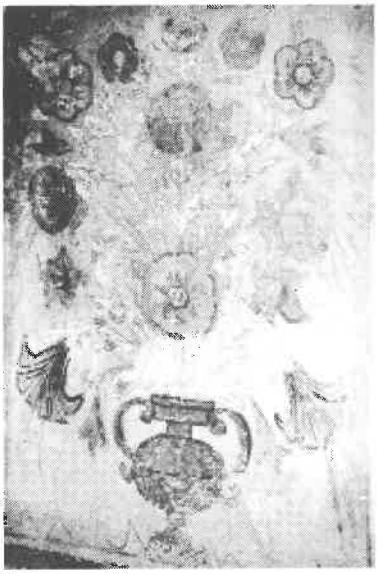
Εικ. 3. Ιστορία Μανιάτικης βεντέτας στο ναό του Αγίου Κωνσταντίνου στη Σβίνα Θαλαμών (φωτογράφιση 2001)



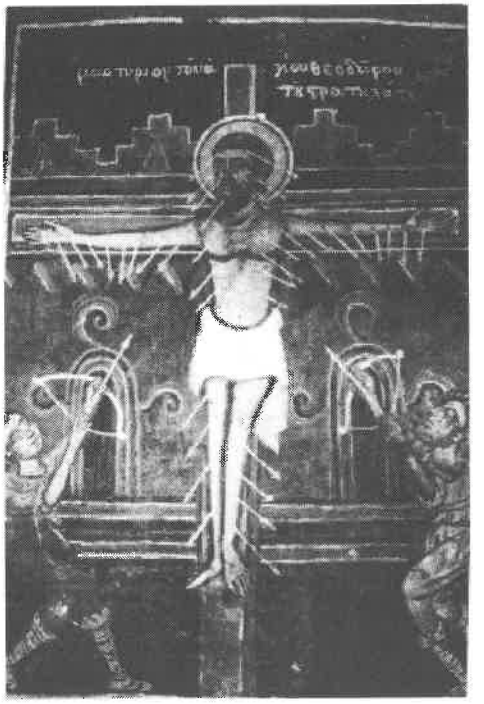
Εικ. 4. Ενθυμήσεις 1771-2 στο ναό της Παναγίτσας στην Καστάνια (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 5. Ζωγραφιστό θωράκιο του 1758 στο ξυλόγλυπτο τέμπλο του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



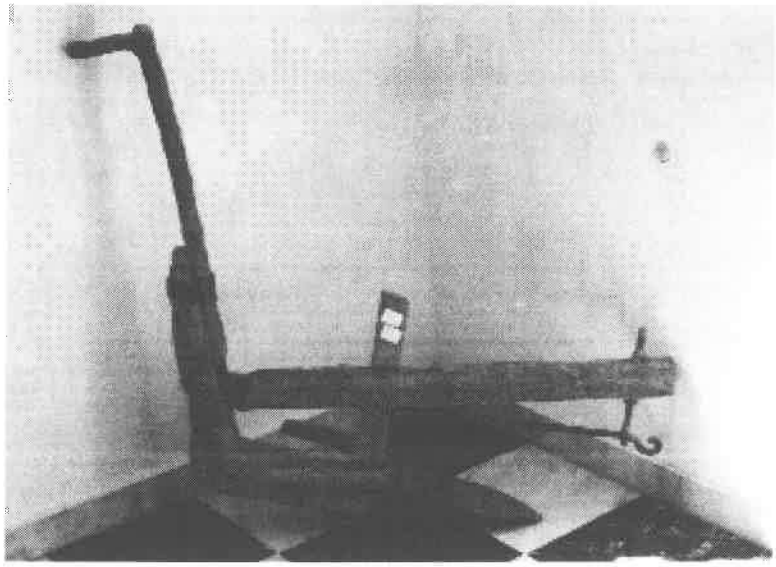
Εικ. 6. Ποδέα στο χτιστό τέμπλο (18ου αι.), της Μονής Φανερωμένης στην Καστάνια (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 7. Το μαρτύριο του Αγ. Θεοδώρου του Στρατηλάτη σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 8. «*Ἡσιόδειον ἄροτρον*» στους «*παρασποριαστές*», τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 9. «*Ἡσιόδειον ἄροτρον*», «*μονάλετρο*», από το Εξωχώρι (φωτογράφιση 1994)



Εικ. 10. «*Κοφινίδα*» και «*μυλόπετρα*» στην τιμωρία του «*μηλονά*», τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 11. Καντάρι με δύο γάντζους στην τιμωρία του «*παραζηγειαστή*», τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 12. Κρασοβάρελο στην τιμωρία του «*κρασοπούλου*», τοιχογραφία του 18ου αι. από το ναό της Παναγίας του Τσίγκου στους Άνω Δολούς (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 13. Βαρελάδες από τα Πρίπιτσα Εξωχωρίου στο δάσος της Βασιλικής, στον Ταΰγετο, σε φωτογραφία της δεκαετίας του 1960



Εικ. 14. *«Ο μεθηστής»* σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 15. *«Ο ζουριαστής»*, ο φιλάργυρος, σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 16. Η τιμωρία της «*πόρνης*» σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 17. Η τιμωρία του «*φονέα*» (φονιά), σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 18. *«Ο προδότης»* τιμωρείται με το μαρτύριο της φάλαγγας σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 19. *«Οι κοιμώμενοι την Αγία Κυριακή»* σε τοιχογραφία του 1743 από το ναό του Αγίου Νικολάου στην Κάτω Χώρα Μηλέας (φωτογράφιση 2002)



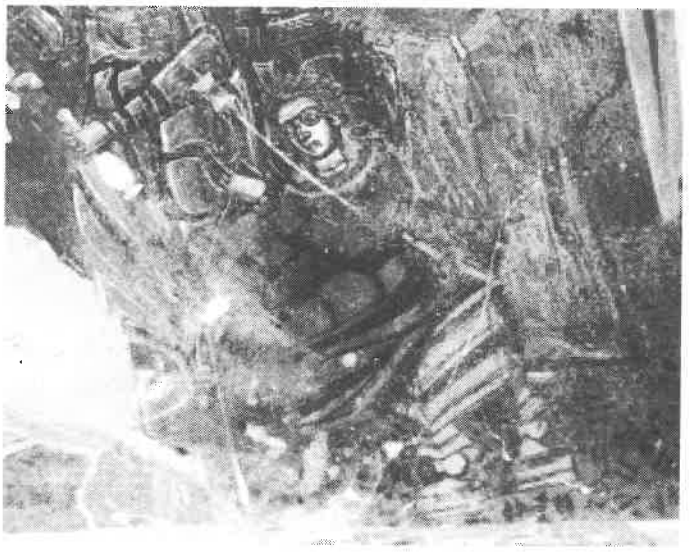
Εικ. 20. Αυθεντικός μανιάτικος «σίγκλος» από το Εξωχώρι (φωτογράφιση 1994)



Εκ. 21. Ο «σίγκλος» της Σαμαρείτιδας σε τοιχογραφία του 1782 από το ναό του Αγίου Δημητρίου στην Τσαγκαρίστια Πλάτσας (φωτογράφιση 2001)



Εικ. 22. «Ξυλάρια» δεμένα με δυο σκοινιά, τα «γούζια», λεπτομέρεια από θαύμα του Προφ. Ηλία, τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 23. Γνέσιμο, λεπτομέρεια από το *«Γενέσιον της ΘΚ»* σε τοιχογραφία του 1698 από το ναό της Αγίας Παρασκευής στους Άνω Δολούς (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 24. Γνέσιμο, λεπτομέρεια από το *«Γενέσιον της ΘΚ»* σε τοιχογραφία του 1787 από το ναό της Ζωοδόχου Πηγής στη Ζαρνάτα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 25. Γνέσιμο, λεπτομέρεια από το «*Ἐν λύπαις τέξει τέκνα*» σε τοιχογραφία του 18ου αι. από το ναό του Αγίου Νικολάου στο Νισχώρι (φωτογράφιση 2001)



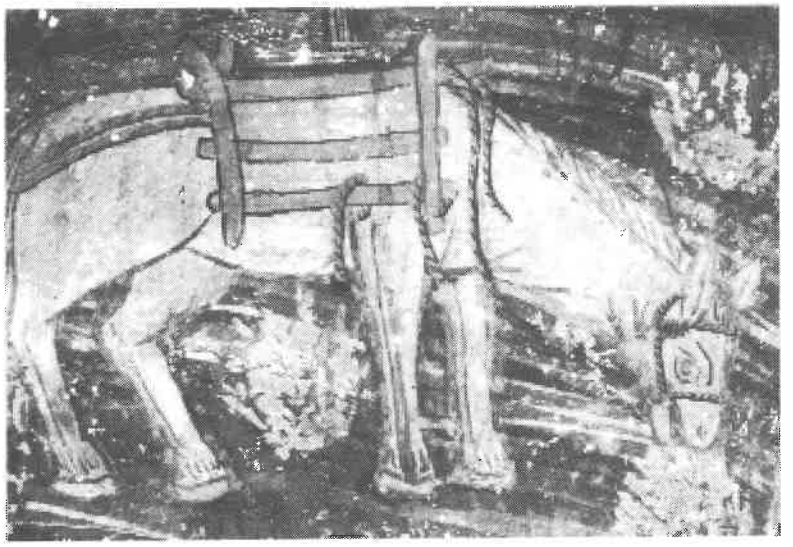
Εικ. 26. Γνέσιμο, λεπτομέρεια από το «*Ὁ Ἀδὰμ ἐργάζεται τὴν γῆν*», σε τοιχογραφία του 1783 από το ναό των Αγίων Πάντων Γαζουλέα στην Πλάτσα (φωτογράφιση 2001)



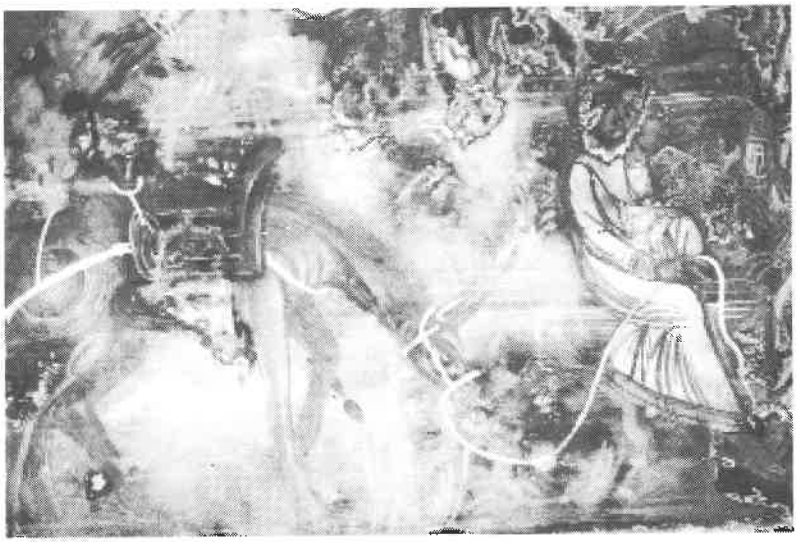
Εικ. 27. Γνέσιμο, λεπτομέρεια από το «*Ἡ Εὔα ἐνδύματα ποιεῖ*» σε τοιχογραφία του 1787 από το ναό της Ζωοδόχου Πηγής στη Ζαρνάτα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 28. Η *ρόκα* της Ρεββέκας Πετρουλέα από τα Πρίπιτσα Εξωχωρίου (φωτογράφιση 1994)



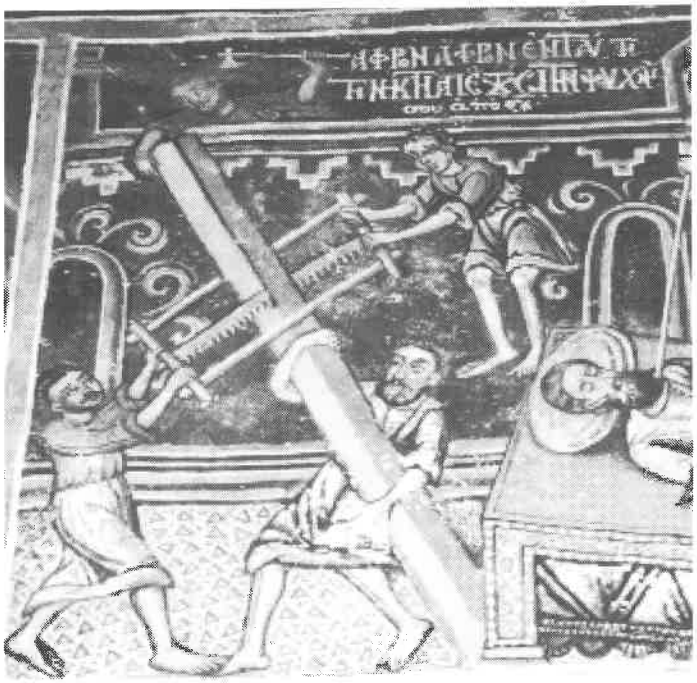
Εικ. 29. Σαμαρωμένος όνος, λεπτομέρεια από τη «*Θυσία τοῦ Ἀβραάμ*» σε τοιχογραφία του 1782 από το ναό του Αγίου Δημητρίου στην Τσαγκαρίστια Πλάτσας (φωτογράφιση 2001)



Εικ. 30. Σαμαρωμένος όνος, λεπτομέρεια από τη «*Θυσία τοῦ Ἀβραάμ*» σε τοιχογραφία του 17ου αι. από το ναό των Αγίων Νικολάου και Προδρόμου στο Σταυροπήγιο (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 31. Ο Εξωχωρίτης υλοτόμος Νώντας Λαμπρέας εργαζόμενος με «*κουραστάρι*» στο δάσος της Βασιλικής στον Ταΰγετο (φωτογραφία της δεκαετίας του 1960)



Εικ. 32. «*Καταρράκτης*» σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 33. «*Καταρράκτης*» στο μαρτύριο του Προφήτη Ησαΐα, τοιχογραφία του 17ου αι. από το ναό των Αγίων Νικολάου και Προδρόμου στο Σταυροπήγιο (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 34. Λεπτομέρεια από το μαρτύριο του Αγίου Πέτρου σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφήτη Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 35. Το κέδρινο κανατάκι της παραβολής: «*Ἐδίψησα...*» σε τοιχογραφία του 1787 από το ναό του Αγίου Γεωργίου στο Νομιτσί (φωτογράφιση 2001)



Εικ. 36. Το κέδρινο κανατάκι του γερο-Νώντα Λαμπρέα από το Εξωχώρι (φωτογράφιση 1994)



Εικ. 37. Γυναίκα στην παραβολή «*Ξένος ἤμην*»

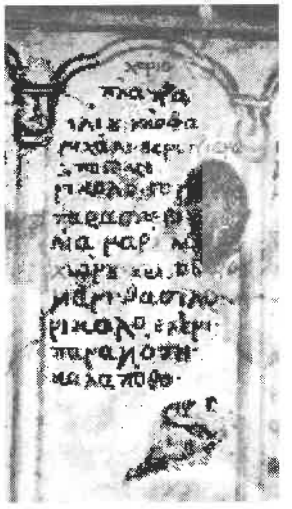


Εικ. 38. Γυναίκα στην παραβολή «*Ἐν φυλακῇ*»

Τοιχογραφίες του 1736 από το ναό του Σωτήρα στη Χώρα Εξωχωρίου (φωτογράφιση 1994)



Εικ. 39.



Εικ. 40.

Γυναικεία ονόματα στην «*εκφώνηση*» της Αγίας Πρόθεσης (1693) στο ναό της Γιάτρισσας Νικητέα στη Λοσνά / Πηγή (φωτογράφιση 2001)



Εικ. 41. Η Μανιάτισσα Κατίνα Αντωνέα από τα Πρίπιτσα Εξωχωρίου σε φωτογραφία του 2000



Εικ. 42. Το φόρεμα της παραβολής «*Ἐδίψησα*» σε τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 43. Αυθεντικό μανιάτικο φόρεμα του 19ου αι. από το Εξωχώρι



Εικ. 44. Μορφή δούλου στο μαρτύριο του Αγ. Γεωργίου, τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 45. Άρχοντας στην παραβολή «*Ἐν φυλακῇ ἤμην*», τοιχογραφία του 1736 από το ναό του Σωτήρα στη Χώρα Εξωχωρίου (φωτογράφιση 1994)



Εικ. 46. Νέος στην παραβολή *«Ἐν φυλακῇ ἤμην»*, τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 47. Οργανοπαίχτης στους *«Αἴνους»*, τοιχογραφία του 18ου αι. από το ναό της Παναγίας του Χελμού στις Γαϊτσές (φωτογράφιση 1995)



Εικ. 48. Νέος πάνω στο άλογο του Αγ. Γεωργίου, τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 49. «*Ο Αγ. Γεώργιος ο νέος ο εξ Ιωαννίνων*» σε τοιχογραφία του 19ου αι. από το ναό των Εισοδίων της ΘΚ στο Λεύκτρο (φωτογράφιση 2001)



Εικ. 50. Ο κτήτορας της Μονής του Αγ. Δημητρίου στην Κάτω Χώρα Μηλέας σε τοιχογραφία του 1699 (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 51. «*Οι κριταί γης*» στους «*Αίνους*». τοιχογραφία του 1758 από το ναό του Προφ. Ηλία στα Καλλιανέικα (φωτογράφιση 1998)



Εικ. 52. «*Λατίνι*» σε θαύμα του Αγίου Νικολάου, τοιχογραφία του 13ου αι. από το ναό του Αγ. Νικολάου Μαρούλαινας στην Καστάνια (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 53. «*Λατίνι*» σε θαύμα του Αγ. Νικολάου, τοιχογραφία των αρχών του 14ου αι. από το ναό του Αγ. Νικολάου στο Καμπινάρι Πλάτσας (φωτογράφιση 2001)



Εικ. 54. «*Λατίνι*» σε θαύμα του Χριστού, τοιχογραφία του 1638 από τη Μονή των Αγ. Θεοδώρων Πραστίου (φωτογράφιση 2001)



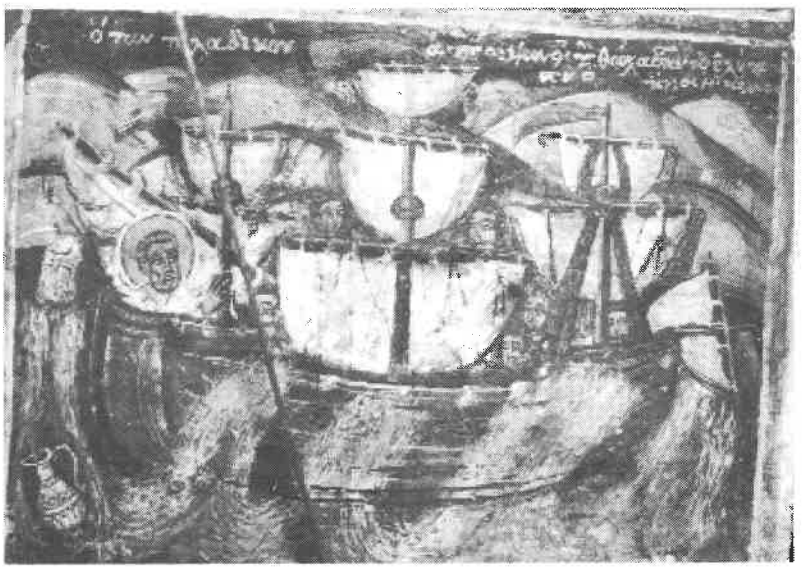
Εικ. 55. «*Λατίνι*» στη «*Δευτέρα Παρουσία*», τοιχογραφία του 1704 από τη Μονή της Ανδρουμπεδίτσας στη Μάλτα (φωτογράφιση 2002)



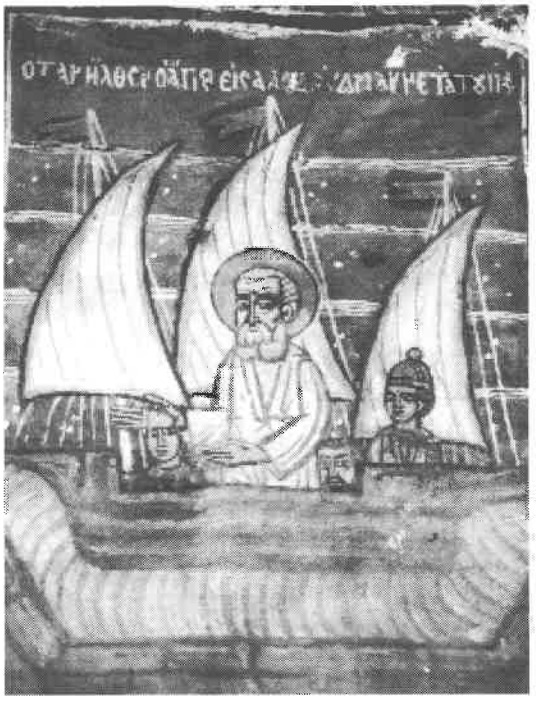
Εικ. 56. «*Γαλέρα*» σε θαύμα του Αγίου Νικολάου, τοιχογραφία του 1787 από το ναό του Αγ. Γεωργίου στο Νομιτσί (φωτογράφιση 2001)



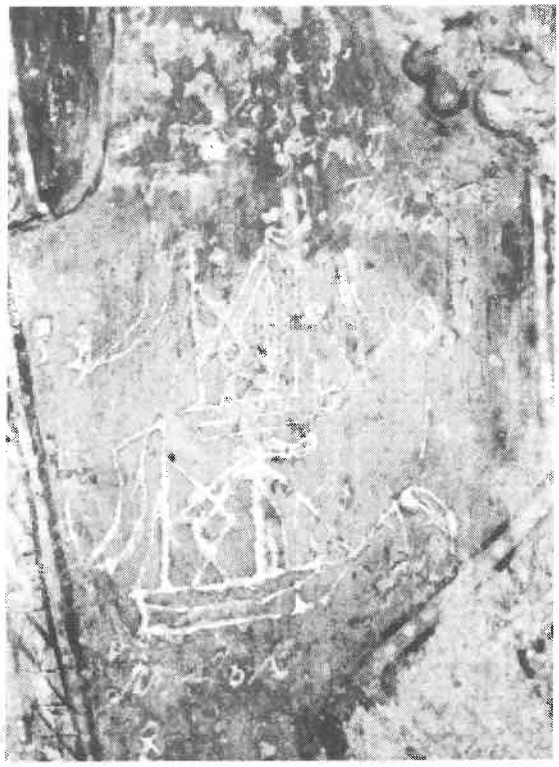
Εικ. 57. «*Γαλέρα*» σε θαύμα του Αγίου Νικολάου, τοιχογραφία του 1783 από το ναό των Αγ. Πάντων Γαζουλέα στην Πλάτσα (φωτογράφιση 2001)



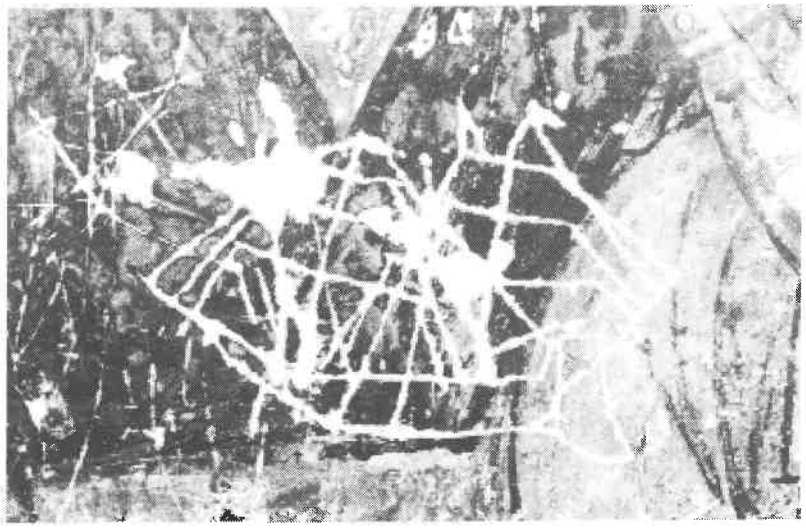
Εικ. 58. *«Τρικάταρτο ιστιοφόρο»* σε θαύμα του Αγίου Νικολάου, τοιχογραφία του 1782 από το ναό του Αγ. Δημητρίου στην Τσαγκαρίστια Πλάτσας (φωτογράφιση 2001)



Εικ. 59. *«Τρικάταρτο ιστιοφόρο»* σε θαύμα του Αγίου Νικολάου, τοιχογραφία του 18ου αι. από το ναό του Αγ. Νικολάου στην Καστάνια (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 60. «*Τρικάταρτα ιστιοφόρα*» χαραγμένα πάνω σε τοιχογραφίες του 17ου αι. στο ναό του Αγίου Δημητρίου στο Νομιτσί (φωτογράφιση 2002)



Εικ. 61. «*Τρικάταρτο ιστιοφόρο*» χαραγμένο πάνω σε τοιχογραφίες του 1743 στο ναό της Αγίας Τριάδας Κιτριναρέων στο Εξωχώρι (φωτογράφιση 1994)

ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ ΤΩΝ ΛΑΩΝ (VÖLKERPSYCHOLOGIE)

Το ενδιαφέρον για τη λαογραφική έρευνα σημειώθηκε κατά κανόνα στους διανοούμενους των ευρωπαϊκών λαών στη κρίσιμη εποχή του τέλους του 18ου και κυρίως το 19ο αιώνα, εποχή της διαμόρφωσης των εθνών - κρατών στον ευρωπαϊκό χώρο, ως μέσο θεμελίωσης της εθνικής ταυτότητας. Στους στόχους της λαογραφικής έρευνας εμφανίζεται πολύ συχνά το αίτημα όχι μόνο της καταγραφής των μορφών του λαϊκού πολιτισμού, αλλά και της αναζήτησης του φύσης της «λαϊκής ψυχής». Ειδικότερα οι Γερμανοί λόγιοι προσπαθούσαν ήδη από την εποχή του Herder να διαγνώσουν μέσα από τα παραμύθια, τα τραγούδια και τα άλλα πνευματικά δημιουργήματα του λαού τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της λαϊκής ψυχής. Ο πρώτος όμως που έθεσε ευκρινώς ως τελικό σκοπό της λαογραφικής έρευνας την εξακρίβωση του λαϊκού χαρακτήρα ήταν ο καθηγητής της ιστορίας του πολιτισμού και της στατιστικής στο Μόναχο, Wilhelm Heinrich Riehl, ο εισηγητής του όρου *Volkskunde* που επικράτησε στη Γερμανία και την Ολλανδία. Λαϊκό πνεύμα και λαϊκή ψυχή είναι για τον Riehl οι κινούσες μορφωτικές δυνάμεις, και η γνώση τους στοιχειοθετεί την ουσία ενός λαού (Μέγας 1951: 13). Στην παρούσα εισήγηση θα επιχειρήσουμε να ανιχνεύσουμε τις αλληλεπιδράσεις των δύο παράλληλα εμφανιζόμενων κλάδων, της *Ψυχολογίας των λαών* (*Völkerpsychologie*)[1] και της *Λαο-*

1. Ο Steinthal (1891: 11) υποστηρίζει ότι ο όρος *Völkerpsychologie* επιλέχθηκε περισσότερο για να τραβήξει την προσοχή σε ένα πεδίο, που μόλις πρόσφατα είχε προσεγγιστεί και χρειαζόταν περαιτέρω ανάπτυξη. Ο R. Diriwächter (2004: 87-88) επιλέγει να αφήσει τον όρο στα γερμανικά στο σχετικό αγγλόγλωσσο άρθρο του, προτείνοντας ότι με τη στενή έννοια ο όρος *Völkerpsychologie* μπορεί να με-

γραφίας στη Γερμανία και να εντοπίσουμε τις θέσεις των Ελλήνων λαογράφων για τις σχέσεις των δύο επιστημών.

Η δημιουργία της Ψυχολογίας των λαών (*Völkerpsychologie*)

Το 1860 ο Moritz Lazarus (1824-1903), καθηγητής ψυχολογίας στη Βέρνη και ο κουνιάδος του, Hajim Steinthal (1823-99), φιλόλογος του Πανεπιστημίου του Βερολίνου[2] ανέλαβαν το έργο της ίδρυσης της νέας ακαδημαϊκής επιστήμης, της *Völkerpsychologie*. Όπως κάθε νέα αρχή, το ξεκίνημα ενός τέτοιου φιλόδοξου εγχειρήματος δεν ήταν εύκολη υπόθεση. Στα τέλη του 18ου αιώνα, η Γερμανία ήταν διαιρεμένη σε πολλά ανεξάρτητα κράτη και οι Γερμανοί φιλόσοφοι, όπως ο Johann Gottfried Herder (1744-1803), είχαν έρθει σε επαφή με αντιλήψεις όπως ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν στηρίζονται μόνο στη δύναμη αλλά προϋποθέτουν πολιτιστικές κοινότητες (δηλ. ο λαός- *das Volk*). Η έννοια του εθνικισμού, αν και ήταν σαφώς αποκλειστική μέριμνα των ανώτερων τάξεων, βρήκε αυξανόμενη, αλλά πουθενά υπερβολικά μεγάλη, υποστήριξη. Αυτό φαίνεται καλά στην πολιτική αρένα πριν το 1866, όταν υπήρχε μια γενική πολιτική διαμάχη υπέρ και κατά του εθνικισμού μεταξύ φιλελεύθερων και συντηρητικών (Eckardt 1997). Ακριβώς στη διάρκεια αυτής της εποχής, εκδηλώνεται η εμφάνιση της *Völkerpsychologie* που θα εξέταζε τις ψυχολογικές πτυχές ανθρώπων που ζουν σε κοινότητες και συνδέονται με κοινή γλώσσα, μύθους και έθιμα.

ταφραστεί σε "peoples psychology" ή "folk psychology", δηλαδή κοντά στους όρους «ψυχολογία των λαών» ή «λαϊκή ψυχολογία» και ότι θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως εναλλακτικός όρος για την «προσωπική» ή «ατομική ψυχολογία».

Για την απόδοση του όρου *Völkerpsychologie* στην ελληνική γλώσσα διίστανται οι απόψεις. Ο Γ. Μέγας (1951: 31) συνεκφέρει τους όρους *ψυχολογία των λαών* ή *κοινωνική ψυχολογία* αναφερόμενος στις εργασίες του W. Wundt. Τον όρο *κοινωνική ψυχολογία* χρησιμοποιεί και ο Θεόφιλος Βορέας (1937: 317), καθηγητής της Φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο των Αθηνών και Διευθυντής του Ψυχολογικού Εργαστηρίου στη νεκρολογία του για το W. Wundt. Η Κυριακίδου-Νέστορος (1989: 72) μεταφράζει τον όρο ως *ψυχολογία των λαών* που θεωρούμε και εμείς ότι αποδίδει καλύτερα τη σημασία και τους σκοπούς που είχε στα τέλη του 19ου και αρχές του 20ού αιώνα ο κλάδος αυτός. Να θυμίσουμε ότι στη γερμανική ορολογία *Völkerkunde* (γνώση των λαών) είναι η εθνολογία, ενώ *Volkskunde* (γνώση του λαού) είναι η λαογραφία.

2. Για βιογραφικά στοιχεία, βλ. Eckardt, 1997.

Η ψυχολογία των λαών έχει δεχθεί επιδράσεις από τη φιλοσοφία του Hegel, του Herder και ειδικά του Herbart (Jahoda 1993. Βλ. επίσης Danziger 1983, Eckardt 1997, Krueger 1915, Schneider & Müller 1993, Volkelt 1922, Wundt 1877). Παρόλα αυτά, ο Wilhelm von Humboldt (1767-1835), με τις απόψεις του για την πρωτοκαθεδρία της γλώσσας στην κατανόηση των ανθρώπων, είναι αυτός που γενικά θεωρείται ότι έχει χτίσει τη βάση για την ψυχολογία των λαών (Krueger 1915, Volkelt 1922), παρόλο που δεν επινόησε τον όρο, όπως υποστηρίζει ο Jahoda (1993: 145). Σύμφωνα με τον Humboldt μέσω των ήχων της φωνής, μπορούμε να ανακαλύψουμε τη μορφή της εσωτερικής γλώσσας, η οποία αναπτύσσεται μέσα από την αλληλεπίδραση της αντικειμενικότητας και της φαντασίας με τις διαθέσεις της στιγμής. Ενώ η γλώσσα λαμβάνει την τελική ερμηνεία της στο άτομο, η συνέχεια των δομών της εξαρτάται μόνο από τη ζωή μέσα στην κοινωνία, επομένως η όλη αντικειμενικότητα της ανθρώπινης σκέψης έγκειται σ' αυτό. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο βασίστηκαν οι πρωτοπόροι της ψυχολογίας των λαών.

Το εθνικό αίσθημα έδινε καθοδηγητική ώθηση στην προσέγγιση του Lazarus στην ψυχολογία των λαών. Μετά το γαλλο-ρωσικό πόλεμο του 1870-1, υπό την αρχηγία του Γουλιέλμου Α΄ και του Otto von Bismarck, ο Γερμανικός λαός είδε την ενοποίηση να γίνεται πραγματικότητα (Noble et al, 1994). Παρόλο που η ένωση σημαδεύτηκε από απολυταρχική αριστοκρατία, η ταυτοποίηση της Γερμανίας ως ξεχωριστού λαού —ο *Γερμανικός λαός (Das Deutsche Volk)*—, καθιερώθηκε ταχύτατα. Η μελέτη της ψυχολογίας έπρεπε να συμπεριλάβει και τα προϊόντα συλλογικών πνευματικών διεργασιών των λαών που θεωρούνται ως ένα ενιαίο σώμα (π.χ. οι Γερμανοί) και διαχωρίζονται εντελώς από τους άλλους (π.χ. τους Γάλλους).

Στην πρώιμη *Völkerpsychologie* γίνεται πολλή συζήτηση για την έννοια του ατόμου έναντι στο συλλογικό πνεύμα (*Geist*) και ψυχή (*Seele*). Η βαθύτερη ερώτηση ήταν εάν θα ήταν δυνατό να μελετηθούν συλλογικά πνευματικά φαινόμενα. Οι Lazarus και Steinthal (1860: 29) όρισαν το *λαϊκό πνεύμα (Volksgeist)* ως την εσωτερική διεργασία, σύμφωνα με το περιεχόμενο και τη μορφή, που κάθε άτομο έχει κοινό με τον λαό. Το λαϊκό πνεύμα διεπόταν από τις ίδιες αρχές με το ατομικό πνεύμα. Όμως το συλλογικό ήταν πολύ πιο σύνθετο και εκτεταμένο (βλ. Jahoda, 1993).

Για τους Lazarus και Steinthal (1860), η ψυχολογία ψάχνει για τους βαθύτερους νόμους που διέπουν τις ψυχικές διεργασίες. Αφού

οι άνθρωποι διαρκώς αλλάζουν, η νοητική τους ικανότητα πρέπει να θεωρείται ως μια συνεχής δυναμική κατάσταση. Με τις εμπειρίες που αποκτούμε, αναπτυσσόμαστε και συνεπώς ο λαός μας μεταβάλλεται με τον καιρό. Πρότειναν τη μελέτη του πνεύματος του ανθρώπου ως μέλους μιας κοινότητας ή της κοινωνίας. Σύμφωνα με τους Lazarus και Steinthal (1860: 31) οι άνθρωποι είναι κοινωνικά όντα και για να τους κατανοήσουμε πρέπει να τους εξετάσουμε ως λαό. Οι άνθρωποι ως λαός μοιράζονται κοινούς φόβους, κινδύνους, πίστη, χαρά και ταυτότητα. Η διάκριση σε φυλές βασίζεται σε αντικειμενικά κριτήρια (π.χ. χρώμα δέρματος, δομή σκελετού κ.λπ.). Όμως το να είσαι μέλος ενός λαού βασίζεται σε έμφυτα, υποκειμενικά κριτήρια. Αναγνωρίζουμε και επιλέγουμε να είμαστε μέλη ενός λαού και ο λαός μάς αναγνωρίζει ως μέλη του (Lazarus & Steinthal, 1860: 35). Αυτή η έννοια του «ανήκειν» είναι μια αμφίδρομη, δυναμική διαδικασία (*Wechselseitigkeit = αμοιβαιότητα*). Οι απόψεις αυτές είναι προδρομικές των μετέπειτα βασικών θέσεων της κοινωνικής ψυχολογίας, η οποία αντικατέστησε την έννοια του λαού με την πιο αποφορτισμένη έννοια της κοινωνικής ομάδας.

Βασικός στόχος της ψυχολογίας των λαών ήταν να αντικειμενικοποιήσει τη συλλογική πνευματική ζωή, ώστε να μπορέσει να τη μελετήσει. Ο Lazarus (1865: 41) χρησιμοποιεί τη γλώσσα για να εξηγήσει με παραδείγματα αυτή την ιδέα. Όταν κάποια άτομα λειτουργούν με όμοια κίνητρα και συνθήκες, άρα έχουν κοινή αντίληψη, η υποκειμενική δραστηριότητα της ομιλίας έχει ως αποτέλεσμα μια αντικειμενική γλώσσα. Αυτή η γλώσσα τότε αποκτά αντικειμενικό περιεχόμενο για τις επόμενες ομιλίες των ατόμων. Η αντικειμενικοποίηση της συλλογικής πνευματικής ζωής, δηλαδή το βασικό πρόγραμμα της ψυχολογίας των λαών, ήταν ευρεία και μπορούσε να εντοπιστεί στη γλώσσα, στους μύθους, στη θρησκεία, στα έθιμα, στην τέχνη, στην επιστήμη, στους νόμους, στο πολιτισμό και ειδικά στην ιστορία. Η ιστορική πλευρά ήταν ιδιαίτερα σημαντική για την αναδυόμενη επιστήμη, αφού προσπάθησε να κατανοήσει την ιστορία της ανθρωπότητας και των λαών της (*Völker*), μέσω των οποίων αποκαλύφθηκαν οι φυσικοί νόμοι (Lazarus 1865: 2). Έπρεπε να κατανοηθούν οι ιστορικές ωθήσεις στις οποίες υπόκειται η συλλογική ζωή. Ως εκ τούτου, η ανάλυση της ιστορίας σε συνδυασμό με τη σύνθεση της ψυχολογίας των λαών, κατέληγε στην ανακάλυψη της αληθινής φύσης της συλλογικής πνευματικής ζωής (*Volkgeist*). Μόνο μέσω ενός τέτοιου προγράμματος θα μπορούσαμε να

κατανοήσουμε τέτοιες δομές σαν την ατομική προσωπικότητα, αφού μόνο μέσω της κοινότητας γίνεται το άτομο μια πνευματική ύπαρξη (*geistiges Wesen*). Όπως θα πει αργότερα ο Steinthal (1891:12), «το πνεύμα (*Geist*), πριν γίνει ατομικό και προσωπικό είναι στην πραγματικότητα συλλογικό, πνεύμα του *συνόλου* (*Gesamtheit*), ένα αντικειμενικό πνεύμα και είναι αυτό που αποτελεί το αντικείμενο της ψυχολογίας των λαών». Θα πρέπει να ξεκαθαριστεί ότι κανείς από τους υποστηρικτές της *Völkerpsychologie* δεν θεωρούσε το πνεύμα ως μια υπερφυσική έννοια. Την αντιλαμβάνονταν περισσότερο όπως την έννοια «νους». Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τέτοιες έννοιες παραμένουν και τότε και τώρα αμφιλεγόμενες και είναι δύσκολο να οριστούν (Diriwächter 2004: 91-92).

Οι Lazarus και Steinthal (1860: 1), πρωτοστάτησαν στην ίδρυση του περιοδικού *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (περιοδικό της *Ψυχολογίας των λαών και μελετών γλώσσας και λόγου*). Στην εισαγωγή του πρώτου τεύχους του περιοδικού κάλεσαν όλους τους ερευνητές που ασχολούνται με την ιστορική ζωή των λαών (*Völker*) σε οποιαδήποτε από τις πολλαπλές πτυχές της, να συμμετάσχουν με εργασίες. Αυτό που επακολούθησε για τα επόμενα τριάντα χρόνια της ύπαρξης του περιοδικού, ήταν η δημοσίευση 200 πρωτότυπων εργασιών (Diriwächter 2004: 93), από τις οποίες η συντριπτική πλειοψηφία τους (67) επικεντρώθηκε σε θέματα σχετικά με μελέτες για τη γλώσσα και το λόγο (*Sprachwissenschaft*) και ακολουθούσε η θρησκεία και η μυθολογία (26 άρθρα).

Το 20ό τεύχος του περιοδικού σήμανε το τέλος της πρώτης περιόδου. Η επικρατέστερη φιλολογική προσέγγιση του περιοδικού δεν είχε βοηθήσει πολύ στο να ρίξει φως στο *λαϊκό πνεύμα*, έτσι μια νέα αρχή ήταν απαραίτητη (Diriwächter ό.π.: 93). Αυτή η νέα αρχή αναγγέλθηκε στις πρώτες πέντε σελίδες του 20ού τεύχους, όταν ο Karl Weinhold (1890) παρουσίασε μια νέα επιστήμη (*Wissenschaft*), τη *Λαογραφία (Volkskunde)*. Ο Weinhold στον πρόλογο, αλλά και στα σχόλια του επιλόγου, ήταν πολύ προσεκτικός στη διάκριση των λαογράφων που απλώς συλλέγουν λαϊκές παραδόσεις από χόμπι, από εκείνους που παίρνουν το θέμα στα σοβαρά, δηλαδή από επιστημονική σκοπιά. Στους τελευταίους ανήκαν αυτοί που γνώριζαν ιστορία και γλωσσολογία, ανθρωπολογία και ψυχολογία, ιστορία της νομικής επιστήμης, ιστορία της εθνικής οικονομίας, φυσική ιστορία, λογοτεχνία και τέχνη (Weinhold 1890: 1-2). Όταν γινόταν σωστά, η λαογραφία αποτελούσε μια εθνική και ιστο-

ρική επιστήμη με σκοπό την εξέταση ενός λαού σε όλες του τις εκφράσεις, εκδηλώσεις ζωής (*Lebensäusserungen*).

Σύμφωνα με τον Weinhold (1890: 2-4) η ύλη και το πνεύμα, ήταν τα δύο κύρια μέρη του νέου κλάδου. Το πρώτο μέρος εξερευνούσε τα φυσικά χαρακτηριστικά ενός λαού. Έπρεπε να διαφωτιστούν οι ιστορικές συνθήκες, η σταδιακή ανάπτυξη, οι σχέσεις του λαού και οι γεωγραφικές του κατανομές. Με λίγα λόγια, ο τόπος στον οποίο ζούσε ο λαός έπρεπε να εξερευνηθεί ιστορικά. Τα ήθη και τα έθιμα, η γέννηση, η επιλογή του ονόματος (βάφτιση), η παιδική ηλικία, η εκπαίδευση, ο έρωτας, ο γάμος, τα γηρατειά και ο θάνατος ήταν όλα εξέχοντα θέματα της έρευνας. Ο Weinhold πίστευε ότι αυτές οι αξίες και τα έθιμα έχουν διαμορφωθεί σε διάρκεια μεγάλης χρονικής περιόδου, όμως ήταν ανιχνεύσιμα στη λαογραφία των λαών. Επίσης έπρεπε να μελετηθούν οι συνθήκες διαβίωσης του λαού, η διατροφή, η ένδυση και ο τεχνικός εξοπλισμός (βλ. επίσης, Weinhold 1891).

Στο δεύτερο τομέα της λαογραφίας, τον πνευματικό, ανήκαν οι θρησκευτικές αντιλήψεις και δοξασίες που κυριαρχούν στα συναισθήματα ενός λαού από τότε που δαιμονικές δυνάμεις κυριαρχούσαν τον άνθρωπο και τη γη. Τα παραμύθια και τα έπη αποτελούσαν μια πλούσια πηγή πληροφόρησης για αυτή τη «σκοτεινή» περίοδο, αλλά και η δημοτική ποίηση, τα τραγούδια, οι μελωδίες, οι χοροί, οι θρύλοι, οι γρίφοι και πάνω απ' όλα η γλώσσα παρείχε ένα πελώριο θησαυρό για την πρόσβαση στις ιστορικές πνευματικές ρίζες ενός λαού. Από αυτή την άποψη, πρέπει να αναφερθεί ότι η γλώσσα ήταν σημαντική από φυσικής πλευράς, δηλαδή όχι σε σχέση με τη γραμματική (αυτό ήταν θέμα της γλωσσολογίας), αλλά σε σχέση με το πώς ξεκίνησαν οι προτάσεις, οι ήχοι και οι λέξεις (Weinhold 1891: 7). Ιδιαίτερο ενδιαφέρον είχε η μελέτη των λέξεων και πώς οι ερμηνείες τους άλλαζαν με τον καιρό. Με αυτούς τους νέους στόχους το *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (περιοδικό της Ψυχολογίας των λαών και μελετών γλώσσας και λόγου), μετατράπηκε σε *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (περιοδικό της Λαογραφικής Εταιρείας), με τον Weinhold να αντικαθιστά τον Steinthal ως εκδότη, λόγω ηλικίας, το 1891. Ο τίτλος του *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* συνέχισε να εμφανίζεται κάτω από τον τίτλο *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, μέχρι που ο νέος εκδότης, Karl Weinhold απεβίωσε το 1901. Όταν το 1902 ο Johannes Bolte διαδέχτηκε τον Weinhold, ο παλιός τίτλος *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprach-*

wissenschaft ανήκε πλέον στο παρελθόν. Το νέο περιοδικό συνέχισε μέχρι τα μέσα του Πρώτου Παγκοσμίου Πολέμου με νέο εκδότη τον Fritz Boehm, όταν η έλλειψη προσωπικού στο εργοστάσιο εκτύπωσης και διάφορα οικονομικά προβλήματα το οδήγησαν σε εξαφάνιση (Diriwächter 2004: 106).

Στα 26 τεύχη του *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* δημοσιεύονται λαογραφικές αναλύσεις θεμάτων από όλο τον κόσμο, όπως παραμύθια (π.χ. από τους αδερφούς Γκριμ), λαϊκοί γρίφοι, λαϊκά έθιμα, ρίμες, τραγούδια, έπη, ποίηση, μυστικισμός, βιογραφίες, θρησκευτικές συνήθειες (π.χ. «το ταξίδι της ψυχής στη μετά θάνατον ζωή» από τον Julius von Negelein), μελέτες για το φύλο (π.χ. «η γυναίκα στο Ισλάμ» από τον Martin Hartmann). Με λίγα λόγια, τα περιεχόμενα ξεπερνούν κατά πολύ τα τεύχη που εκδόθηκαν από τον Lazarus και τον Steinthal από το 1860 ως το 1890. Η επιλογή να τραβήξουν την προσοχή της επιστήμης προς τη μελέτη από το λαό για το λαό, έτσι ώστε να αφορά τη λαογραφία, ήταν ένας τρόπος για διεύρυνση της οπτικής από την οποία ερευνώνται οι συλλογικές πνευματικές διαδικασίες, επισημαίνει ο ψυχολόγος Diriwächter (2004: 95).

Για να εξαλείψει τη σύγχυση για τις διαφορές ανάμεσα στη *ψυχολογία των λαών* και τη επιστημονική *λαογραφία*, ο Steinthal (1891: 17) εντοπίζει την ουσιώδη διαφορά, τονίζοντας ότι οι δύο επιστήμες δεν ασχολούνται με διαφορετικό κομμάτι των πνευματικών συμβάντων. Αυτό που τις διαφοροποιεί είναι περισσότερο ο τρόπος που τα αντιμετωπίζουν. Αν γίνεται με πιο σύνθετο τρόπο λέγεται *ψυχολογία των λαών*, αν γίνεται πιο αναλυτικά είναι *λαογραφία*.

Η *Ψυχολογία των λαών* κατά τον Wilhelm Wundt

Ο ψυχολόγος που ανέπτυξε θεωρητικά τον κλάδο της ψυχολογίας των λαών και οι απόψεις του ήταν περισσότερο οικείες και στους Έλληνες λαογράφους ήταν ο Wilhelm Wundt. Υποστήριζε ότι, όπως στόχος της ψυχολογίας είναι να περιγράφει την πραγματικότητα της ατομικής συνείδησης, τοποθετώντας τα στοιχεία και τα αναπτυξιακά στάδια σε μία ερμηνευτική σχέση, έτσι πρέπει να θέσουμε ως αντικείμενο της ψυχολογικής έρευνας τις ανάλογες γενετικές και αιτιώδεις έρευνες πραγματικών δεδομένων που αναφέρονται στα παράγωγα ανώτερων αναπτυξιακών σχέσεων της ανθρώπινης κοινωνίας, δηλαδή τις *λαϊκές κοινότητες* (*Völkergemeinschaft*) (Wundt 1888: 2).

Για να κατανοήσουμε ανώτερες ψυχολογικές διαδικασίες, μόνο η μελέτη ιστορικών συγκρίσεων και η παρατήρηση των δημιουργιών του «νου» *(Beobachtung der Geisteserzeugnisse)* μπορεί να βοηθήσει. Αυτά θεωρούσε κεντρικά στοιχεία στην ψυχολογία των λαών ο Wundt. Οι απλές ψυχολογικές εμπειρίες μελετώνταν πειραματικά, ενώ τα προϊόντα των ανώτερων διαδικασιών (που θεωρούνταν ότι έχουν ιδιότητες των «αντικειμένων της φύσης») ήταν προτεραιότητα της ανάλυσης της ψυχολογίας των λαών.

Ο Wundt ήταν αντίθετος με την άποψη των Lazarus και Steinthal για την ενοποίηση της ιστορίας με τη ψυχολογία των λαών (Wundt 1888: 3-7), τονίζοντας την επικινδυνότητα να ψυχολογεί κανείς την ιστορία. Αντίθετα, ο Wundt πρότεινε να διαιρεθεί η *Völkerpsychologie* στους εξής βασικούς τομείς: τη γλώσσα, τους μύθους, τα ήθη και τα έθιμα. Αυτό που πρέπει να ερευνάται δεν είναι η ιστορικότητα της ψυχής καθ' αυτό, αλλά η ανάπτυξη των πνευματικών αντικειμενικοποιήσεων της φυσικής δραστηριότητας στη διάρκεια της διαδρομής της ιστορίας υποστηρίζει ο Eckardt (1997: 104).

Οι ρίζες αυτής της υπόθεσης εντοπίζονται ήδη στα έργα του Johann Georg Hamann (1730-88) και Johann Gottfried von Herder (1744-1803), που προσπάθησαν να συμπληρώσουν τη φιλοσοφία της καθαρής, αμιγούς αιτίας του Immanuel Kant με μια φιλοσοφία γλώσσας, κουλτούρας και ιστορίας (Nerlich & Clarke 1998: 181). Εκτός από τη γλώσσα, ιδιαίτερα η ιστορική εξέλιξη (δεν πρέπει να συγχέεται με την ιστορία ως επιστήμη) ήταν η βάση στη *Völkerpsychologie* του Wundt, γιατί έδωσε άμεση εικόνα σε προϊόντα δημιουργικής σύνθεσης πολλών ατόμων.

Για τον Wundt (1888, 1912, 1917), η *Völkerpsychologie* ήταν στην ουσία μια κοινωνικο-εξελικτική επιστήμη: κοινωνική, γιατί βασικά κινείται σε κοινωνικές διαστάσεις, και εξελικτική, γιατί πρέπει επίσης να εξετάζει τα διαφορετικά στάδια της διανοητικής ανάπτυξης των ανθρώπων (πραγματική ψυχογένεση) από τους υπανάπτυκτους στους ανώτερους πολιτισμούς.

Σε αντίθεση με τους προκατόχους του (δηλαδή τον Lazarus και τον Steinthal), στο έργο του *Elemente der Völkerpsychologie* (Στοιχεία της Ψυχολογίας των λαών), ο Wundt (1912) εντόπισε τις ρίζες του σύγχρονου ανθρώπου δίνοντας έμφαση σε έναν, κατά τα φαινόμενα, παγκόσμια πρωτόγονο άνθρωπο (Urmensch). Η σύνδεση μπορεί να καθοριστεί μέσω ποικίλων εξελικτικών σταδίων: (α) πρωτόγονος άνθρωπος, (β) η τοτεμική περίοδος, (γ) τα χρόνια των ηρώων και των

θεών και (δ) η εξέλιξη της ανθρωπότητας. Εξετάζοντας τα διαφορετικά στάδια της διανοητικής ανάπτυξης στην οποία οι άνθρωποι διαρκώς βρίσκουν τον εαυτό τους, γίνεται η πραγματική ψυχογένεση (Wundt 1912: 4).

Κάθε στάδιο έχει τα δικά του μοναδικά γνωρίσματα που σημαδεύουν τα επιτεύγματα της ομάδας που είναι υπό εξέταση. Για παράδειγμα, ενώ ο πρωτόγονος άνθρωπος θεωρείται ότι ήταν πιο κοντά στη φύση, όπως τα άγρια ζώα, ο άνθρωπος της τοτεμικής περιόδου διακρίνεται ήδη για τη συνειδητοποίηση της κατάκτησης της ψυχής. Στην πραγματικότητα, το ίδιο το τοτέμ είναι η εκδήλωση της ψυχής, είτε είναι η ψυχή ενός προγόνου ή η ψυχή μιας προστατευτικής ύπαρξης, συχνά με τη μορφή ενός ζώου. Από αυτή την άποψη, ο Wundt (1912: 114-115) επισήμανε προσεκτικά ότι η διαφορά μεταξύ του πρωτόγονου και του ανθρώπου της τοτεμικής περιόδου, δεν είναι απαραίτητα ενδεικτική μιας χαμηλότερης ή υψηλότερης ανάπτυξης, εφόσον οι άνθρωποι και στα δύο στάδια είναι πολύ καλά προσαρμοσμένοι για το επίπεδο της ανάπτυξης τους.

Για τον Wundt (1894), η δημιουργική σύνθεση ήταν ο απαραίτητος σύνδεσμος μεταξύ των κατώτερων διανοητικών διεργασιών (δηλαδή αισθητηριακές υποδοχές) και των ανώτερων διεργασιών που δίνουν στη ζωή μας νόημα. Οι ανώτερες ήταν η θεμελίωση της ψυχολογίας των λαών. Έπρεπε όμως να γίνει κατανοητό ότι η ψυχολογία των λαών δεν ήταν μια αυτόνομη επιστήμη στην ουσία. Ήταν στενά συνδεδεμένη με τις κατώτερες διεργασίες, δηλαδή, αυτές που σχετίζονται με τη φυσιολογία (Wundt 1917), αν και αυτή η σχέση δεν είχε φανεί ποτέ πραγματικά.

Θέσεις των Ελλήνων λαογράφων για τη 'ψυχή του λαού' και τις σχέσεις της Λαογραφίας με την Ψυχολογία των λαών

Ποιες ήταν οι απόψεις των Ελλήνων πανεπιστημιακών λαογράφων για τη 'ψυχή του λαού' και για τις σχέσεις της λαογραφίας με την παράλληλα αναπτυσσόμενη ψυχολογία των λαών; Ο ιδρυτής της ελληνικής λαογραφίας Νικόλαος Πολίτης αναφέρει στο προγραμματικό άρθρο που δημοσιεύει στον πρώτο τόμο του *Δελτίου της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας* (1909: 7) ότι «η λαογραφία εξετάζει τας κατά παράδοσιν δια λόγων πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού». Στη συνέχεια, αφού δώσει ένα συνο-

πτικό διάγραμμα της λαογραφικής ύλης, την οποία κατανέμει σε δύο ενότητες, τα *μνημεία του λόγου* και τις *κατά παράδοσιν πράξεις ή ενέργειαι*, επισημαίνει ότι έργο του λαογράφου είναι, αφού πρώτα περιγράψει και καταγράψει τα λαογραφικά φαινόμενα όπως ο λαός τα λέει και τα πράττει, να τα εξετάσει με ιστορική και *ψυχολογική* ανάλυση και να προσπαθήσει να καθορίσει τις μεταβολές τις οποίες υπέστησαν σε διαφόρους χρόνους και τόπους, αναζητώντας παράλληλα την προέλευσή τους (Πολίτης, ό.π.: 14-15). Εδώ οι θέσεις του Πολίτη συγγενεύουν με την αναζήτηση της ψυχογένεσης των ανώτερων πνευματικών διεργασιών ενός λαού της Ψυχολογίας των λαών. Ερευνώντας τις βιβλιογραφικές αναφορές του Πολίτη παρατηρούμε ότι γνώριζε πολύ καλά το περιοδικό *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, ενώ βρίσκουμε και κάποιες αναφορές και στην προγενέστερη μορφή του περιοδικού ως *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, όπως, π.χ. στην εργασία του για το γάμο στους νεώτερους Έλληνες, όπου παραπέμπει σε σχετική μελέτη του περιοδικού που αναφέρεται στους αρραβώνες και τους γάμους από τη νηπιακή ηλικία (Πολίτης 1931 (1871[1]): 232). Επίσης στην εργασία του για τα έθιμα «τα κατά την τελευτήν» (Πολίτης 1931 (1872[1]): 325) αναφέρεται στον Wundt και την *Völkerpsychologie*. Όπως φαίνεται στην ερμηνεία που ακολουθεί στις μελέτες του ο Πολίτης, η ψυχολογική ανάλυση των λαογραφικών φαινομένων που προτείνει, συγγενεύει περισσότερο με την εθνολογική θεωρία της αυτόματης γένεσης ή πολυγένεσης, σύμφωνα με την οποία παρόμοιες συνθήκες του πνεύματος ή της ψυχής γεννούν παρόμοιες πολιτισμικές εκδηλώσεις, ανεξάρτητα από τη φυλετική ταυτότητα ή το δανεισμό τρόπων και ιδεών (Lang 1893: 21), ενώ την συνέχεια των πολιτισμικών μορφών εντός της ελληνικής πραγματικότητας την ερμηνεύει με βάση τη θεωρία των *επιβιωμάτων —εγκαταλείμματα* τα αποκαλεί— του εξελικτισμού, που, παρόλο που φαίνονται παράλογα στην εποχή της νεωτερικότητας, εντούτοις διατηρήθηκαν χάρη στη δύναμη της συνήθειας (Πολίτης 1909: 9).

Έμφαση στην εθνική διάσταση της ψυχής ενός λαού έδωσε ο μαθητής του Ν. Πολίτη, ο Στίλπων Κυριακίδης. Σε ομιλία του στους φοιτητές της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών το 1932 με θέμα «Τι είναι Λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήσει η σπουδή της» υποστηρίζει ότι το αντικείμενο της λαογραφίας είναι ο λαϊκός πολιτισμός στο σύνολό του, τις εκδηλώσεις του οποίου ταξινομεί σε τρεις κατηγορίες, τη φυσική, την πνευματική και την κοινωνική ζωή. Επιση-

μαίνει τη συμβατικότητα της ταξινόμησης, τονίζοντας ότι ο χωρισμός αυτός δεν πρέπει να θεωρηθεί ως απόλυτος, ούτε κάθε κατηγορία ως χωριστή και αυτοτελής. Και ο βασικός λόγος είναι ότι όλες αυτές οι κατηγορίες είναι εκδηλώσεις «μιας ενιαίας και αδιαιρέτου ζωής και ψυχής και διά τούτο πολλάκις υφίστανται την επίδρασιν αλλήλων, διασταυρώνονται, μεταπίπτουσιν εις αλλήλας και πολλάκις και συγχέονται.... Η ζωή είναι ενιαία και αι εκδηλώσεις αυτής, οσονδήποτε και αν διακρίνωνται απ' αλλήλων, εξακολουθούν πάντοτε να φέρουν τον τύπον της ενότητος της πηγής, εκ της οποίας απέρρευσαν» (Κυριακίδης 1937: 54-55). Οι λαογραφικές εκδηλώσεις έχουν χαρακτήρα *αυθόρμητον*, δηλαδή πηγάζουν άμεσα από το σύνολο της λαϊκής ψυχής, χωρίς τη μεσολάβηση κάποιου λογικού συλλογισμού ή αφηρημένης σκέψης. Για την ύπαρξη άλογων και κατά παράδοσιν εκδηλώσεων στην εποχή της νεωτερικότητας και του ορθού λόγου ο Κυριακίδης ασκεί κριτική τόσο στον E. Tylor και τη θεωρία των επιβιωμάτων (survivals in culture) σύμφωνα με την οποία τα άλογα στοιχεία θεωρούνται ως λογικές εκδηλώσεις παλαιοτέρων φάσεων του πολιτισμού που διατηρούνται μέχρι σήμερα από τη δύναμη της συνήθειας και της συντηρητικότητας των λαών όσο και στο Lévy-Bruhl, που, στο βιβλίο του *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1922), υποστηρίζει ότι τα άλογα είναι πράγματι άλογα, γεννήματα προλογικής ή μυστικής σκέψης που απαντάται στους πρωτόγονους λαούς. Ο Κυριακίδης υποστηρίζει ότι ούτε οι άγριοι και πρωτόγονοι λαοί στερούνται λογικής σκέψης, αλλά ούτε οι λογικώς ανεπτυγμένοι και πολιτισμένοι είναι απαλλαγμένοι από παράλογες σκέψεις και δράσεις. Και αυτό συμβαίνει γιατί ο άνθρωπος ουδέποτε υπήρξε ον μόνο και κατ' εξοχήν λογικό, αλλά η ανθρώπινη ψυχή παράλληλα και πολλές φορές κάτω από το λεγόμενο ορθό λόγο κρύβει στο βάθος της συναισθήματα βαθιά και σκοτεινές ορμές, που κανονίζουν τις σκέψεις και τις πράξεις των ανθρώπων σύμφωνα με τους δικούς τους νόμους και κανόνες. Για το λόγο αυτό οι λαογραφικές εκδηλώσεις που έχουν μαγικό, δεισιδαίμονα, άλογο εν πολλοίς χαρακτήρα και όταν ακόμα φαίνονται ή και είναι παράλογες, δεν παύουν να αποτελούν πραγματικές και αληθινές εκδηλώσεις της ανθρώπινης ψυχής και μάλιστα της λαϊκής, της οποίας την φύση μας αποκαλύπτουν (Κυριακίδης 1937: 56-59). Η ψυχολογική ερμηνεία των λαογραφικών φαινομένων που προτείνει ο Κυριακίδης φαίνεται πως αποδεσμεύεται από τη στατική, εξελικτική προσέγγιση της θεωρίας των επιβιωμάτων. Ωστόσο ο ίδιος στις μελέτες του περιορίστηκε στην ιστορική έρευνα

και τη σύγκριση των ομοίων πολιτιστικών στοιχείων εντός του «ευρωπαϊκού κύκλου» στον οποίο ενέταξε τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό (Βλ. και Κυριακίδου-Νέστορος 1978: 111-147). Εντούτοις σε θεωρητικό επίπεδο υποστήριζε ότι υπάρχουν αρκετά κοινά στοιχεία, τα οποία απαντώνται με διάφορες μορφές σε όλους τους λαούς σε όποιο στάδιο του πολιτισμού και αν βρίσκονται. Τα στοιχεία αυτά πηγάζουν από τη φύση του ανθρώπου και για την ερμηνεία τους δεν είναι αρκετή η σύγκριση, αλλά και η ψυχολογία που εξετάζει τα ομαδικά φαινόμενα, όπως η γλώσσα, η θρησκεία, η τέχνη κ.λπ. (Κυριακίδης 1965: 35). Σκοπός της ψυχολογικής έρευνας είναι να αναζητήσει τη ψυχική πηγή και τα ψυχικά αίτια από τα οποία προέρχεται αυτή η ποικιλία των πολιτισμικών μορφών στους λαούς. Εδώ υποδεικνύει την απαραίτητη βοήθεια της *ομαδικής ψυχολογίας* —έτσι αποδίδει τον όρο *Völkerpsychologie*— για την ψυχολογική ερμηνεία της γένεσης και εξέλιξης των λαογραφικών εκδηλώσεων. Ωστόσο, συνεχίζει ο Κυριακίδης, οι ψυχικές δυνάμεις που δημιουργούν τον πολιτισμό είναι μεν γενικώς ανθρώπινες, αλλά είτε εκ φύσεως είτε εξαιτίας ιστορικών ή άλλων λόγων δεν απαντώνται σε όλους τους λαούς με την ίδια κράση. Αυτή την ιδιαίτερη ψυχοσύνθεση κάθε λαού, τις εθνικές ψυχικές δυνάμεις του είναι έργο της λαογραφίας να αποκαλύψει (Κυριακίδης 1937: 19-21). Εφόσον ο σκοπός της λαογραφίας είναι η ανάδειξη της εθνικής ιδιαιτερότητας και η ψυχολογική ανάλυση πρέπει να υπηρετεί το στόχο αυτό.

Πάντως ο Κυριακίδης διαφωνούσε με την πρωτοκαθεδρία της ψυχολογικής κατεύθυνσης των λαογραφικών φαινομένων του Γερμανού λαογράφου A. Spamer[3], που υποστήριζε ότι το κύριο έργο της λαογραφίας είναι η ανακάλυψη της ψυχικής ιδιοφυΐας, του χαρακτήρα των ανθρώπων του λαού μέσα από την έρευνα των μορφών του λαϊκού πολιτισμού, επικρίνοντάς τον ότι μετατοπίζει τη λαογραφία από τον

3. Ο Μερακλής επισημαίνει για τον Κυριακίδη ότι παρόλο που είχε αντικρούσει τον ψυχολογισμό του Spamer, η διευρυμένη αντίληψη της έννοιας του λαού που πρέσβευε, την οποία δεν περιόριζε στον όχλο, αλλά σε «ολόκληρον το ανθρώπινον πλήθος, μορφωμένον και αμόρφωτον, το οποίον συνδέει η συναίσθησις της κοινής καταγωγής, ομότροπα ήθη, κοινή παράδοσις και κοινός τρόπος του σκέπτεσθαι» (Κυριακίδης 1938: 130-157) φαίνεται ότι δέχθηκε την επίδραση των ιδεών του Spamer, που αναζητούσε το λαϊκό άνθρωπο σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας (Μερακλής 1971: 16-17).

κύκλο των επιστημών του πολιτισμού στον κύκλο των ψυχολογικών επιστημών και μάλιστα ως λαϊκή χαρακτηρολογία (Κυριακίδης 1937: 27-28).

Στη Γερμανία, τη δεκαετία του 1930, προστέθηκαν υπό την επίδραση της ιδεολογίας του Εθνικοσοσιαλισμού στη λαογραφική ύλη και οι αναλυτικές κατηγορίες της φυλής (Rasse) και της φυλετικής καταγωγής και έπειτα της κοινωνικής τάξης και πολιτείας. Ο Martin Wähler (1937: 13, αναφορά από Κυριακίδη 1965:27), στο έργο του για το γερμανικό λαϊκό χαρακτήρα, δε θεωρεί ως κύριους μορφωτικούς παράγοντες τις λαογραφικές εκδηλώσεις, αλλά 1) τη φυλή ή το αίμα, 2) το έδαφος ή το τοπίο, 3) την πολιτεία, δηλ. τη χώρα με τις επιδράσεις του πολιτισμού[4]. Στη Γερμανία του μεσοπολέμου, επισημαίνει ο Αυδίκος (2009: 181), οι ιδέες του Riehl για τη λαϊκή ψυχή εμφανίζονται ως διαχρονικές και ταυτίζονται –σύμφωνα με τους ναζιστές– με τους πολιτικούς τους στόχους. Η σκληρή κριτική του κοινωνιολόγου Heinz Maus (1946) στους Γερμανούς λαογράφους, που την εποχή του ναζισμού έκαναν την επιστήμη τους θεραπαινίδα του πιο παράλογου φυλετισμού, αδιαφορώντας για τα σύγχρονα κοινωνικά αιτήματα, έρχεται να ανασκευάσει ο λαογράφος Will Erich Peuckert (1948), συγγραφέας μιας «λαογραφίας του προλεταριάτου» (1931), πολύ πριν το πραξικόπημα του Χίτλερ (1933). Άλλωστε, όπως επισημαίνεται από τον Μερακλή (1971: 6), η λαογραφία «δεν ήταν η μόνη προσκυνημένη επιστήμη στα χρόνια του Τρίτου Ράιχ», ενώ σοβαροί εκπρόσωποί της αντιστάθηκαν, όσο μπορούσαν, και θυμίζει την περίπτωση του Adolf Spamer, που είχε πέσει σε δυσμένεια γιατί στις έρευνές του παρουσίαζε το παρελθόν του γερμανικού λαού περισσότερο χριστιανικό παρά αρχαίο γερμανικό, παγανιστικό, όπως επιθυμούσε η ναζιστική προπαγάνδα.

Ο Κυριακίδης, στην κατηγορία του *εκσλαβισμού*, που διατύπωσε εναντίον των Ελλήνων ο γερμανικός εθνικοσοσιαλισμός, όπου μετά την κατάκτηση της Ελλάδας από τις δυνάμεις του Άξονα ξαναθυμήθηκε και τη θεωρία του Fallmerayer —θεωρία που ανήκει περισσότερο στην ψυχολογικά βασισμένη θεωρία περί των πεπρωμένων της φυλής

4. Μεταπολεμικά ο Wähler (1947) στο άρθρο του «Η Λαογραφία ως θεμελιώδης επιστήμη» υποστήριξε ότι η λαογραφία είναι μια εφαρμοσμένη επιστήμη και σκοπός της είναι η μελέτη της ψυχολογίας του λαού με απώτερο στόχο να αναλάβει μια ευρύτερη παιδαγωγική, μορφωτική λειτουργία. Βλ. και Μερακλής 1971: 7.

που συνδέεται με δεσμούς αίματος—, «αντέταξε το ιστορικότερο επιχείρημα της σημασίας του πολιτισμού στη διαμόρφωση του εθνικού χαρακτήρα ενός λαού —σημασία που εξουδετερώνει τις φυλετικές τυχόν διαφορές μεταξύ των ατόμων του», επισημαίνει η Κυριακίδου-Νέστορος (1978: 128).

Ο Γ. Μέγας (1951: 30) συμφωνεί με τον Κυριακίδη ότι σκοπός της λαογραφίας είναι «η γνώσις της ψυχικής ιδιοσυστασίας του λαού». Ωστόσο δε ανησυχεί ότι με τη θέση του ψυχολογικού σκοπού κινδυνεύει η λαογραφία να χάσει την αυτοτέλειά της και να γίνει «υπηρετική μάθησις της ψυχολογίας των λαών». Και διευκρινίζει (Μέγας 1951: 31): «Η μεν ψυχολογία των λαών ή κοινωνική ψυχολογία, ως καθώρισεν ο W. Wundt, ο ανακαινιστής αυτής, έχει ως υποκείμενον τα ψυχικά εκείνα φαινόμενα, τα οποία —πέρα παντός εθνικού δεσμού— ανάγονται εις την γενικήν εξέλιξιν των ανθρώπινων κοινωνιών και την γένεσιν πνευματικών προϊόντων καθολικής αξίας· αποβλέπει δηλονότι εις το γενικώς ισχύον, διαφοραί δε τοπικαί και εθνικαί περί την διαμόρφωσιν της ομαδικής ζωής δεν την ενδιαφέρουν. Η δε λαογραφία ζητεί να γνωρίση το είδος και τον χαρακτήρα της λαϊκής ψυχής εν τω πλαισίω του έθνους». Για να τεκμηριώσει την άποψή του αναφέρεται —όπως έκανε και ο Στ. Κυριακίδης (1965 (1922[1]): 29)— στη μελέτη του Ν. Πολίτη (1920(1885[1]): 287-296) για τους Βούλγαρους κλέφτες και τα δημώδη βουλγαρικά άσματα, στην οποία ο ιδρυτής της ελληνικής λαογραφίας επιχειρεί να ψυχολογήσει και να χαρακτηρίσει το Βούλγαρο χαϊντούκ σε σύγκριση με τον Έλληνα κλέφτη και το Σέρβο χαϊκτούκ, προβαίνοντας και σε απαξιωτικούς χαρακτηρισμούς για τα κλέφτικα τραγούδια των Βουλγάρων, αποκαλώντας τα «χυδαία και αχάριτα κατασκευάσματα βαρβάρου μούσης», που παρέχουν «εικόνα αψευδή του καθόλου χαρακτήρος του βουλγαρικού έθνους», σαφώς επηρεασμένος ο ίδιος ψυχολογικά από τις ελληνικές εθνικές διεκδικήσεις και το εμπόλεμο κλίμα των Βαλκανίων και της Ευρώπης εκείνης της εποχής. Αργότερα, το 1946, και ο Γ. Μέγας σε εργασία του για τα ηρωικά τραγούδια των Βουλγάρων βλέπει την έλλειψη σε αυτά υψηλότερων πόθων και ιδεωδών πολιτιστικών και την ανυπαρξία ακμαίας και ενεργής εθνικής συνείδησης[5]. Από την εθνολογικά προσανατολισμένη ψυχολογία των λαών του Wundt έχουμε περάσει στην έντονα ιδεολογικοποιημένη χαρακτηρολογία των λαών, η οποία προβαίνει σε αξιο-

5. Βλ. επίσης και Μέγας 1950: 747-750.

λογικές αποτιμήσεις περί ανώτερων και κατώτερων εθνικών πολιτισμών των νεοσύστατων και ρευστών ακόμα κρατικών σχηματισμών στα Βαλκάνια και την Ευρώπη.

Η Ά. Κυριακίδου-Νέστορος (1989: 72) προτείνει ένα συνδυασμό της εθνολογικής μεθόδου με τη μέθοδο της ψυχολογίας των λαών, όπως διατυπώθηκε από τον W. Wundt, για τη διερεύνηση της πρώτης αρχής των λαογραφικών φαινομένων, αν και η ίδια δεν ενδιαφέρθηκε ερευνητικά για αυτά τα θέματα, αφού κυρίως την απασχόλησε η μελέτη του νεοελληνικού παραδοσιακού πολιτισμού.

Γενικότερα η σχέση των Ελλήνων λαογράφων με την ψυχολογία των λαών έμεινε στο επίπεδο περισσότερο των προγραμματικών θέσεων και προτάσεων, ενώ σπανιότατα εκδηλώθηκε στο ερευνητικό πεδίο[6]. Η ιστορική αναζήτηση της εθνικής συνέχειας κυριάρχησε στη θεωρία και την έρευνα της ελληνικής λαογραφίας τουλάχιστον έως και τα πρώτα χρόνια της μεταπολεμικής περιόδου.

Ουσιαστικότερες επαφές αποκτά την ύστερη μεταπολεμική περίοδο η λαογραφία με την ψυχανάλυση. Η Κυριακίδου (ό.π.: 72) κάνει αναφορά στην ψυχανάλυση, επισημαίνοντας όμως ότι η εφαρμογή των νεώτερων, σχετικά, ψυχαναλυτικών μεθόδων στην έρευνα των πρώτων αιτίων των λαογραφικών εκδηλώσεων απορρίπτεται από τους περισσότερους λαογράφους ως παράλογη. Ωστόσο υποστηρίζει ότι η ψυχαναλυτική μέθοδος μπορεί να δώσει ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις, αρκεί να χρησιμοποιείται με φειδώ. Εδώ δεν μπορούμε να μην αναφέρουμε τη μεγάλη συμβολή του Αμερικανού καθηγητή λαογραφίας Alan Dundes (1987) στην καλλιέργεια της φροϋδικής ψυχολογικής προσέγγισης στη μελέτη των λαογραφικών φαινομένων, ιδιαίτερα των μη συνειδητών (Βλ. και Αλεξιάδης 1998: 216-219). Οι απόψεις του Freud ότι τα σύμβολα που απαντούν στα όνειρα των ατόμων, βρίσκονται σε μια πιο εξελιγμένη μορφή στους μύθους, στα παραμύθια, στις παραδόσεις, στις παροιμίες, στις ιδιωματικές εκφράσεις, στα αστεία, στην εν γένει λαογραφία, έχει ανοίξει καινούργιους δρόμους και ερμηνευτικές αναλύσεις στη λαογραφική έρευνα στον διεθνή χώρο και στην Ελλάδα[7].

---

6. Στους νεώτερους λαογράφους που αξιοποίησαν ερευνητικά τα πορίσματα και τη βιβλιογραφία της ψυχολογίας των λαών ανήκει ο Κωνσταντίνος Τσαγγαλάς. Ενδιαφέρουσα είναι η μελέτη του για τη λαογραφική συμβολή στην ψυχολογική ερμηνεία ορισμένων υδρομαντικών και κατοπτρομαντικών εθίμων (Τσαγγαλάς 1979-80: 11-22).

7. Βλ. ενδεικτικά, Jones 1965: 89. Dundes 1987.

Βιβλιογραφία

Α. Ελληνόγλωσση

Αλεξιάδης Μ. Αλ. 1998, Βιβλιο-εργο-κρισία: Folklore Interpreted. Essays in honor of Alan Dundes, edited by Regina Bendix and Rosemary Lévy Zumwalt, Garland Publishing, Inc., New York and London 1995, 8ο, σσ. 534, *Λαογραφία* 38, (1995-1996), 216-219.

Αυδίκος, Ε. Γ. 2009, *Εισαγωγή στις Σπουδές του Λαϊκού Πολιτισμού. Λαογραφίες-Λαϊκοί Πολιτισμοί-Ταυτότητες*, Αθήνα: Κριτική.

Βορέας Θ. 1937, Wilhelm Wundt, στα: *Ανάλεκτα. Μελέται και Λόγοι*, τόμος πρώτος, Αθήνα, 315-317.

Κυριακίδης Στ. 1938, (1937[1]), Τι Είναι η Λαογραφία και εις τι Δύναται να Ωφελήση η Σπουδή της, *Λαογραφία* 12, 130-157.

— 1965 (1922[1]), *Ελληνική Λαογραφία*. μέρος Α΄, *Μνημεία του λόγου*, (2η έκδοση), Ακαδημία Αθηνών. Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, αριθ.8.

Κυριακίδου-Νέστορος Ά. 1978, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας. Ιδρυτής: Σχολή Μωραϊτη.

— 1989, Λαογραφία: Η ουσία και η μέθοδος, στα: *Λαογραφικά μελετήματα*, τόμος 1ος, Αθήνα: Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου, 59-77.

Μέγας Γ. 1946, *Έχουν οι Βούλγαροι εθνικόν έπος;* Αθήνα.

— 1950, Ο λεγόμενος κοινός βαλκανικός πολιτισμός. Η δημώδης ποίησις, *Ελληνική Δημιουργία*, τ. 5, 747-750.

— 1951, Η σπουδή της Λαογραφίας. Σκοπός και έργον αυτής, *Πλάτων* (έτος Γ΄- τεύχος Α΄), Αθήνα, 1-32.

Μερακλής Μ. Γ. 1972, Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, *Λαογραφία* 27, 253-273.

Πολίτης Ν. Γ. 1909, Λαογραφία, *Λαογραφία* 1, 3-18.

— 1920, Βούλγαροι κλέφταις κατά τα δημώδη βουλγαρικά άσματα, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμος Α΄, Αθήνα: Τυπογραφείο Παρασκευά Λεώνη, 286-296, (πρώτη έκδοση: *Εστία*, τ. Κ΄, 1885, 755-8).

— 1931, Ο γάμος παρά τοις νεωτέροις Έλλησιν, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμος Γ΄, Αθήνα: Δημοσιεύματα Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών, αρ. 6, 232-322 (πρώτη δημοσίευση: *Παρθενών*, έτ. Α΄, 1871, 335-340).

— 1931, Τα κατά την τελευτήν, *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τόμος Γ΄, Αθήνα: Δημοσιεύματα Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών, αρ. 6, 323-362 (πρώτη δημοσίευση: *Παρθενών*, έτ. Β΄, 1872-3, 1137-1144, 1193-1200).

Τσαγγαλάς Κ., 1979-80, Λαογραφική συμβολή στην ψυχολογική ερμηνεία ορισμένων υδρομαντικών και κατοπτρομαντικών εθίμων, *Εθνογραφικά*, τόμ. 2, Ναύπλιο, 11-22.

Β. Ξενόγλωσση

Danziger, K. (1983). Origins and basic principles of Wundt's *Völkerpsychologie*. *British Journal of Social Psychology, 22(4)*, 303-313.

Diriwächter R. 2004, Völkerpsychologie: The synthesis that never was, *Culture & Psychology*, vol. 10 (1), 85-109.

Dundes A. 1987, *Parsing through customs: Essays by a Freudian Folklorist*, Madison University of Wisconsin Press.

Eckardt, G. 1997, *Völkerpsychologie- Versuch einer Neuentdeckung*. Weinheim: BELTZ Psychologie Verlags Union.

Jahoda, G. 1993, *Crossroads between culture and mind: Continuities and change in theories of human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jones E. 1965, Psychoanalysis and Folklore, στο: *The study of Folklore*, A. Dundes (επιμ.), University of California Press.

Lazarus, M. 1865, Einige Synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 3(1), 1-94.

Lazarus, M., & Steinthal, H. 1860, Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie, als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1 (1), 1-73.

Lang A. 1893, *Custom and myth*, London: Longmans, Green and Co.

Lévy-Bruhl L., 1922, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: F. Alcan.

Noble, T.F.X., Strauss, B.S., Osheim, D.J., Neuschel, K.B., Cohen, W.B., & Roberts, D.D. 1994, *Western civilization- the continuing experiment* (Vol.II). Princeton, NJQ Houghton Mifflin.

Peuckert, W. E. 1931, *Volkskunde des Proletariats*, Bd. 1, *Aufgang der proletarischen kultur*, Frankfurt a. Main.

— 1948, Zur Situation der Deutschen Volkskunde. Die Nachharn. *Jahrbuch fur vergleichende Volkskunde*, 1, σ. 130-135.

Steinthal, H. 1891, An den Leser, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1, 10-17.

Wähler, M. 1947, Volkskunde als Grundwissenschaft. Die Aufgabe der sozialen Volksunde, *Niederdeutsches Jahrbuch für Volkskunde*, 22, σ. 111-145.

Weinhold, K 1890, Was soll die Volkskunde leisten? *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 20, 1-5.

— 1891, Zur Einleitung. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1, 1-10.

Wundt, W. 1888, Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie. *Philosophische Studien*, 4, 1-27.

— 1894, Ueber psychische Causalität und das Princip des psychophusischen Parallelismus. *Philosophische Studien*, 10 (1), 1-125.

— 1911, *Völkerpsychologie –Sprache, Mythus und Sitte* (*Erster Band: Die Sprache*) Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.

— 1912, *Elemente der Völkerpsychologie*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.

— 1917, Völkerpsychologie und Entwicklungspsychologie. *Psychologische Studien*, 10, 189-238.

ΜΑΡΙΑΝΘΗ ΚΑΠΛΑΝΟΓΛΟΥ

ΤΑ ΛΟΥΚΕΤΑ ΤΗΣ ΑΓΑΠΗΣ: ΧΑΡΑΚΤΗΡΙΣΤΙΚΑ ΕΝΟΣ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΕΘΙΜΟΥ

Α. Παράδοση και φολκλορισμός

Η επιστήμη της λαογραφίας ορίζει την παράδοση όχι διχοτομικά προς την εκάστοτε σύγχρονή της πραγματικότητα, αλλά ως μια συνεχή διαδικασία μετάβασης και προσαρμογής, η οποία επαναντάσσει διαρκώς παλαιά φαινόμενα σε νέους συσχετισμούς, νέους αποδέκτες, νέους χώρους κυκλοφορίας.

Όπως γράφει ο Hermann Bausinger στο βιβλίο του *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας*, στην εποχή μας η ταχύτητα και το εύρος της μετάδοσης του λαϊκού πολιτισμού έχουν αυξηθεί με επιθετικό ρυθμό. Αυτό σημαίνει ότι η παραγωγή, η προσφορά και η κατανάλωση των λαϊκών πολιτισμικών αγαθών είναι μεγαλύτερη από ποτέ, αλλά η έμφαση, η βαρύτητα και η επίδραση του κάθε ξεχωριστού πολιτισμικού αγαθού έχει ελαττωθεί και επομένως πολλά λαϊκά πολιτισμικά αγαθά δεν μεταδίδονται πια σε μεγάλα χρονικά διαστήματα, αλλά ανταλλάσσονται ή αφομοιώνονται σε μεγάλες αποστάσεις.

Η θεωρία της διεύρυνσης του λαϊκού πολιτισμού οδήγησε αρχικά σε μια διμερή διαίρεσή του με βάση τον τρόπο δημιουργίας και πρόσληψής του.

Αφενός, ο λαϊκός πολιτισμός αναπτύσσεται ως ένα μείγμα προνεωτερικών και νεωτερικών στοιχείων: αυτό σημαίνει ότι τόσο παλαιότερα όσο και στην εποχή μας, η ανθεκτικότητα της παράδοσης στο χρόνο αλληλεπιδρά με τη σαφή επιθυμία των φορέων της να αφομοιώσουν στοιχεία από τις εκάστοτε σύγχρονές τους συνθήκες αναδιαμορφώνοντας επομένως και την ίδια παράδοση· αφετέρου μια παράλληλη κίνηση αντιλαμβάνεται την παράδοση πάντα σε μια απόσταση

χωρική, χρονική ή κοινωνική και τότε μπορούμε να μιλάμε για φολκλορισμό[1].

Φολκλορισμός είναι η συνειδητή αναγνώριση και επανάληψη στοιχείων λαϊκής παράδοσης ως συμβόλων εθνοτικής, περιφερειακής, ή εθνικής κουλτούρας. Αυτή η επανάληψη ενδέχεται να έχει οικονομικές ή πολιτικές συνέπειες, ή και τα δύο, όμως βασικά ανταποκρίνεται στις ανάγκες των ανθρώπων που ενστερνίζονται τον φολκλορισμό (Šmidchens 2005, 332).

Στο σύγχρονο κόσμο, υπάρχει έντονη μια ανθρώπινη ανάγκη για γνώση της ιστορίας, η οποία ωστόσο είναι στενά δεμένη με ένα νοσταλγικό συναίσθημα ιστορικής συνέχειας με τις παλαιότερες γενιές. Υπάρχει επίσης η ανάγκη να φανταζόμαστε έναν «αντικόσμο», απλούστερο από τη φρενήρη και χαοτική πραγματικότητα της σύγχρονης ζωής. Ο φολκλορισμός καλύπτει αυτή την ανάγκη, όχι μόνο των διανοουμένων και των κοινωνικών ελίτ αλλά και του λεγόμενου απλού λαού, αποδεχόμενος τον λαϊκό πολιτισμό αφενός ως φορέα του παρελθόντος και του προμοντέρνου κόσμου, και αφετέρου προσφέροντας την εντύπωση μιας αμετάβλητης, σταθερής παράδοσης στο παρόν. Η μελέτη των σύγχρονων πολιτισμικών φαινομένων δείχνει ότι, ως ένα βαθμό, η αναβίωση και η διατήρηση του λαϊκού πολιτισμού έχουν γίνει λαϊκές στάσεις.

Ως συνέπεια του φαινομένου του φολκλορισμού, ο λαϊκός πολι-

---

1. Ο φολκλορισμός ως λαογραφικός όρος και ως λαογραφικό φαινόμενο έχει αναλυθεί από λαογράφους όπως ο Mark Azadovsky, ο Hans Moser, ο Hermann Bausinger, ο Viktor Gusev, ο Hermann Strobach, η Regina Bendix και στην ελληνική λαογραφία πρώτα από τον Μιχάλη Μερακλή. Ο ορισμός του φολκλορισμού, όπως διαμορφώθηκε από τον Hans Moser είναι «από δεύτερο χέρι αναμετάδοση και παρουσίαση του λαϊκού πολιτισμού» (Moser 1962, 180). Ο Hermann Bausinger θεωρεί ότι φολκλορισμός είναι «η χρήση υλικού ή υφολογικών στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού σε ένα συγκείμενο ξένο από εκείνο της πρωταρχικής παράδοσης» (Bausinger 1984, 1405). Ο Moser, αν και είχε επισημάνει ότι η ιδέα του φολκλορισμού μπορεί να γίνει αντιληπτή υπό μια ουδέτερη έννοια, αναγνώριζε ότι τυπικά ο όρος εξέφραζε μια δυσαρέσκεια απέναντι στην «πλαστογράφηση» της παράδοσης. Ωστόσο, ο Bausinger κατέδειξε ότι μια καθαρολογική στάση που αποκλείει τον φολκλορισμό από την ακαδημαϊκή μελέτη αποτελεί και η ίδια ένα είδος φολκλορισμού, η οποία αποφεύγει την επακριβή περιγραφή του πραγματικού κόσμου καταγράφοντας και εξαίροντας επιλεκτικά μια μικρή μόνο μερίδα της λαϊκής κουλτούρας.

τισμός προσεγγίζεται από τους μηχανισμούς της εκπαίδευσης, της πολιτισμικής και τουριστικής βιομηχανίας, της διαφήμισης και των Μ.Μ.Ε. άλλοτε εξιδανικευμένα ως μια ιερή και απαράλλαχτη κληρονομιά και άλλοτε «αρχαιολογικά» ως ένα ξεπερασμένο, αυτοαναφορικό και γραφικό είδος που αναφέρεται σε θνήσκουσες υποκουλτούρες.

Ως ιστορικό φαινόμενο ο φολκλορισμός γεννιέται στη διάρκεια του 19ου αιώνα σε σχέση με τα εθνικά κινήματα που αναδύονται στην Ευρώπη εκείνη την εποχή και την αρχή του πολιτιστικού πλουραλισμού που γεννιέται μέσα από τον *ρομαντισμό*. Τα *Volkslieder* του Herder (1778-79), ένα βιβλίο που αποτέλεσε πηγή έμπνευσης για αντίστοιχες πνευματικές κινήσεις σε ολόκληρη την Ευρώπη περιλαμβάνει τραγούδια από 19 έθνη, για να διακηρύξει ο συγγραφέας τους την πολιτιστική ισότητα και την αξία όλων των λαών. Ακόμη και αν μεταγενέστερα χρησιμοποιήθηκε για να στηρίξει τις πολιτικές μεθοδεύσεις των ευρωπαϊκών εθνικισμών, αυτό που το ίδιο το βιβλίο προβάλλει είναι ο ενθουσιασμός για τις μοναδικές μορφές ποίησης και τα ανθρώπινα ιδεώδη που εκφράζουν (Šmidchens 2005, 328-329).

Η αντίληψη λοιπόν που προσεγγίζει την παράδοση ως κάτι ιστορικά, κοινωνικά ή ιδεολογικά απομακρυσμένο αρχίζει και γεννιέται για τον ελληνικό πολιτισμικό χώρο τουλάχιστον στα χρόνια του Διαφωτισμού. Έτσι στα πλαίσια του γένους, της ευρείας εθνικής συλλογικότητας, όπως απαντάται στα κείμενα των διαφωτιστών, ισότιμο με τα άλλα έθνη που επίσης πρέπει να γίνουν γνωστά μέσα από τη γεωγραφία, την καθολική ιστορία, τη στατιστική, ακόμα και τη μυθολογία τους και βέβαια τις λαϊκές παραδόσεις όπως το δημοτικό τραγούδι —υπάρχουν αναφορές και σε μια στενότερη συλλογικότητα: είναι «οι ημέτεροι χωρικοί», «ο κοινός λαός», «οι απλοί», «οι αμαθείς», και «οι χυδαίοι», μια όχι ξεκάθαρα ακόμα καθορισμένη κοινωνική ομάδα της οποίας οι παραδόσεις τοποθετούνται πιο κοντά στο παρελθόν απ' ό,τι στο παρόν.

Σύνθετα φαινόμενα που διατρέχουν τον ελληνικό 19ο αιώνα, όπως η γέννηση του λαογραφικού ενδιαφέροντος, η παρουσίαση της αγροτικής ζωής στη λογοτεχνία, η επανεμφάνιση του αρκαδικού πνεύματος, μπορούν να εξεταστούν και σε αυτό το πλαίσιο. Ωστόσο αυτή η απόσταση και ο πολιτισμικός διαχωρισμός που συνεπάγεται δεν είναι τόσο έντονη, καθώς όχι μόνο για όλη τη διάρκεια του 19ου αιώνα

αλλά και πολύ μεταγενέστερα, έχουμε μια ανθεκτική επιβίωση του αγροτικού υπόβαθρου[2].

Για τις σύγχρονες φολκλοριστικές εκδηλώσεις θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει κανείς τους όρους της «επινόησης», «της κατασκευής» ή της «φαντασιακότητας», εντάσσοντάς τις στο χώρο του εφαρμοσμένου φολκλόρ ή χειρότερα του fakelore. Ωστόσο, όπως γράφει ο Guntis Šmidchens, αυτοί οι όροι δεν αρκούν για να καταλάβουμε την ένταση των συναισθημάτων των ανθρώπων που μετέχουν σε αυτές τις εκδηλώσεις προκειμένου να δώσουν φωνή και κουράγιο σε περιθωριοποιημένους ανθρώπους, να προαγάγουν τη μάθηση γύρω από τον πολυπολιτισμικό μας κόσμο και να εξυμνήσουν την πολιτισμική δημοκρατία. Οι συλλογικότητες αυτές είναι κάτι πολύ περισσότερο από μια απρόσωπη μάζα καταναλωτών-θυμάτων μιας κλίκας επιχειρηματιών που θησαυρίζουν από την εμπορευματοποίηση της λαϊκής κουλτούρας (Šmidchens 2005, 327-328).

---

2. Το φαινόμενο της ιδιότυπης αστικοποίησης της νεοελληνικής κοινωνίας έχει απασχολήσει ιδιαίτερα τους έλληνες λαογράφους. Η αστικοποίηση της αγροτικής και της εργατικής τάξης παίρνει στην Ελλάδα μια διαφορετική κατεύθυνση με την παρουσία μιας έντονα αγροτοποιημένης αστικής ζωής (Μερακλής Μ. Γ., *Λαογραφικά ζητήματα*, σ. 64). Αντίστοιχα, η διχοτόμηση του νεοελληνικού πολιτισμού σε υψηλό (λόγιο) και λαϊκό - προφορικό δεν θα πρέπει να θεωρείται ούτε αυτονόητη ούτε απόλυτη. «Αριστοκράτες» και «λαός» βρίσκονταν πολύ κοντά πολιτισμικά στη διάρκεια του 19ου αιώνα, γράφει ο Μ. Γ. Μερακλής στο βιβλίο του *Νεοελληνικός λαϊκός βίος*. Ωστόσο στα χρόνια του νεοελληνικού Διαφωτισμού αρχίζει να συνειδητοποιείται μια εσωτερική διάσπαση του ελληνικού πολιτισμικού χώρου, που προέρχεται από την ανάπτυξη της μεσαίας τάξης. Από τη μια έχουμε την αγροτική και από την άλλη μια αστικού τύπου κοινωνία, αυτή που προωθεί τώρα ένα καινούριο ιδεολογικό πλέγμα, μέσα στο οποίο σφυρηλατείται η εθνική συνείδηση, η οποία διαμορφώνει και διαφοροποιεί τα αναγνώσματά της. Και εδώ όμως, όπως επισημαίνει ο Γιώργος Βελουδής, σε αντίθεση με τη μαζική παραγωγή μιας νέας αστικο-λαϊκής λογοτεχνίας βασισμένης στην πρώτη βιομηχανική ανάπτυξη των καπιταλιστικά προηγμένων χωρών, όπως η Αγγλία, η Γαλλία, η Γερμανία, και της εμφάνισης σε αυτές των νέων αστικών καταναλωτικών – αναγνωστικών μαζών από τον 19ο αι., «στη μικρή και αγροτική Ελλάδα του 19ου αιώνα η κυρίαρχη λαϊκή λογοτεχνία και κουλτούρα ήταν ακόμα η αγροτικοδημοτική, και τα παλαιά «λαϊκά βιβλία» της τουρκοκρατίας (*Φυλλάδα του Μεγαλέξαντρου, Ερωτόκριτος, Μπερτόλδος, Χαλιμά, Γενοβέφα, Συναξάρια* κ.ά.) θα εξακολουθήσουν να κυκλοφορούν ως τις πρώτες δεκαετίες του 20ού αιώνα» (Γ. Βελουδής, άρθρο με τίτλο *Γιατί «παραλογοτεχνία»;* στην εφημερίδα Ελευθεροτυπία, 19-4-2008).

Η διμερής αυτή διάκριση του λαϊκού πολιτισμού στον σύγχρονο κόσμο οδήγησε σε μια περαιτέρω κατάτμησή του στη λαογραφική ορολογία και θεωρία με τη διάκριση μιας ενδιάμεσης κατηγορίας λαϊκού πολιτισμού που ονομάστηκε δευτερογενής παράδοση και δεν εμπίπτει στα πλαίσια της πρωτογενούς λαϊκής δημιουργίας αλλά ούτε του φολκλορισμού, καθώς συνιστά μια νέα λαϊκή δημιουργία.

Β. Τα λουκέτα της αγάπης

Θα παρακολουθήσουμε το συσχετισμό των παραπάνω τριών κατηγοριών του λαϊκού πολιτισμού στο πλαίσιο μιας σύγχρονης μορφής επικοινωνίας με εθιμικά χαρακτηριστικά: της συνήθειας των ερωτευμένων ζευγαριών να «κλειδώνουν» την αγάπη τους με λουκέτα και να πετάνε το κλειδί.

Αν και οι σχετικές αναφορές στις εφημερίδες και τους διαδικτυακούς τόπους καταγράφονται τα τελευταία μόλις χρόνια, το εύρος και η ταχύτητα της διάδοσης αυτής της συνήθειας στην Ασία, την Ευρώπη, τη Βόρεια και Νότια Αμερική και στην Αυστραλία είναι εντυπωσιακή.

Η συνήθεια αυτή, αν και ευρύτατα διαδεδομένη, εμφανίζει οπουδήποτε κι αν γίνεται, κάποια κοινά, τυπικά επαναλαμβανόμενα στοιχεία αλλά και παραλλαγές.

Α) Ως προς τους φορείς, η πρακτική τελείται συστηματικά από νέα ζευγάρια, νιόπαντρους ή απλά ερωτευμένους. Οι νέοι αυτοί μπορεί να είναι ντόπιοι ή από γειτονικές περιοχές, συνήθως όμως πρόκειται για τουρίστες που μετέφεραν και διέδωσαν τη συνήθεια.

Β) τα αντικείμενα που χρησιμοποιούν οι νέοι για να κλειδώσουν την αγάπη τους είναι συνήθως απλά μεταλλικά λουκέτα ή λουκέτα σε σχήμα καρδιάς στα οποία αναγράφουν ή χαράσσουν τα μικρά τους ονόματα ή τα αρχικά τους και την ημερομηνία. Συχνά τα λουκέτα είναι διακοσμημένα με καρδιές ή άλλα στερεότυπα μοτίβα που δηλώνουν την ένωση των δύο ατόμων. Σπανιότερα περιέχουν μια λέξη ή φράση (συνηθέστερα στα αγγλικά ή σε κάποια άλλη γλώσσα) που περιγράφει τα συναισθήματά τους ή τις ευχές τους. Η λέξη ή η φράση μπορεί συχνά να αποδίδεται με σχηματοποιημένο τρόπο λόγω και της περιορισμένης έκτασης πάνω στο λουκέτο (π.χ. love 4ever). Αφού κλειδώσουν το λουκέτο, οι νέοι πετούν το κλειδί ώστε να μην ξαναβρεθεί.

Γ) Ως προς τους χώρους, στην Ευρώπη η διαδικασία πραγματοποιείται σε πόλεις που αποτελούν συνήθως και δημοφιλείς τουριστικούς προορισμούς. Κι εδώ όμως όχι οπουδήποτε. Οι νέοι επιλέγουν κάποιο συγκεκριμένο δημόσιο χώρο, ιδιαίτερης ομορφιάς ή φορτισμένο με κάποιο έντονο ιστορικό, πολιτισμικό ή άλλο συμβολισμό (σε γέφυρες –τότε τα κλειδιά των λουκέτων πετιούνται στο ποτάμι– κοντά σε καθεδρικούς ναούς, κοντά σε σιδηροδρομικούς σταθμούς, πάνω σε μεταλλικούς στύλους, κιγκλιδώματα, αλυσίδες ή τοίχους σε κεντρικά σημεία των πόλεων): για παράδειγμα, στην Φλωρεντία το σημείο αυτό είναι το κιγκλίδωμα γύρω από το άγαλμα του Benvenuto Cellini, στο κέντρο της Ponte Vecchio, πάνω από τον ποταμό Άρνο. Όταν οι αρχές της Φλωρεντίας ανάρτησαν πινακίδα με την οποία απαγόρευαν το δέσιμο των λουκέτων με ποινή 160 ευρώ για τους παραβάτες, η τοποθέτηση των λουκέτων μεταφέρθηκε λίγο πιο κάτω, στο πεζοδρόμιο ανάμεσα στον ποταμό Άρνο και την Galeria Uficci, και τα λουκέτα τοποθετούνταν στις αλυσίδες που ένωναν τους μεταλλικούς στύλους που είχαν στηθεί εκεί. Ωστόσο η απαγόρευση δεν εμπόδισε αρκετούς ερωτευμένους να βάζουν τα λουκέτα τους και στην αρχική τοποθεσία, πάνω στην Ponte Vecchio.

Στην Κίνα, σε αντίθεση με την Ευρώπη, η τοποθέτηση των λουκέτων της αγάπης γίνεται κατά κύριο λόγο έξω από τις πόλεις, όπως σε ορισμένα σημεία κατά μήκος του Σινικού Τείχους, γύρω από ναούς ή κατά μήκος των μονοπατιών που οδηγούν στα ιερά βουνά του βουδισμού και του ταοϊσμού, όπου μετά το δέσιμο των λουκέτων, τα κλειδιά πετιούνται στον γκρεμό. Συχνά επίσης μαζί με τα λουκέτα οι νέοι δένουν και κορδέλες από κόκκινο ύφασμα.

Δ) Ως προς τον τρόπο διάδοσης συνυπάρχουν παραδοσιακότερα με νεώτερα μέσα: η διάδοση από στόμα σε στόμα που διευκολύνεται από τις συνεχείς μετακινήσεις των τουριστών αναφέρεται ως η κυριότερη αιτία διάδοσης του εθίμου. Ωστόσο και άλλοι σύγχρονοι δίαυλοι συνέβαλαν μονιμότερα ή συγκυριακά στη διάδοση του: έργα της λογοτεχνίας και του σινεμά, άρθρα σε εφημερίδες, συζητήσεις σε διαδικτυακούς τόπους κ.λπ. Για παράδειγμα, η δημοφιλής μεταξύ των νέων ρομαντική ιταλική ταινία *Ho Voglia di Te* (2006) βασισμένη στο ομώνυμο μυθιστόρημα του Federico Moccia, παρουσίαζε ένα νεαρό ζευγάρι να δένει το λουκέτο της αγάπης του στο φανοστάτη της Ponte Milvio, πάνω στον Τίβερη, δημιουργώντας έτσι πολλούς μιμητές.

Σε αρκετές περιπτώσεις το έθιμο προκάλεσε, όπως είδαμε, την αντίδραση των τοπικών αρχών που, με κίνδυνο να χαρακτηριστούν εχθροί των ερωτευμένων, έχουν να επιλέξουν ανάμεσα στην επιθυμία τους για τη δημιουργία ενός νέου πόλου έλξης για τους τουρίστες και τον φόβο τους για πιθανό βανδαλισμό των μνημείων. Οι μέθοδοι αντιμετώπισης ποικίλλουν: από την αφαίρεση των λουκέτων που ταχύτατα ωστόσο επανεμφανίζονται, τη μεταφορά τους σε άλλα σημεία της πόλης, έως τη προσπάθεια μετατόπισης της τελεστικής διαδικασίας σε άλλους, γειτονικούς χώρους· στη Μόσχα μεταλλικά δέντρα τοποθετήθηκαν γι' αυτό το σκοπό δίπλα στη γέφυρα Luzhkov. Ωστόσο οι προσπάθειες αυτές των αρχών προκάλεσαν συνήθως την αντίδραση των νέων που επιδίωκαν την επιστροφή στο αρχικό σημείο ως πιο αυθεντικό. Έτσι οι αρχές της πόλης Mihama στην Ιαπωνία εγκατέστησαν ένα μνημείο σε σχήμα καρδιάς κοντά στον παλαιό φάρο του Nomasaki γύρω από τον προστατευτικό φράχτη του οποίου οι ερωτευμένοι κρεμούσαν τα λουκέτα τους, ώστε να αποφύγουν κάποιο ατύχημα από την κατάρρευση του φράχτη. Οι νέοι ωστόσο αγνόησαν το νέο μνημείο και συνέχισαν να προτιμούν το παλαιότερο. Η εφευρετικότητα των τοπικών αρχών έφτασε έως τη δημιουργία διαδικτυακών τόπων όπου οι ερωτευμένοι θα μπορούσαν να τελέσουν τη διαδικασία εικονικά (όπως στην περίπτωση της δημιουργίας του Web site, www.lucchettipontemilvio.com, όπου μπορούν να δημιουργήσουν τα δικά τους εικονικά λουκέτα της αγάπης).

Η τυποποίηση που διακρίνει την παραπάνω συμπεριφορά, θα μπορούσε να την εντάξει στο πλαίσιο ενός τοπικού εξωτισμού που καλλιεργεί η σύγχρονη τουριστική βιομηχανία: ωστόσο η ανάπτυξη και εξέλιξη αυτής της συνήθειας φαίνεται να μην ταυτίζεται με τις τεχνικές μηχανικής έκφρασης και αναπαραγωγής των συναισθημάτων που επιτάσσει η πολιτισμική και τουριστική βιομηχανία. Αντίθετα φαίνεται διαρκώς να προσαρμόζεται για να εκφράζει μια ηλικιακά συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα, μια λεγόμενη ρευστή ή «στιγμιαία» συλλογικότητα[3], όπως είναι το πλήθος των τουριστών ή (και) των νέ-

3. Εκτός από τις παλαιότερες συνεκτικότερες μορφές συλλογικότητας (εθνικές, κοινωνικές, επαγγελματικές) που εξακολουθούν και σήμερα να υπάρχουν και συμμετέχουν στη δημιουργία ενός λαϊκού πολιτισμού, στην εποχή μας μπορεί να δημιουργούνται ρευστές ή και εφήμερες ομάδες τα μέλη των οποίων εμφανίζονται συνήθως λιγότερο συμφιλιωμένα με το συλλογικό εαυτό τους. Δεν θα πρέπει

ων σε ένα δεδομένο κάθε φορά κοινωνικό και πολιτισμικό χώρο. Από αυτήν την άποψη μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως μια σύγχρονη λαϊκή συμπεριφορά και να προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε την τεράστια διάδοση και επιτυχία της με λαογραφικούς όρους, εντάσσοντάς την σε ένα λαογραφικό πλαίσιο ερμηνείας.

Μια σύγχρονη συνήθεια είναι δυνατό να διαδίδεται γρήγορα σε μεγάλες ομάδες πληθυσμού και σε διάφορους τόπους, ακριβώς επειδή οι άνθρωποι αναγνωρίζουν σε αυτή κάτι ήδη οικείο. Το κλειδί και η κλειδαριά συγκροτούν ένα ολόκληρο συμβολικό σύστημα στους πολιτισμούς διαφορετικών λαών που ξεκινά από μια αρχαϊκή βάση για να εμπλουτιστεί κάθε φορά και να προσαρμοστεί στις εκάστοτε κοινωνικές, πολιτισμικές και θρησκευτικές πραγματικότητες.

Η κοινή ιδέα που φαίνεται να συνδέει τις εθιμικές συμπεριφορές διαφορετικών λαών είναι, όπως γράφει ο Νικόλαος Πολίτης, ότι «παν το συμπεπλεγμένον ή συνδεδεμένον ή κεκλεισμένον παρακωλύει την ελευθέραν λειτουργίαν της φύσεως» (Πολίτου 1975, 363). Η αντίληψη αυτή συνδέθηκε με διάφορες κρίσιμες στιγμές του κύκλου της ανθρώπινης ζωής, όπως ο τοκετός, ο γάμος, οι ασθένειες και οι κηδείες. Οι αντίστοιχες μαγικές ενέργειες ακολουθούσαν «τους κανόνας της συμπαθητικής μαγείας» όπου «υποτίθεται ότι το φυσικόν εμπόδιον, το οποίον δημιουργεί πας δεσμός ή κόμβος ή τι τοιούτον επί τινος αντικειμένου, αναπαράγει αντίστοιχον εμπόδιον επί του σώματος του ανθρώπου, εις το οποίον αποβλέπει η μαγική πράξις» (Πολίτου 1975 (α΄ δημοσίευση 1918), 363. Βλ. επίσης και MacCulloch 1915, 123).

Ο Πολίτης αναφέρει το ρωμαϊκό έθιμο να δίνουν στις γυναίκες κλειδί ως σύμβολο ευτοκίας και παραθέτει πλήθος νεότερων παραδειγμάτων από τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό και τους πολιτισμούς άλλων λαών: «παρ' ημίν λύουν την κόμην της επιτόκου (ξεπλέκουν τα μαλλιά της), άφηνον δε εφ' όσον διήρκουν αι ωδίνες ανοικτάς πάσας τα θύρας και τα παράθυρα και πάντα τα εν τη οικία κλείθρα». Στο Σοποτό «ανοίγουν τα εν τη οικία κιβώτια και τας θύρας της εκκλησίας του χωρίου. Εις παλαιοτέραν δ' εποχήν επέθετον επί των

όμως να θεωρήσουμε, όπως γράφει ο Roger Abrahams, τέτοιες «στιγμιαίες» συλλογικότητες ως απλές παραφυάδες της ποπ πολιτισμικής βιομηχανίας καθώς οι αναπτυσσόμενες μορφές επικοινωνίας συχνά περιέχουν στοιχεία, που, στην πράξη, αντιστέκονται στις διαδικασίες που αρχικά οδήγησαν στη δημιουργία τους (Abrahams 1993, 29-30).

νώτων της τικτούσης κλειδαριάν αμεταχείριστον και τρις εξεκλείδωνον αυτήν»[4].

Αντίστοιχα έθιμα αναφέρει ο Πολίτης από τους Σέρβους, τη Ρωσία, την Voigtland, τους Σάξονες και τους Τσιγγάνους της Τρανσυλβανίας, τη Νορβηγία, τη Λαπωνία και τη Βουλγαρία (Πολίτου 1975, 363-365). Ο Frazer, στον οποίο παραπέμπει και ο Πολίτης, εντάσσει τις κλειδαριές στις απαγορεύσεις που σχετίζονται με τους κόμπους και τα δαχτυλίδια και ισχύουν σε διαφορετικά μέρη του κόσμου: εντοπίζει τη σημασία του ξεκλειδώματος των κλειδαριών στη διάρκεια της εγκυμοσύνης ή του τοκετού σε χώρες από τη Δυτική Ευρώπη έως την Ινδία. Επισημαίνει επίσης τη μαγική επίδραση των κόμπων και των κλειδαριών σε σχέση με τον γάμο: όπως αναφέρει, στη διάρκεια του Μεσαίωνα και έως το 18ο αιώνα ήταν κοινή στην Ευρώπη η πεποίθηση ότι η ολοκλήρωση του γάμου μπορούσε να εμποδιστεί από οποιονδήποτε ο οποίος στη διάρκεια της γαμήλιας τελετής είτε κλείδωνε μια κλειδαριά είτε έδενε έναν κόμπο σε ένα σκοινί και μετά πετούσε την κλειδαριά ή το σκοινί μακριά. Η κλειδαριά ή το σκοινί έπρεπε να πεταχτεί στο ποτάμι και μέχρι να βρεθεί και να ξεκλειδωθεί ή να λυθεί, το παντρεμένο ζευγάρι δεν θα μπορούσε να ενωθεί πραγματικά.

Το κλείδωμα μιας κλειδαριάς στη διάρκεια της γαμήλιας τελετής μπορούσε να επηρεάσει εξίσου τη σεξουαλική ικανότητα του άνδρα όσο και της γυναίκας που παρέμενε άτεκνη (Lawson 1909, 17).

Η αντίστροφη διαδικασία επέβαλλε το ξεκλείδωμα μιας κλειδαριάς: έτσι σε χειρόγραφο με γητειές από τις αρχές του 19ου αιώνα «όταν δεν ημπορούν να σμίξουν ο άνδρας με τη γυναίκα» δινόταν η εξής οδηγία: «έπαρε κλειδωνιά καινούρια, έβαλέ την εις νερόν βρόχι-

4. Η συμβολική παρουσία των κλειδιών που στον λαϊκό πολιτισμό φαίνεται ότι τελικά χρησίμευαν για να ξεκλειδώνουν παρά για να κλειδώνουν ανταποκρίνεται και στους κανόνες που ρύθμιζαν τη συλλογική ζωή. Αν οι πόρτες, τα κλειδιά και οι κλειδαριές προστάτευαν την ιδιωτικότητα, την ατομικότητα, την ασφάλεια και την περιουσία του καθενός, αποκλείοντας τους άλλους, η ζωή των παραδοσιακών κοινωνιών, καθώς ρυθμιζόταν συλλογικά, έτεινε προς την ακύρωση αυτής της διαδικασίας. Οι σύγχρονοι έλληνες αστοί που εγκατέλειψαν τα χωριά τους για να ζήσουν στην Αθήνα ή σε κάποια άλλη μεγάλη πόλη, όταν συγκρίνουν το θεωρούμενο αρμονικό χωριάτικο παρελθόν τους με την αγριότητα και τον απρόσωπο χαρακτήρα της ζωής στη μεγαλούπολη συνοψίζουν τα επιχειρήματά τους στο εξής: «στο χωριό, οι πόρτες μας ήταν πάντα ξεκλείδωτες· εδώ στην πόλη κλειδαμπαρωνόμαστε στα σπίτια μας και πάλι ζούμε με το φόβο».

νον, κλείσε την και άνοιξέ την επτά φορές και λέγε τα ονόματά τους, ότι καθώς ανοίγει και κλείει η κλειδωνιά έτζι να λυθούν ο δείνας και η δείνα και λύουν» (Τσελίκας 1999, 34).

Στο Ιράν, το Αφγανιστάν και την Κεντρική Ασία θεωρούσαν απαραίτητο να ανοίξουν τις κλειδαριές και να λύσουν τους κόμπους παντού στο σπίτι καθώς πίστευαν ότι το κλείσιμο μιας κλειδαριάς ή το δέσιμο ενός κόμπου στο ρούχο της νύφης, στη διάρκεια της τελετής, μπορούσε να παρεμποδίσει τη σεξουαλική ένωση και τη γονιμότητα των συζύγων (Arakelova V. and M. Asatrian 2006, 18).

Αντίστοιχα στο θάνατο, ήταν παραδεκτό σε πολλά μέρη της Αγγλίας ότι κάποιος δεν μπορούσε να πεθάνει εφόσον οι κλειδαριές ήταν κλειδωμένες, ξεκλείδωναν λοιπόν όλες τις κλειδαριές ώστε ο ετοιμοθάνατος να μην υποφέρει.

Στον ευρωπαϊκό χώρο κοινή ήταν η πεποίθηση ότι τα κακοποιά πνεύματα ήταν δυνατό να εισχωρήσουν μέσα στο σπίτι, στις εκκλησίες ή στους αποθηκευτικούς χώρους από τις οπές των κλειδαριών. Γι' αυτό θεωρούσαν το σίδερο από το οποίο της έφτιαχναν ή το σχήμα που έδιναν στην οπή της κλειδαριάς ως αποτροπαϊκό μέσο.

Αν στο επίπεδο της τελετουργίας το κλείδωμα μιας κλειδαριάς παρέπεμπε αναλογικά στην παρεμπόδιση της ολοκλήρωσης του γάμου και επομένως της τεκνοποίησης και το ξεκλείδωμά της στη διευκόλυνση της εγκυμοσύνης και του τοκετού, στη λαϊκή λογοτεχνία οι κλειστές πόρτες, οι κλειδαριές και τα απαγορευμένα δωμάτια παρεμποδίζουν την εξέλιξη της δράσης και την πρόσβαση του ήρωα σε αυτό που επιθυμεί· επομένως ανοίγονται πάντα για να αποκαλύψουν τα θαυμαστά πρόσωπα ή πράγματα που κρύβουν από πίσω: είτε με την παραβίαση της απαγόρευσης και το άνοιγμα του απαγορευμένου δωματίου, είτε με τη χρήση ενός μαγικού μέσου ή μιας μαγικής φράσης. Έτσι το μοτίβο D 1552.2: *Mountain opens to magic formula* από τον κατάλογο του Stith Thompson *Motif Index of Folk Literature* έχει βουδιστική προέλευση. Με το παραμύθι AT/ATU 676 «Άνοιξε σουσάμι» διαδόθηκε σε όλο τον κόσμο. Σχετικά με τη διάσημη μαγική φράση «Άνοιξε σουσάμι» από την ιστορία του Αλί-Μπαμπά, ο Dawkins αναφέρει τη γνώμη του F. W. Hasluck σύμφωνα με την οποία το σουσαμόλαδο έχει χρησιμοποιηθεί για το λάδωμα των οπών της κλειδαριάς και επομένως έχει διατηρήσει τη μαγική σημασία του. Σύμφωνα με επιστολή αναγνώστη στο άρθρο του Αλί Μπαμπά στην Brockhaus-Enzyklopädie, το σουσαμόλαδο έχει χρησιμοποιηθεί σαν υπακτικό μέσο. Και τις δύο πάντως θεωρίες αντικρούει η μεγάλη αξία

του σουσαμόλαδου και η χρήση του στις προσφορές θυσιών (Ranke 1977, 307). Το σουσάμι είναι ένα φυτό από το οποίο παράγεται λάδι, το οποίο χρησιμοποιείται μεταξύ άλλων, για το λάδωμα κλειδαριών. Επομένως είχε τη δύναμη να ανοίγει μαγικές πόρτες και να επιτρέπει την είσοδο σε σπηλιές και βουνά. Αντίστοιχες ιδιότητες έχουν στις παραδόσεις των λαών και άλλα φυτά, όπως το σιδερόχορτο, που στην ελληνική παράδοση άνοιγε σιδερένιες πύλες υπόγειων οικοδομημάτων που έκρυβαν θησαυρούς, ή το τετράφυλλο τριφύλλι. Κοινή λοιπόν βάση και στις δύο περιπτώσεις είναι η ιδέα ότι ένα μαγικό φυτό ανοίγει τις πόρτες που οδηγούν σε θησαυρούς. Η ίδια αντίληψη φαίνεται να υπάρχει και στη μαγική φράση των αντίστοιχων ελληνικών παραλλαγών του ίδιου παραμυθιού (Άνοιξε κουδουμουντού), που ανάγεται στη λέξη κοδίμεντο που προέρχεται από το λατινικό condimento (Καπλάνογλου 2002, 224-226). Η λέξη χρησιμοποιείται στη Βυζαντινή εποχή όπου κονδιμέντο θεωρούνταν το καρίκευμα που νοστίμευε το φαγητό και εμφανίζεται και στη βυζαντινή Διήγηση του Πωρικολόγου (από τον 13ου αιώνα). Στα *Άτακτα* ο Κοραής δίνει τη λέξη κουδουμέντο ως την ονομασία του πετροσέλινου, δηλαδή του μαϊντανού.

Το ίδιο το κλειδί θεωρούνταν ως φυλαχτό, ένα αντικείμενο *προικισμένο* με μαγικές δυνάμεις. Στην Πορτογαλία, την Ελλάδα, τη Γερμανία και αλλού το κλειδί αποτελούσε φυλαχτό ενάντια στο κακό μάτι (MacCulloch 1915, 124).

Σε άλλες περιπτώσεις όμως, είναι οι κλειδαριές που εμφανίζονται ως αποτροπαϊκά θρησκευτικά σύμβολα, ως προστατευτικά μέσα απέναντι στην επιβουλή των υπερφυσικών δυνάμεων, εντάσσονται επομένως στην κατηγορία των αντικειμένων που χρησιμεύουν ως φυλαχτά ή γούρια. Και αυτή η αντίληψη είναι γνωστή σε πολλούς λαούς: οι νιόπαντρες στους Bamana του Μαλί δέχονταν ως δώρο ολόκληρες πόρτες ή μέρη τους στα οποία αποδίδονταν η δύναμη να εξασφαλίζουν τη σταθερότητα του γάμου, ενώ τα διακοσμητικά μοτίβα των σκαλισμένων κλειδαριών (πλάσματα που θεωρούνταν ότι απωθούσαν τη μαγεία, όπως κροκόδειλοι, ιγκουάνα και χελώνες) ενίσχυαν τη δύναμή τους να κρατούν έξω τις μαγικές και επίβουλες δυνάμεις (Imperato 2001).

Στο Ιράν, οι έγκυες, για να αποφύγουν την αποβολή, φορούσαν μια μικρή κλειδαριά με ένα σκοινί γύρω από τη μέση τους (Hedāyat 1963, 35). Κλειδαριές – φυλαχτά σε μικρό μέγεθος και φτιαγμένες από ασήμι ή μέταλο με μαγικές επιγραφές προστάτευαν τα παιδιά από το κακό μάτι (Tanavoli and Wertime 1976, 20-24).

Η συμβολική αξία της κλειδαριάς ως προστατευτικού μέσου σε έθιμα και λαϊκές πίστεις που περιλαμβάνουν στοιχεία του δουδισμού και του ταοϊσμού είναι γνωστή κυρίως στην Κίνα. Εδώ η κλειδαριά θεωρείται φυλαχτό και γούρι που φοριέται σε ένα άτομο, κυρίως σε ένα μικρό παιδί, με στόχο να το προστατεύσει από το κακό και να του φέρει καλή τύχη, μακροζωία, πλούτη, δόξα και ευτεκνία.

Έτσι ο πατέρας ενός αγοριού έπρεπε να συγκεντρώσει τρία ή τέσσερα χάλκινα νομίσματα από εκατό διαφορετικά πρόσωπα, να προσθέσει όσα χρήματα χρειάζονταν και το ασήμι που θα αγόραζε με αυτά να το μετατρέψει σε μια κλειδαριά με την οποία θα κλείδωνε μια ασημένια αλυσίδα ή δαχτυλίδι γύρω από το λαιμό του παιδιού, «κλειδώνοντάς» το έτσι στη ζωή (Morrison 1833, 285, Wright 1903, 294-295).

Η χρήση τέτοιων κλειδαριών αναφέρεται σε τελετές που αποσκοπούσαν στην προστασία των μικρών παιδιών κατά τη διαδικασία μετάβασης από το ένα ηλικιακό στάδιο στο επόμενο. Σε τέτοιου είδους τελετουργικά πλαίσια στην περιοχή Jingjiang στην επαρχία Jiangsu της Κίνας μια ασημένια κλειδαριά που χρησίμευε ως γούρι (κλειδώνοντάς την στη ζωή) τοποθετούνταν γύρω από το λαιμό ενός κοριτσιού (Bender 2001, 116-118). Η δημοτικότητα αυτών των φυλαχτών που έπαιρναν τη μορφή μια παλιομοδίτικης κινεζικής κλειδαριάς αυξήθηκε τα τελευταία χρόνια.

Επίσης σε ορισμένα μέρη της Κίνας οι νιόπαντροι κλείδωναν πάνω σε ένα δέντρο κόκκινες κορδέλες[5] με μια κλειδαριά πάνω στην οποία είχαν χαράξει τα ονόματά τους και πετούσαν το κλειδί στο νερό, «κλειδώνοντας» έτσι την αγάπη τους για πάντα.

Με βάση τα παραπάνω θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τα λουκέτα της αγάπης ως μια ακόμα εθιμική πρακτική που προστίθεται στην ήδη πλούσια συμβολική και μαγική δυναμική των κλειδιών και των κλειδαριών. Σε σχέση όμως με το πλαίσιο των παραδοσιακών εθίμων, το σύγχρονο έθιμο των λουκέτων της αγάπης, περιλαμβάνει

5. Για τη σημασία του κόκκινου χρώματος στις εθιμικές ενέργειες βλ. Ν. Γ. Πολίτου, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Α΄*, σ. 215 και *Λαογραφικά Σύμμεικτα Β΄*, σ. 310-311. Επίσης Φ. Κουκουλέ, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός*, τόμος Α΄(ΙΙ), σ. 247 και σ. 275 για την έμμεση αναφορά του Χρυσόστομου σε χρήση προβασκανίων, όταν λέει ότι οι μητέρες για να προστατεύσουν τα παιδιά τους, τους έδεναν στο χέρι «κόκκινον στήμονα».

στοιχεία συγκρητισμού, αναπαράγοντας ως ένα βαθμό λαϊκές και θρησκευτικές αντιλήψεις κυρίως από το χώρο της Ασίας (δηλαδή την αντίληψη της κλειδαριάς ως φυλαχτού), απλουστεύοντάς τις όμως προς την κατεύθυνση ενός προφανούς συμβολισμού. Στη διαμόρφωση όμως του εθίμου, εκτός από τις παραδοσιακές πρακτικές, συνέβαλαν και οι συμβολισμοί που η σύγχρονη ποπ κουλτούρα δίνει στο κλειδί και την κλειδαριά: η λέξη «κλειδώνω» παραπέμπει στην παγίωση μιας κατάστασης, την ολοκλήρωση ενός έργου ή την οριστικοποίησή του, κάτι που δεν μπορεί παρά να αξιολογείται θετικά σε έναν κόσμο συνεχούς ρευστότητας και μεταβλητότητας, όπως είναι ο σύγχρονος κόσμος.

Μια άλλη βασική παράμετρος της σύγχρονης εθιμικής πρακτικής είναι ο υβριδισμός του φαινομένου. Ακόμα κι αν αόριστα παραπέμπουν σε κάποια παλαιά κινέζικη καταγωγή, οι δημοσιευμένες σε έντυπα και ηλεκτρονικά μέσα αναφορές στο φαινόμενο των λουκέτων της αγάπης επιμένουν στην σύντομη ιστορία του, θεωρώντας ότι στις περισσότερες πόλεις ξεκίνησε μόλις πριν μερικά χρόνια. Ωστόσο είναι οι ίδιοι οι τελεστές του που επιχειρούν να το εμπλουτίσουν με στοιχεία παραδοσιακότητας, δηλαδή να συνδεθούν συμβολικά με το παρελθόν: αυτό δείχνει η επιλογή των απλών μεταλλικών λουκέτων στην εποχή των ηλεκτρονικών συστημάτων ασφαλείας και των ψηφιακών κλειδαριών και πολύ περισσότερο η επιλογή των χώρων ή των μνημείων, όπου θα κλειδώσουν τα λουκέτα τους, οι οποίοι στερεότυπα χαρακτηρίζονται από κάποια παλαιότητα και είναι ιστορικά, πολιτισμικά ή θρησκευτικά φορτισμένοι. Η αναγραφή μιας συγκεκριμένης ημερομηνίας πάνω στα λουκέτα σε συνδυασμό με τη διακήρυξη μιας αιώνιας αγάπης επίσης παραπέμπει σε μια προσπάθεια σύνδεσης του εφήμερου και παροντικού με το άχρονο και το αιώνιο.

Σε σχέση με τη μορφή και ανάπτυξη των εθίμων στην παραδοσιακή κοινωνία, η σύγχρονη έκφραση εμφανίζεται, όπως είδαμε, απλουστευμένη και αποδεσμευμένη από τελετουργικά ή θρησκευτικά στοιχεία· αυτό που ωστόσο παραμένει είναι η γοητεία του αποϊδεολογικοποιημένου πια τελετουργικού στοιχείου: η γοητεία αυτή που συνδέεται με την υπόδυση ρόλων από όσους παίρνουν μέρος στην τέλεση του εθίμου και τη θεατρική συμπεριφορά αποτελεί βασικό συστατικό στοιχείο και των παραδοσιακών εθίμων, όπως είναι για παράδειγμα τα έθιμα του γάμου (Μερακλής 2004, 177-178). Στο σύγχρονο έθιμο είναι έκδηλη στη δημόσια έκθεση ενός προσωπικού συ-

ναισθήματος και στις επιλογές των χώρων που εκτίθενται τα λουκέτα, πάντα σε κεντρικές και όμορφες τοποθεσίες μιας πόλης. Οι σύγχρονες αναφορές των νέων που κλειδώνουν την αγάπη τους με λουκέτα συγκλίνουν στο ότι το κάνουν γιατί το βρίσκουν «όμορφο», «γλυκό» ή «ευχάριστο».

Στοιχεία έκφρασης της καλλιτεχνικότητας ή της αισθητικής, χωρίς να λείπουν, περιορίζονται επίσης στο ελάχιστο. Ενώ επίσης τα παλαιότερα έθιμα εντάσσονταν οπωσδήποτε στον ετήσιο κύκλο και είχαν κάποια διάρκεια, εδώ τα στοιχεία αυτά δεν παίζουν κανένα ρόλο. Και η παράμετρος της συλλογικότητας έχει επίσης αλλάξει: αν και το ίδιο το έθιμο τελείται από ένα ζευγάρι κάθε φορά και όχι από την ευρύτερη κοινοτική συλλογικότητα, είναι η επανάληψή του στο συγκεκριμένο κάθε φορά χώρο τέλεσης και οι τρόποι διάδοσής του (προφορικά ή μέσω του διαδικτύου) που παραπέμπουν σε μια πολύ πιο ευρεία, παγκόσμια ηλικιακή κατηγορία που συνδέεται και συνυπάρχει έστω νοερά.

Ωστόσο είναι η παράμετρος του χώρου που διαμορφώνει σε μεγάλο βαθμό το σύγχρονο έθιμο. Στις παραδοσιακές κοινωνίες τα έθιμα τελούνταν σε ένα οικείο περιβάλλον, βιωμένο και προσιτό που οι άνθρωποι αφομοίωναν μέσα από τις παραγωγικές δραστηριότητες, τις γιορτές, την ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων και τις συμβολικές χρήσεις του χώρου.

Η τέλεση του σύγχρονου εθίμου προϋποθέτει αντίθετα την μετάβαση σε έναν άλλο χώρο που δεν είναι ο δικός μας, ο καθημερινός και οικείος. Ένας τουριστικός προορισμός, περισσότερο από έναν πραγματικό χώρο, αποτελεί για τον τουρίστα έναν νοητό ή ονειρικό χώρο, όπως τον έχει προσλάβει από διαβάσματα, εικόνες ή φήμες και κυρίως έναν χώρο προσωρινής εκπλήρωσης των επιθυμιών του.

Από αυτήν την άποψη το έθιμο αποτελεί μια έκφραση συναισθηματικής φυγής και αντιστοιχεί, παρά τα σύγχρονα στοιχεία του και τη συνεχή προσαρμοστικότητά του, στην αντίληψη που ευρείες συλλογικότητες σήμερα έχουν γι' αυτό που ονομάζουμε παράδοση: την αντίληψη δηλαδή ενός «ιδανικού» κόσμου όπου μπορούν να διαφυλάξουν στοιχεία ταυτότητας, εσωτερικότητας και διάρκειας σε μια κοινωνία όπου η επιτάχυνση των αγαθών και των βιωμάτων λόγω των αλλαγών που επιφέρει η διείσδυση της τεχνολογίας στη ζωή μας δε σημαίνει μόνο μια ταχύτερη φθορά τους αλλά γενικά θέτει κι ένα στενό όριο σε σχέση με το παρελθόν.

Τάσεις μετατροπής του σύγχρονου αυτού εθίμου σε φαινόμενο της ποπ κουλτούρας είναι επίσης εμφανείς με τη σταδιακή ένταξή του στις τουριστικές ατραξιόν, την ανάπτυξη πραγματικών και εικονικών σημείων πώλησης των λουκέτων της αγάπης και τη δημιουργία διαδικτυακών τόπων όπου όλη η εθιμική διαδικασία τελείται εικονικά. Η τάση αυτή δείχνει και το βαθμό που μια σύγχρονη λαϊκή εκδήλωση μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε φολκλοριστική, ακριβώς και μόνο επειδή είναι συλλογική.

Το φαινόμενο των λουκέτων της αγάπης δείχνει ότι η μετάβαση στη σύγχρονη κοινωνία δε σημαίνει το τέλος του λαϊκού πολιτισμού αλλά μια σειρά από μεταβολές του που μπορεί να οδηγήσουν στη διεύρυνση, την απελευθέρωση, την αισθητικοποίηση, τον εμπλουτισμό ή την αποδυνάμωση των εκάστοτε στοιχείων του. Οι μεταβολές αυτές είναι διαφορετικές για κάθε επιμέρους πολιτισμικό αγαθό και θα πρέπει να μελετώνται ως προς τους υβριδισμούς, τις αντιφάσεις και τα συγκριτικά στοιχεία που τις διακρίνουν.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

Abrahams Roger D., "Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics", *The Journal of American Folklore* 106 (Winter, 1993), σ. 3-37.

Allan James and Brian Gilmore, *Persian Steel: The Tanavoli Collection*, Oxford, 2000.

Arakelova Victoria and Mushegh Asatrian, "Amulets, fortune-telling and magic" in "Iran, the Caucasus, Central Asia and Afghanistan" in *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures. Family, Body, Sexuality and Health*, volume 3, s. 18-21. Koninklijke Brill NV Leiden, The Netherlands 2006.

Bausinger Hermann, *Ο λαϊκός πολιτισμός στον κόσμο της τεχνολογίας*, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2008.

Bausinger Hermann, "Folklorismus" *Enzyklopädie des Märchens*, Band IV (1984), σ. 1405-1410.

Βελουδής Γ., *Γιατί «παραλογοτεχνία»;* Εφημ. Ελευθεροτυπία, 19-4-2008.

Bender Mark, «A Description of "Jiangjing" (Telling Scriptures) Services in Jingjiang, China», *Asian Folklore Studies* 60/1 (2001), σ. 101-133.

Eras V. J. M., *Locks and Keys throughout the Ages*, Amsterdam 1957.

Hedāyat ādeq, *Neyrangestān*, Tehran 1963.

Imperato Pascal James, *Legends, Sorcerers, and Enchanted Lizards: Door Locks of the Bamana of Mali*, Africana Publishing Company, New York 2001.

Καπλάνογλου Μαριάνθη, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα: μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή*, εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2002.

Lawson C. John, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A study in survivals*, Cambridge, 1910.

Lurker, Manfred. "Schlüssel." In *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart, Alfred Kroner Verlag, 1979.

MacCulloch J. A., "Locks and Keys" in the *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, vol. 8 (Edinburgh, 1915), σ. 121-125.

Μερακλής Μ. Γ., *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδόσεις Χ. Μπούρα, Αθήνα 1989.

Μερακλής Μ. Γ., *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση, Ήθη και Έθιμα, Λαϊκή Τέχνη*, εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 2004.

Morrison John Robert, «Some Account of Charms, Talismans and Felicitous Appendages worn about the person or hung up in houses etc used by the Chinese. Read 2 July 1831» στο *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Volume 3/ Issue 02 (1833), σ. 285–290.

Moser Hans, «Vom Folklorismus in unserer Zeit», *Zeitschrift für Volkskunde* 58 (1962), 177-209.

Πολίτου Ν. Γ., «Ωκυτόκια», στα *Λαογραφικά Σύμμεικτα Β΄*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών (αρ. 13), Αθήνα 1975 [α΄ έκδ. 1921, α΄ δημοσίευση στην *Λαογραφία* ΣΤ΄ (1918), σ. 299-346], σ. 341-383.

Ranke Kurt, «Ali Baba und die vierzig Räuber», *Enzyklopädie des Märchens*, Band 1, 1977, σ. 302-311.

Šmidchens Guntis, "Folklorism revisited", in Dundes Alan (ed.), *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, vol. 1, Routledge, London and New York 2005, σ. 319-338.

Tanavoli Parviz and John T. Wertime, *Locks from Iran: Pre-Islamic to Twentieth Century*, Washington, D.C., 1976.

Τσελίκας Αγαμέμνων, «Γητειές και εξορκισμοί σε δύο μεταβυζαντινά χειρόγραφα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 71 (1999), σ. 31-36.

Vaudour Catherine, *Clefs et serrures: Des origines au commencement de la Renaissance* (Catalogue du Musée Le Secq Des Tournelles), Rouen 1980.

Wright A. R. «Some Chinese Folklore», *Folklore* 14/3 (1903), σ. 292-298.

ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΚΑΡΑΜΑΝΕΣ

ΔΙΑΧΕΙΡΙΣΗ ΨΗΦΙΑΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟΥ ΑΠΟΘΕΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΩΝ ΨΗΦΙΑΚΩΝ ΕΦΑΡΜΟΓΩΝ: ΟΡΟΙ ΔΙΑΤΗΡΗΣΗΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΜΕΤΑΒΙΒΑΣΗΣ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗΣ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟΥ

Με την ανάπτυξη της πληροφορικής κατά τις τελευταίες δεκαετίες δημιουργήθηκε ένα νέο πλαίσιο επικοινωνίας και μετάδοσης των πολιτισμικών στοιχείων, το οποίο αφορά, καταρχήν, τις νεότερες γενιές. Στον τομέα της ανάπτυξης ψηφιακού πολιτιστικού αποθέματος δημιουργήθηκαν διεθνή πρότυπα για την ψηφιοποίηση και τη διαχείρισή του είτε το πρωτότυπο ήταν σε έντυπη μορφή είτε επρόκειτο για υλικά αντικείμενα. Έτσι η ψηφιοποίηση αρχείων, έργων τέχνης, εκδόσεων κ.ά., που έχει ήδη γίνει και αναμένεται να συνεχιστεί ολοένα εντεινόμενη στο μέλλον, δημιουργεί όχι μόνο ένα νέο μέσο επικοινωνίας και διάδοσης της γνώσης —κυρίως μέσω του διαδικτύου— αλλά υπαγορεύει διαφορετικούς τρόπους, όρους αλλά και όρια για τη μεταβίβασή της.

Με τον όρο «διαχείριση» της λαογραφικής μας κληρονομιάς εννοούμε τους τρόπους μεταφοράς και παρουσίασής της στο ψηφιακό περιβάλλον, στους τρόπους που θα επιλεγούν να παρουσιαστεί αυτή στο κοινό της ψηφιακής εποχής, τις μεθόδους έρευνας και μελέτης του υλικού στο επίπεδο των «πολιτικών» και επιστημονικών αποφάσεων[1]. Δεν θα εξετάσουμε εδώ τους «χειρισμούς» που άπτονται αυ-

---

1. Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, «Ο παραδοσιακός πολιτισμός και ο σύγχρονος πολιτισμός», *Τετράδια Πολιτισμού. Τέχνες και γράμματα. Οπτικές και προοπτικές*, 3-4 (2009), σ. 269-284.

τής της διαδικασίας —οι οποίοι έχουν πράγματι ιδιαίτερη σημασία—, δηλ. την τεχνολογία που θα επιλεγεί να χρησιμοποιηθεί όπως και τα νομικά ζητήματα της χρήσης και της πρόσβασης στο ψηφιοποιημένο υλικό.

Ποιο μπορεί να είναι το περιεχόμενο των ψηφιακών λαογραφικών συλλογών; Η τεχνολογία δίνει σήμερα τη δυνατότητα ανάπτυξης ψηφιακών εφαρμογών (βάσεων δεδομένων), οι οποίες, ειδικά αν συνδυάζονται, μπορούν να συμπεριλάβουν εκδόσεις, χειρόγραφα, φωτογραφίες, τρισδιάστατα αντικείμενα (μουσειακού ή και άλλου χαρακτήρα), μουσική, ηχητικές εν γένει καταγραφές καθώς και κινούμενη εικόνα (κινηματογραφήσεις, βίντεο κ.λπ.). Το υλικό αυτό βρίσκεται σήμερα, στο μεγαλύτερο μέρος του, σε αναλογική μορφή. Το πρώτο βήμα για να εξασφαλιστεί η πρόσβαση σε αυτό μέσω του διαδικτύου ή κάποιας ψηφιακής εφαρμογής είναι η ψηφιοποίησή του. Ψηφιοποίηση σημαίνει, με απλά λόγια, όχι τη δημιουργία ενός καινούργιου έργου, αλλά τη μεταφορά του πρωτοτύπου σε μια δυαδική παρουσίαση, δηλ. με τη χρήση των δυαδικών αριθμών 0 και 1. Τα ψηφιακά αντίγραφα των πρωτότυπων έργων μέσω της ψηφιοποίησης, ανεξάρτητα αν πρόκειται για βιβλία, φωτογραφίες, ηχητικά τεκμήρια ή κινούμενη εικόνα, μπορούν να αποθηκευτούν στον ίδιο φορέα, σε ένα μοναδικό μέσο. Βέβαια τα ψηφιακά αντίγραφα παρότι μοιάζουν με απλά δεδομένα, δεν αποτελούν ένα ομοιογενές σύνολο πληροφοριακών δεδομένων, αλλά διατηρούν τον πνευματικό χαρακτήρα του αναλογικού πρωτοτύπου.

Πρέπει να επισημάνουμε εδώ ότι κατά τη διάρκεια της διαδικασίας ψηφιοποίησης και αποθήκευσης οποιουδήποτε έργου πρέπει να ληφθεί μέριμνα, ώστε να προστατευθεί από ενδεχόμενες τροποποιήσεις (προσθήκες, αφαιρέσεις ή αλλοιώσεις). Με βάση τα σημερινά δεδομένα, όταν τηρούνται οι καλές τεχνολογικές πρακτικές και τα καθιερωμένα πρότυπα, οι αποκλίσεις από το πρωτότυπο είναι τέτοιες που δεν μειώνουν την ακεραιότητα του έργου. Παρόλα αυτά, από την προσωπική μας εμπειρία κυρίως στο εργαστήριο ψηφιοποίησης του Κέντρου Λαογραφίας, αλλά και από αλλά σχετικά έργα, είναι γεγονός ότι αναφύονται συνεχώς ζητήματα, για τα οποία ο επιστημονικά υπεύθυνος του έργου καλείται να πάρει αποφάσεις. Οι αποφάσεις αυτές —εννοείται ότι η ακεραιότητα και η προστασία του πρωτοτύπου είναι αδιαπραγμάτευτη— λαμβάνονται συνήθως με γνώμονα την κα-

λύτερη εξυπηρέτηση του μελλοντικού χρήστη[2]. Όποιος θεωρεί ότι μετά από μια σειρά συσκέψεων, όπου καταγράφονται θεωρητικά τα θέματα της διαδικασίας ψηφιοποίησης και τεκμηρίωσης και δοθούν οι σχετικές εντολές στους «τεχνικούς», μπορεί να αποσυρθεί στην ηρεμία του γραφείου του και να περιμένει ήσυχα την περάτωση του έργου, επιτυγχάνει, κατά κανόνα, ένα αποτέλεσμα κατά πολύ κατώτερο των (θεωρητικών) προσδοκιών του. Με λίγα λόγια εκείνος που αποφασίζει να εμπλακεί σε τέτοια έργα, κυρίως στο επίπεδο της λήψης στρατηγικών αποφάσεων αλλά και επίβλεψης σε καθημερινή βάση, θα πρέπει να είναι αποφασισμένος να διευρύνει το πεδίο της επιστημονικής του γνώσης προς την κατεύθυνση των νέων τεχνολογιών.

Μια άλλη διαδεδομένη αντίληψη είναι ότι οι νέες τεχνολογίες απλοποιούν τη εργασία διαχείρισης, είτε πρόκειται για την ταξινόμηση, αρχειοθέτηση και τεκμηρίωση πρωτογενούς υλικού είτε για την παρουσίασή του στο ερευνητικό ή και στο ευρύτερο κοινό. Αυτό δεν συμβαίνει σε καμία περίπτωση, ειδικά στα πρώτα στάδια του περάσματος στην ψηφιακή διαχείριση, αλλά και αργότερα, που οι νέες τεχνολογίες την καθιστούν περισσότερο περίπλοκη, ώστε να απαιτεί από τον υποψιασμένο ερευνητή επιπλέον ειδικές γνώσεις, κόπο και χρόνο. Στη συνέχεια βέβαια παρέχει στους χρήστες της πολλαπλάσιες δυνατότητες σε σχέση με τον παραδοσιακό τρόπο τεκμηρίωσης και πρόσβασης.

Η σύγχρονη τεχνολογία δίνει τη δυνατότητα, σε μια κλίμακα πρωτόγνωρη στην ανθρώπινη ιστορία, να αναπαράγεται εύκολα η πληροφορία σε ψηφιακή μορφή (κάθε ηλεκτρονικό αντίγραφο είναι τέλειο αντίγραφο του πρωτοτύπου), να διανέμεται επίσης παγκοσμίως, χάρη στην ανάπτυξη των δικτύων, με χαμηλό κόστος και με μεγάλη ταχύτητα. Η μεγάλη απήχηση του διαδικτύου παγκοσμίως και η επίδραση που αυτό άσκησε και ασκεί στην καθημερινή ζωή, άλλαξε διά παντός τη ροή και τη διαχείριση της πληροφορίας και

2. Μαρία-Δάφνη Παπαδοπούλου, «Η άσκηση του ηθικού δικαιώματος στις ψηφιακές βιβλιοθήκες», *Πρακτικά Συνεδρίου «Αρχεία, Βιβλιοθήκες και Δίκαιο στην Κοινωνία της Πληροφορίας», Αθήνα, 2-3 Φεβρουαρίου 2006*, Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος, Αθήνα 2008, σ. 150-178, Δημήτρης Κ. Τσώλης, Θεόδωρος Σ. Παπαθεοδώρου, «Πνευματικά δικαιώματα και τεχνολογικά μέτρα προστασίας και διαχείρισης», *ό.π.*, σ. 281-299.

απαίτησε νέες ρυθμίσεις όσον αφορά την πνευματική ιδιοκτησία και την πρόσβαση σ' αυτήν. Η πρόσβαση μπορεί να είναι ελεύθερη για όλους, ιδιωτική (περιορισμένη δηλ. σε επιλεγμένους χρήστες) ή να γίνεται βάσει κάποιου συμβολαίου, δηλ. να περιορίζεται σε εκείνους που θα καταβάλουν κάποια συνδρομή.

Η διάδοση και η μεταβίβαση της γνώσης με ψηφιακό τρόπο δεν συνίσταται απλά στην αλλαγή του μέσου, το οποίο μεταφέρει την πληροφορία (π.χ. το έντυπο αντικαθίσταται από την οθόνη του υπολογιστή), αλλά επιδρά καθοριστικά και στη φύση της πληροφορίας αλλά και στους αποδέκτες της. Η ανακάλυψη και η εφαρμογή της τυπογραφίας πριν από μερικούς αιώνες δεν άλλαξε απλά το μέσο με το οποίο διασωζόταν και διαδιδόταν η γνώση (από τα χειρόγραφα στα έντυπα), αλλά άλλαξε τους όρους σύμφωνα με τους οποίους γινόταν η διάδοση: διεύρυνε τον κύκλο εκείνων που είχαν πρόσβαση σε αυτή, πράγμα που συνέβαλε στη συνέχεια σε ευρύτερες κοινωνικές αλλαγές.

Η διάδοση των ψηφιακών μέσων και οι αλλαγές που αφορούν στην πρόσβαση στο ψηφιακό πολιτιστικό απόθεμα έχουν —εκτός από πλεονεκτήματα— και όρια. Ο λεγόμενος ψηφιακός αναλφαβητισμός —που αφορά όλους εκείνους που δεν έχουν τη δυνατότητα να γνωρίσουν, να εκπαιδευτούν και να επωφεληθούν σε τελική ανάλυση από την πληροφορική— ορθώνει ένα νέο τείχος αποκλεισμού. Τα κοινωνικά στρώματα, που μένουν έξω από την επανάσταση της ψηφιακής εποχής τόσο στις δυτικές κοινωνίες αλλά και στις αναπτυσσόμενες χώρες, αποτελούν χαρακτηριστικές όψεις του αποκλεισμού, ο οποίος, στο μέτρο που δεν αντιμετωπίζεται, δεν μπορεί παρά να έχει πολλαπλάσιες ίσως, σε σχέση με παλαιότερα, κοινωνικές συνέπειες στην ψηφιακή εποχή.

Η πρόσβαση και η παροχή υπηρεσιών στο διαδίκτυο αναφορικά με τις καθαρά επιστημονικές περιοδικές δημοσιεύσεις έχει να επιδείξει πολλές καινοτόμες πρακτικές σε σχέση με τις έντυπες εκδόσεις. Η επιστημονική κοινότητα έχει άμεση και δωρεάν πρόσβαση στα αποτελέσματα της έρευνας. Η Ακαδημία Αθηνών, για παράδειγμα, μέσα από τις διαδικτυακές πύλες της (www.academyofathens.gr, www.kentrolaografias.gr) εξασφαλίζει ελεύθερη (δωρεάν) πρόσβαση σε συγκεκριμένα δημοσιεύματα και ψηφιακές συλλογές της. Το Κέντρο Λαογραφίας στη διάρκεια της μακρόχρονης ιστορίας του πολλές φορές καινοτόμησε τεχνολογικά: από την περίφημη φωτογραφική μηχανή του Στιλπ. Κυριακίδη το 1918, στα μηχανήματα καταγραφής ήχου

που προμηθεύτηκε ο Γ. Μέγας το 1938 και τον κινηματογραφικό εξοπλισμό που προμηθεύτηκε ο Γ. Σπυριδάκης και αξιοποίησε ο Γ. Αικατερινίδης κατά την δεκαετία του 1960. Το σύνολο των τόμων της Επετηρίδος του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και των αυτοτελών εκδόσεων του (εντός και εκτός σειρών) ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία. Οι εργασίες των ερευνητών προδημοσιεύονται στην δικτυακή πύλη, πριν δημοσιευθούν στην έντυπη μορφή της Επετηρίδας[3]. Ειδικές σελίδες στο πλαίσιο της δικτυακής πύλης είναι αφιερωμένες στην εκπαίδευση και στους εθνοτοπικούς συλλόγους. Το γεγονός ότι αυτή η ειδική πύλη παρουσιάζει μια ιδιαίτερα ικανοποιητική επισκεψιμότητα, χωρίς μάλιστα να έχει τύχει κάποιας συστηματικής προβολής, μας ενθαρρύνει για την περαιτέρω ανάπτυξή της[4].

Η δημιουργία ψηφιακών εφαρμογών (Βάσεων Δεδομένων) για την τεκμηρίωση και τη διευκόλυνση της πρόσβασης στις λαογραφικές συλλογές, είτε πρόκειται για χειρόγραφες καταγραφές και φωτογραφίες είτε για ηχητικές καταγραφές, κινούμενη εικόνα ή και υλικά αντικείμενα, αποτελεί μια σχετικά νέα διαδικασία. Το Κέντρο Λαογραφίας, του οποίου το Λαογραφικό Αρχείο διαθέτει τεκμήρια όλων των τύπων υλικού που προανέφερα, ανέπτυξε κατά την τελευταία δεκα-

3. «Οι επιστημονικές εργασίες δημοσιεύονται στο διαδίκτυο είτε ως preprints, δηλαδή πριν την από την υποβολή τους προς δημοσίευση, είτε ως postprints, δηλαδή αμέσως μετά την έγκριση της δημοσίευσης σε επιστημονικές εκδόσεις (eprints – αυτή η πρακτική παραμένει ελάχιστα διαδεδομένη στις ανθρωπιστικές επιστήμες, όπου η αναγνώριση και η καταξίωση ενός ερευνητή εξαρτάται αποκλειστικά από τις έντυπες δημοσιεύσεις)». Βλ. Κ. Χαρατζοπούλου, «Θέματα δημοσίευσης στο Διαδίκτυο: δικτυακές πύλες επιστημονικών περιοδικών», *Αρχαιολογία και τέχνες*, τεύχ. 105, Δεκέμβριος 2007, σ. 116-117. Στο άρθρο αναφέρονται παραδείγματα πανεπιστημίων, που έχουν οργανώσει συστηματικά την διάθεση των εργασιών των ερευνητών τους προσφέροντας έτσι αξιόλογες υπηρεσίες.

4. Ιδιαίτερα χρήσιμες είναι οι ειδικές ιστοσελίδες, που δημιουργούνται για ένα συγκεκριμένο σκοπό και απευθύνονται σε ειδικό κοινό. Το Κέντρο Λαογραφίας δημιούργησε ειδική ιστοσελίδα (με την επιμέλεια της Μαριλένας Παπαχριστοφόρου και με ευθύνη και εποπτεία της Αικατερίνης Πολυμέρου-Καμηλάκη) για την ενημέρωση των συνέδρων και την διαχείριση της οργάνωσης των εργασιών του 15ου Συνεδρίου της Διεθνούς Εταιρείας των Λαϊκών Διηγήσεων, που οργάνωσε στις 21-27 Ιουνίου 2009. Βλ. *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations. Programme and Abstracts. 15th Congress of the International Society of Folk Narrative Research, June 21-27, 2009*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 2009.

πενταετία (από το 1995 και εξής) ειδικά πολυμεσικά λογισμικά για τη διαχείριση του υλικού του. Πρόκειται για ένα μακρόχρονο και συλλογικό έργο, για το οποίο εργάστηκε το σύνολο του προσωπικού, οι ερευνητές και οι συνεργάτες του Κέντρου. Οι εργασίες αυτές έγιναν κυρίως στο πλαίσιο των έργων «Ανάπτυξη και εκσυγχρονισμός της Βιβλιοθήκης και του Αρχείου του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας» (Ε.Π.Ε.Α.Ε.Κ., Γ΄ Κοινοτικό Πλαίσιο Στήριξης, 1996-2000)[5] και «Ανάπτυξη Εθνικού Κέντρου Τεκμηρίωσης του Λαϊκού Πολιτισμού» (Επιχειρησιακό Πρόγραμμα «Κοινωνία της Πληροφορίας» 2004-2008)[6]. Σχετικές δημοσιεύσεις έχουν γίνει από τη Διευθύντρια του Κέντρου Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη, η οποία είχε την πρωτοβουλία, συνέταξε και υπέβαλε τις προτάσεις και είχε την επιστημονική ευθύνη των έργων, και από τους υπεύθυνους για επιμέρους τμήματα του Αρχείου ερευνητές στην Επετηρίδα του Κέντρου.

---

5. Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας. Ιστορικό, προγράμματα ανάπτυξης, εκσυγχρονισμός*, Αθήνα 1999, σ. 24 και Γ΄ έκδοση αναθεωρημένη, Αθήνα 2006, σ. 40, Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, «Η βάση δεδομένων για τα παραμύθια: προβληματισμοί και μέθοδος», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 28 (1999), σ. 257-278, Λουΐζα Καραπιδάκη – Έλενα Κίττα, «Οργάνωση της Μουσειακής Συλλογής του Κ.Ε.Ε.Λ. και δημιουργία βάσης δεδομένων των εθνογραφικών αντικειμένων», *ό.π.*, σ. 279-290, Κλεοπάτρα Φατούρου, «Οργάνωση και λειτουργία του Λαογραφικού Αρχείου του Κ.Ε.Ε.Λ.», *ό.π.*, σ. 291-295, Μιράντα Τερζοπούλου – Ελένη Ψυχογιού, «Ψηφιακή Βάση Δεδομένων για την Εθνική Μουσική Συλλογή του Κέντρου Λαογραφίας» *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, 29-30 (2004), σ. 61-74, Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, «Το ζήτημα της κατάταξης των παραδόσεων και οι παραδόσεις του Λαογραφικού Αρχείου», *ό.π.*, 29-30 (2004), σ. 147-162.

6. Αναλυτική παρουσίαση του τελευταίου έργου έγινε σε ειδική ημερίδα, που πραγματοποιήθηκε την Παρασκευή 3 Απριλίου 2009 στην Ανατολική Αίθουσα του Μεγάρου της Ακαδημίας Αθηνών. Τα Πρακτικά της ημερίδας δημοσιεύτηκαν στο www.kentrolaografias.gr. Βλ. επίσης Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Ανάπτυξη Εθνικού Κέντρου Τεκμηρίωσης του Λαϊκού Πολιτισμού στο πλαίσιο του Ε.Π. Κοινωνία της Πληροφορίας*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 2008 και Aik. Polymerou-Kamilaki, «Archive Digitization at the Hellenic Folklore Research Centre of the Academy of Athens» στο Metaxia Tsipopoulou (ed.) *Digital Heritage in the New Knowledge Environment: Shared Spaces & Open Paths to Cultural Content. Proceedings of the International Conference held in Athens 31.10.08 – 02.11.08*, Hellenic Ministry of Culture, Directorate of the National Archive of Monuments, σ. 25-28.

Κατά την διαδικασία ψηφιοποίησης, ανάπτυξης λογισμικού, τεκμηρίωσης και χρήσης του σχετικού τεχνικού εξοπλισμού τέθηκαν σοβαροί θεωρητικοί προβληματισμοί για τα ταξινομικά σχήματα της Ελληνικής Λαογραφίας, οπότε και μας δόθηκε η ευκαιρία καταρχήν να εκτιμήσουμε τη σοφία των παλαιών: του Νικολάου Πολίτη και του Στίλπ. Κυριακίδη αλλά ειδικότερα και κυρίως του Γ. Α. Μέγα, του Γ. Κ. Σπυριδάκη, του Στεφ. Ημέλλου και της Διευθύντριας Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, που συνέταξαν ερωτηματολόγια-διαγράμματα έρευνας και ταξινόμησης της λαογραφικής ύλης, τα οποία με την μεθοδικότητα και την πληρότητά τους χρησιμοποιήθηκαν άριστα για την ανάπτυξη του σχετικού λογισμικού των Βάσεων Δεδομένων.

Γενικότερα μέσα από τη μεθοδική ταξινόμηση του Αρχείου μπορούμε να εκτιμήσουμε την επιμονή, την εργατικότητα, την υπευθυνότητα, τη συνέπεια των ερευνητών που οδήγησε στο διάβα πολλών δεκαετιών στη δημιουργία, τη διατήρηση και την ανάπτυξη του Αρχείου. Μέσα από τα τεκμήρια αντιλαμβανόμαστε το μέγεθος της γνώσης, της εμμονής και της εργατικότητας του Γ. Α. Μέγα, της νοικοκυροσύνης και της τακτικότητας του Γ. Κ. Σπυριδάκη, του πνεύματος του Δημ. Σ. Λουκάτου, για να αναφέρω μόνο εκείνους που έχουν απέλθει από τον κόσμο αυτό, που εμπνέουν εμάς τους νεότερους και μας ενδυναμώνουν, για να υλοποιήσουμε και να σχεδιάσουμε σύγχρονα έργα υποδομής, έργα που θα έχουν πολλαπλασιαστικό αποτέλεσμα στην έρευνα.

Υπενθυμίζουμε ότι η πρόσβαση στα ψηφιοποιημένα τεκμήρια των ψηφιακών εφαρμογών εξασφαλίζεται μέσω των μεταδεδομένων (metadata). Πρόκειται για τις πληροφορίες που συνοδεύουν ένα ψηφιακό τεκμήριο. Σύμφωνα με τις ακολουθούμενες καλές πρακτικές, αυτές σχετίζονται καταρχήν με την ποιότητα της ψηφιακής ανάλυσής του, τη διαδικασία ψηφιοποίησής του αλλά επίσης με το θέμα του, τον δημιουργό του, τη χρονολόγησή του κ.ά. Χάρη σε αυτά τα δεδομένα θα λειτουργήσει το λογισμικό, που θα εξασφαλίζει την κατηγοριοποίηση, την ταξινόμηση και τον μηχανισμό αναζήτησης αποδίδοντας τα επιθυμητά αποτελέσματα.

Κατά την διάρκεια της παραγωγής του λογισμικού, μας προκάλεσε ιδιαίτερη εντύπωση ότι στην επαναδιαπραγμάτευση των θεματικών καταλόγων του Αρχείου (σε ηλεκτρονική μορφή) οι παλαιότεροι συνάδελφοι δεν ήταν οι πιο «συντηρητικοί», με την έννοια ότι επιζητούσαν ιδιαίτερα τις αλλαγές. Σημειώνω ότι κατά κανόνα ήταν οι

πιο εύστοχοι στις προτάσεις τους προφανώς λόγω εμπειρίας. Βέβαια το αποτέλεσμα είναι συλλογικό, προϊόν γόνιμου διαλόγου και δημιουργικής αντιπαράθεσης απόψεων κάτω από το άγρυπνο βλέμμα της Διευθύντριας του Κέντρου και, το κυριότερο, ανοικτό σε μελλοντικές διορθώσεις και προσθήκες. Πρόκειται για ένα λογισμικό ανοικτής πηγής, που δέχεται καινούργιες κατηγορίες και συνδέσμους. Συνεχίζουμε να το αναπτύσσουμε διαρκώς, ώστε στο μέλλον να είναι πληρέστερο και να μπορεί να ανταποκριθεί στην υποδοχή του νέου υλικού, είτε αυτό είναι σε αναλογική είτε σε ψηφιακή μορφή. Σημειώνω ότι τα μέσα ηχητικής και οπτικής καταγραφής που χρησιμοποιούνται από τους ερευνητές κατά τις εντεταλμένες και επ' ευκαιρία λαογραφικές αποστολές τους για επιτόπια έρευνα είναι πλέον σχεδόν στο σύνολό τους ψηφιακά, πράγμα που οδηγεί στην ανάγκη ανάπτυξης κατάλληλης υποδομής για την υποδοχή, ταξινόμηση και διατήρηση του ψηφιακού υλικού[7].

Στο προσεχές μέλλον το Κέντρο σχεδιάζει την ανάπτυξη εξελιγμένων διαδραστικών διαδικτυακών τόπων, που θα στηρίζονται σε νέα δυναμικά και πολυδιάστατα τεχνολογικά μέσα και ειδικότερα στις Σύγχρονες Τεχνολογίες Εφαρμογών Διαδικτύου (Rich Internet Applications) και Σημασιολογικού Ιστού (Semantic Web) για την ανάπτυξη ολοκληρωμένης πλατφόρμας ανάλυσης στον Παγκόσμιο Ιστό. Το ψηφιακό περιεχόμενο είναι ήδη κωδικοποιημένο (έντυπα, φωτογραφίες, ήχος, βίντεο, κ.λπ.) με βάση σχετικά πρότυπα (Dublin Core, CIDOC CRM). Οι υπηρεσίες που θα αναπτυχθούν θα έχουν ως βάση τη δυνατότητα αναζήτησης και προσπέλασης του περιεχομένου. Προτείνεται η ανάπτυξη μιας οντολογικής περιγραφής του περιεχομένου της βάσης δεδομένων, επεκτείνοντας τους θησαυρούς που αναπτύχθηκαν σε προηγούμενα έργα[8]. Έτσι θα επιτευχθεί η απαραί-

---

7. Βλ. Αθανάσιος Βέλιος, «Η διατήρηση της ψηφιακής κληρονομιάς και ο ρόλος του συντηρητή», *Αρχαιολογία και τέχνες*, τεύχ. 103, Ιούνιος 2007, σ. 102-106.

8. Σημαντική είναι η αρχική ταξινόμηση των κατηγορίων, σύμφωνα με τις οποίες επιθυμούμε να είναι προσβάσιμο το υλικό μας στο κοινό. Για παράδειγμα: γεωγραφική παρουσίαση μέσω ψηφιακών διαδραστικών χαρτών, χρονολογική ταξινόμηση (γραμμική ή στον κύκλο του έτους), παρουσίαση επιλεγμένων χειρογράφων ή εκδόσεων με χρήση εφαρμογών πολυμέσων, πλοήγηση σε εικονικούς χώρους (μουσεία, εκθέσεις κ.ά.), θησαυροί όρων κ.ά.

τητη δομική και σημασιολογική περιγραφή του περιεχομένου, η οποία θα δώσει τη δυνατότητα διαλειτουργικότητας με άλλες υπηρεσίες και βάσεις γνώσης.

Οι υπηρεσίες που θα παρέχονται θα έχουν ως στόχο να παρουσιάσουν στον χρήστη το περιεχόμενο με δυναμικό και ευέλικτο τρόπο προσφέροντας την αίσθηση της εποπτικής αντίληψης και οργανωμένης πρόσβασης σ' αυτό. Για παράδειγμα, η γεωγραφική παρουσίαση τύπου google map δίνει τη δυνατότητα πλοήγησης πάνω στον χάρτη. Ο χρήστης έχει τη δυνατότητα εστιάζοντας στην τοποθεσία που επιθυμεί να λαμβάνει θεματικές, ειδικές πληροφορίες. Άλλη μια υπηρεσία που χαρακτηρίζεται από διαδραστικότητα, που εμπλέκει άμεσα τον χρήστη και δημιουργεί την αίσθηση συμμετοχής του, είναι η εικονική πλοήγηση στις εκθέσεις και τα μουσεία του Κέντρου Λαογραφίας. Σημαντική είναι η πολυμεσική παρουσίαση επιλεγμένων σημαντικών βιβλίων ή χειρογράφων τύπου turn pages. Στο πλαίσιο αυτό θα μπορούν να παρουσιάζονται ηχογραφημένες αφηγήσεις, μουσικά κομμάτια, βιογραφικά στοιχεία για τον συλλογέα ή τον συγγραφέα και όποια άλλη πληροφορία κριθεί χρήσιμη. Τέτοιου είδους εφαρμογές μπορούν να προσφέρουν στην εκπαίδευση των νέων, αλλά και στο ευρύτερο κοινό.

Θα παρουσιάσω τώρα τρία παραδείγματα ψηφιακών εφαρμογών (που κυκλοφορήθηκαν σε μορφή DVD) και αφορούν στην προσπάθεια μεταβίβασης στοιχείων της λαογραφικής κληρονομιάς στο ευρύ κοινό και ιδιαίτερα στους νέους. Οι «ειδικοί» με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, γρηγορότερα ή αργότερα, βρίσκουν αυτό που ψάχνουν. Αυτό άλλωστε είναι εκπαιδευμένοι να κάνουν οι επιστήμονες και αυτό τους διαφοροποιεί από το ευρύτερο κοινό: όταν δεν γνωρίζουν κάτι, ξέρουν πώς να ερευνήσουν για να το πληροφορηθούν.

Στην ψηφιακή εφαρμογή «Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας», που υλοποιήθηκε στο πλαίσιο του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Κοινωνία της Πληροφορίας» υπό την επιστημονική ευθύνη και συμμετοχή της Αικατερίνης Πολυμέρου-Καμηλάκη, παρουσιάζεται το λαϊκό εορτολόγιο στον κύκλο του έτους, που ξεκινά την πρώτη Σεπτεμβρίου και κλείνει με το τέλος Αυγούστου[9]. Η εθιμολογία των

9. *Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας*, Ψηφιακή εφαρμογή (DVD) που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο του υποέργου «Ανάπτυξη εφαρμογής πολυμέσων λαϊκού

εορτών παρουσιάζεται με την παράθεση επιλεγμένου ανέκδοτου υλικού (κείμενα, φωτογραφίες, μουσική) από το Αρχείο του Κέντρου Λαογραφίας και κατατοπιστικά επιστημονικά κείμενα. Παράλληλα παρέχεται η δυνατότητα αναζήτησης πληροφοριών με βάση τον τόπο, στον οποίο αναφέρεται το υλικό. Περιλαμβάνεται επίσης ο *Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας*, το γνωστό στην επιστημονική κοινότητα έργο, που σχεδιάστηκε στο πλαίσιο της δημιουργίας του Ευρωπαϊκού Λαογραφικού Άτλαντα πριν από σαράντα και πλέον έτη (1966) από τον Γ. Κ. Σπυριδάκη με τη συγκέντρωση τότε σε 4.500 ειδικά ερωτηματολόγια στοιχείων για τα γεωργικά εργαλεία και τις εθιμικές πυρές στον κύκλο του έτους και δημοσιεύτηκε το 1975 από τον Στέφ. Ήμελλο[10]. Για την εκπόνηση του ψηφιακού Άτλαντα επωφεληθήκαμε από τις χρήσιμες συμβουλές του Γεωργίου Αικατερινίδη και από την συνεργασία με τον καθηγ. Στέφανο Ήμελλο (ο οποίος ευχαρίστως και χωρίς επιφυλάξεις συμμετείχε με τις συμβουλές του). Με τον Άτλαντα αποτυπώνεται η γεωγραφική διάδοση ενός φαινομένου στον χάρτη με τη χρήση ειδικών συμβόλων και σχετικών υπομνημάτων, που αναφέρονται στα θέματα που έχουν καταγραφεί. Γίνεται αντιληπτό —και με βάση όσα αναφέραμε παραπάνω— ότι ξεπερνιούνται με την τεχνολογία αυτή προβλήματα ταξινόμησης των λαογραφικών εκδηλώσεων με βάση τον χρόνο, τον τόπο, το θέμα, τη φύση του υλικού, καθώς όλα αυτά αλλά και νέα κριτήρια/φίλτρα πρόσβασης και αναζήτησης ενσωματώνονται πλήρως στην ψηφιακή εφαρμογή. Στην εφαρμογή συμπεριλαμβάνεται σύντομη ενημερωτική εισαγωγή, που αναφέρεται στην ιστορία, τους σκοπούς και το έργο του Κέντρου Λαογραφίας. Κρίθηκε επίσης σκόπιμο να συμπεριληφθούν τα δύο κύρια ερωτηματολόγια του Κέντρου Λαογραφίας σε ψηφιακή μορφή, ώστε οι ενδιαφερόμενοι που θα πραγματοποιήσουν

πολιτισμού» του Έργου «Ανάπτυξη Εθνικού Κέντρου Τεκμηρίωσης του Λαϊκού Πολιτισμού» του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Κοινωνία της Πληροφορίας», Επιστημ. υπεύθυνη: Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, επιμέλεια: Ευάγγ. Καραμανές, Αθήνα 2008.

10. Στέφ. Δ. Ήμελλος – Γ. Κ. Δημητρόπουλος (επιμ.), *Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας. Λεύκωμα Ι. Ξύλινον άροτρον, Ζυγός, Σιδηρούν άροτρον, Αροτρίασις*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 1975 [χάρτες 4, 14 πίνακες με φωτογραφίες].

ειδικές επιτόπιες λαογραφικές καταγραφές να έχουν άμεση πρόσβαση σε αυτά. Πρόκειται για τα *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*[11] του Γ. Α. Μέγα και *Παραδοσιακός υλικός Βίος του ελληνικού λαού (Ερωτηματολόγιο)*[12] των Στεφ. Δ. Ημέλλου και Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, τα οποία αποτελούν κύρια εργαλεία για τις λαογραφικές αποστολές των ερευνητών του Κέντρου Λαογραφίας και για την κατάταξη του λαογραφικού υλικού.

Η εκπαιδευτική εφαρμογή «Ταξιδεύοντας στην Ελλάδα για λαογραφική έρευνα», που υλοποιήθηκε επίσης στο πλαίσιο του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Κοινωνία της Πληροφορίας», αποτελεί περιήγηση σε μια σειρά επιλεγμένων τόπων, τους οποίους μπορεί να επισκεφθεί ο ενδιαφερόμενος με τη βοήθεια των ερευνητών του Κέντρου, οι οποίοι ετοίμασαν κατατοπιστικά κείμενα με βάση το υλικό των ενταλμένων λαογραφικών τους αποστολών για επιτόπια έρευνα[13]. Το έργο απευθύνεται σε εκπαιδευτικούς και μαθητές, αλλά και σε κάθε ενδιαφερόμενο, και περιλαμβάνει ανέκδοτο λαογραφικό υλικό, φωτογραφίες, μουσική και βίντεο, που αφορούν σε ποικίλες εκφάνσεις του λαϊκού πολιτισμού, όπως η δομή και οργάνωση των οικισμών, η αρχιτεκτονική, οι ασχολίες των κατοίκων, το λαϊκό εορτολόγιο και η σχετική εθιμολογία, η επαγγελματική ζωή, η κοινωνική οργάνωση και η λειτουργία της κοινότητας, ο τρόπος ψυχαγωγίας (πανηγύρια, γιορτές, παιχνίδια), παραμύθια, παραδόσεις, τραγούδια κ.ά.

Η επιλογή του υλικού έγινε από τους ερευνητές του Κέντρου που πραγματοποιούν επιτόπιες έρευνες στο πλαίσιο των υπηρεσια-

---

11. Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας* (ανατύπωσις) [των τριών τευχών-ανατύπων από την Επετηρίδα του Λαογραφικού Αρχείου, 1939-1949], Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήναι 1975.

12. Στέφ. Δ. Ήμελλος – Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (Ερωτηματολόγιο)*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 1983.

13. *Ταξιδεύοντας στην Ελλάδα για λαογραφική έρευνα*, Ψηφιακή εφαρμογή (DVD), που αναπτύχθηκε στο πλαίσιο του υποέργου «Ανάπτυξη εκπαιδευτικής εφαρμογής πολυμέσων λαϊκού πολιτισμού» του Έργου «Ανάπτυξη Εθνικού Κέντρου Τεκμηρίωσης του Λαϊκού Πολιτισμού» του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Κοινωνία της Πληροφορίας», Επιστημ. υπεύθυνη: Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, επιμέλεια εφαρμογής: Ευάγγ. Καραμανές, Αθήνα 2008.

κών επιστημονικών καθηκόντων τους. Συμπεριλάβαμε το υλικό της αποστολής στους Παξούς του αειμνήστου ερευνητή του Κέντρου και Καθηγητή της Λαογραφίας Δημ. Λουκάτου, το οποίο έχει εκδοθεί πρώτο στη σειρά «Πηγές του λαϊκού πολιτισμού»[14]. Η επιλογή των τόπων έγινε με κριτήριο το κύριο ερευνητικό πεδίο των ερευνητών του Κέντρου. Η πλοήγηση στην ψηφιακή εφαρμογή, απλή και εύκολη, ακολουθεί τα ερευνητικά βήματα της συγκέντρωσης στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού ενός τόπου με τη βοήθεια συστηματικών Ερωτημάτολογίων, μηχανημάτων καταγραφής ήχου και εικόνας και την προσωπική παρατήρηση. Ο μαθητής ενημερώνεται, συμμετέχει στη συλλογή των στοιχείων, τα οποία καταγράφει, επεξεργάζεται και καταθέτει στο Κέντρο Λαογραφίας.

Με την βεβαιότητα ότι η λαϊκή παράδοση αποτελεί μοχλό δημιουργικής έμπνευσης για τους μαθητές, κύριος στόχος της εφαρμογής είναι η σύνδεση της εκπαίδευσης με τον θησαυρό της λαϊκής παράδοσης. Η εκπαιδευτική αξιοποίηση του λαογραφικού υλικού αποτελεί πηγή γνώσης για την τοπική ιστορία και λαογραφία και μοχλό δημιουργικής έμπνευσης για τους μαθητές. Το εκπαιδευτικό λογισμικό είναι απλό και φιλικό στη χρήση του από εκπαιδευτικούς και μαθητές και ταυτόχρονα παρέχει τη δυνατότητα στον εκπαιδευτικό να το χρησιμοποιήσει στο πλαίσιο της εκπαιδευτικής διαδικασίας.

Η ψηφιακή εφαρμογή με τίτλο «Μελισσοκομικές διαδρομές στην Ανατολική Αττική» αναπτύχθηκε για τη Νομαρχία Ανατολικής Αττικής και αποβλέπει στην ευσύνοπτη παρουσίαση της ιστορίας και των λαογραφικών εκδηλώσεων της μελισσοκομίας, τεχνολογικών αλλά και ευρύτερα πολιτισμικών[15]. Απευθύνεται στο ευρύτερο κοινό και είναι απλή και φιλική στη χρήση, ενώ προσφέρεται και για την εκπαίδευση μετά από κατάλληλη βέβαια προεργασία και σχεδιασμό από τον εκπαιδευτικό. Η βιβλιογραφία εμφανίζεται ως υπερκείμενο πιέζοντας στο χρωματισμένο τμήμα του κειμένου. Οι τεχνολογικές όψεις του θέ-

---

14. Δ. Σ. Λουκάτος, *Λαογραφικά σύμμεικτα Παξών (καταγραφή 1957)*, (επιμ. Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη), Πηγές του Λαϊκού Πολιτισμού, αρ. 1, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 2002.

15. *Μελισσοκομικές διαδρομές στην Ανατολική Αττική*, Ψηφιακή εφαρμογή (DVD), επιστημ. επίβλεψη: Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, επιστημ. σχεδιασμός - επιμέλεια εφαρμογής: Ευάγγ. Καραμανές, Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ανατολικής Αττικής, Αθήνα 2008.

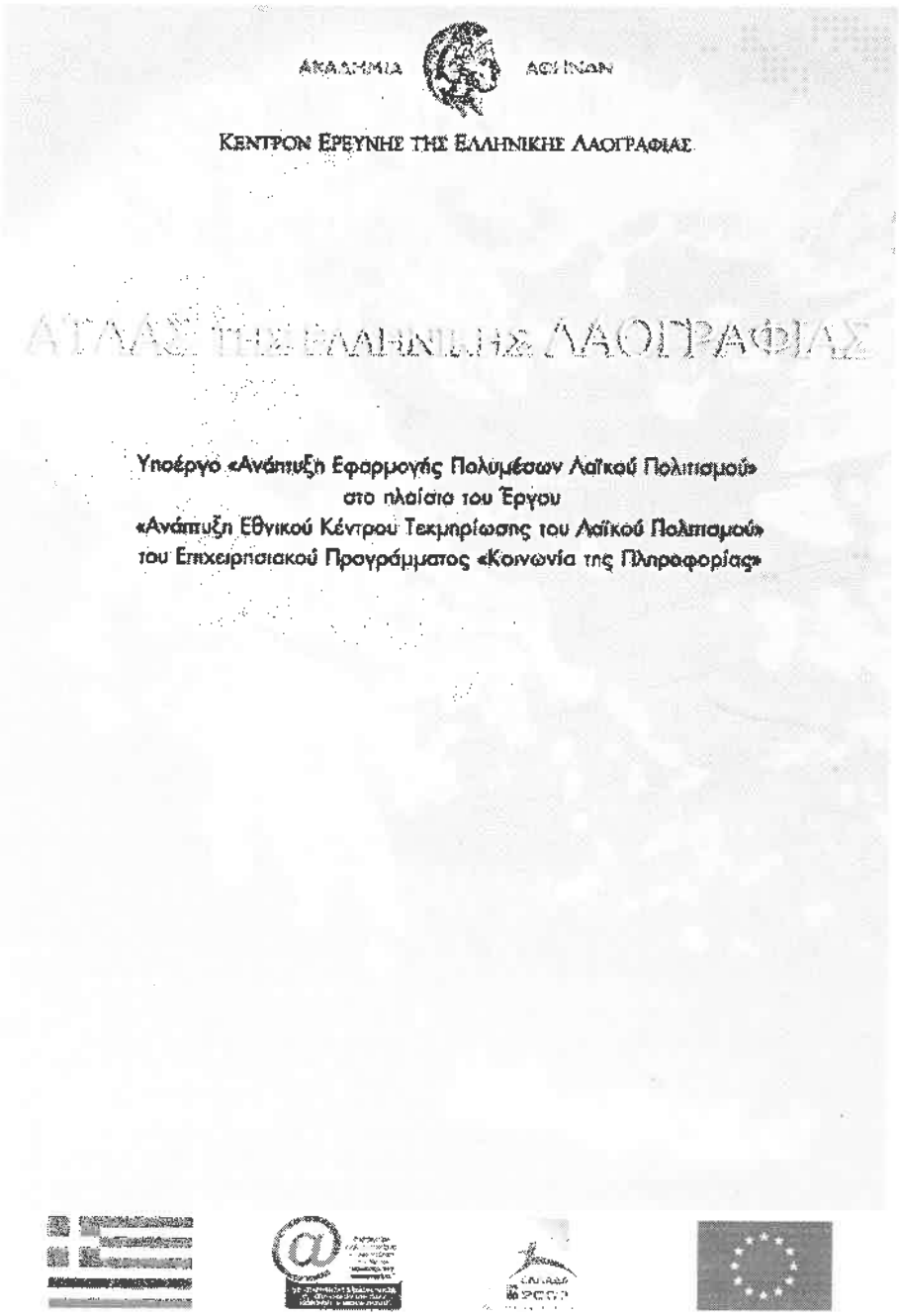
ματος και τα υλικά τεκμήρια αναδεικνύονται και με την παράθεση κατατοπιστικού φωτογραφικού υλικού. Η διάσταση του χώρου της επιτόπιας έρευνας αποτυπώνεται μέσα από την χρήση ειδικών χαρτών, ενώ πρωτογενές υλικό, για την καταγραφή του οποίου χρησιμοποιήθηκαν ψηφιακά μέσα καταγραφής ήχου και εικόνας (φωτογράφηση και κινηματογράφηση), ενσωματώθηκε στην εφαρμογή καθιστώντας ιδιαίτερα εύληπτη την περιγραφή στους μη ειδικούς. Η διάσταση του χρόνου (εκμετάλλευση του μελισσιού στον κύκλο του έτους), αλλά και επιμέρους κατηγορίες του θέματος, όπως τα μελισσοκομικά φυτά, οι τροφές που προέρχονται από το μέλι κ.ά., είναι άμεσα και εύκολα προσιτές χάρη στον σχεδιασμό της διεπαφής (interface).

Δεν πρέπει να παραλείψω στην παρουσίαση αυτή να αναφερθώ εν συντομία στο ζήτημα της αισθητικής αυτών των ψηφιακών προϊόντων. Καθώς πρόκειται για νέα μέσα, δεν έχει αναπτυχθεί ακόμα στους σχεδιαστές, αλλά και στο ευρύτερο κοινό ιδιαίτερα στη χώρα μας, η αισθητική εκείνη αντίληψη, που θα ήταν ικανοποιητική και αντίστοιχη εκείνης των εντύπων εκδόσεων. Οπωσδήποτε θα χρειαστεί χρόνος για να επέλθει κάποια ισορροπία, αλλά δεν είμαστε πρόθυμοι να συμβιβαστούμε με μέτριες ή κακές παραγωγές. Δεν αρκεί ο γραφίστας, που θα συνεργαστεί σε ψηφιακή έκδοση λαογραφικού περιεχομένου, να ξέρει να χειρίζεται τα σχετικά λογισμικά ανάπτυξης της διεπαφής και επεξεργασίας του κειμένου, της εικόνας και του ήχου. Πρέπει να έχει και αισθητική αγωγή, γνώσεις και γενικότερη καλλιέργεια. Αν οι εφαρμογές που σχεδιάσαμε έχουν ένα αισθητικό επίπεδο, θα πρέπει να ευχαριστήσουμε τους δημιουργούς των συνεργαζόμενων εταιρειών και ειδικά τον ζωγράφο κύριο Κωστή Μουδάτσο, που επέτρεψε την χρήση έργων του δίνοντας μια ιδιαίτερη αισθητική αξία στο ψηφιακό περιβάλλον της εφαρμογής για τη μελισσοκομία στην Ανατολική Αττική.

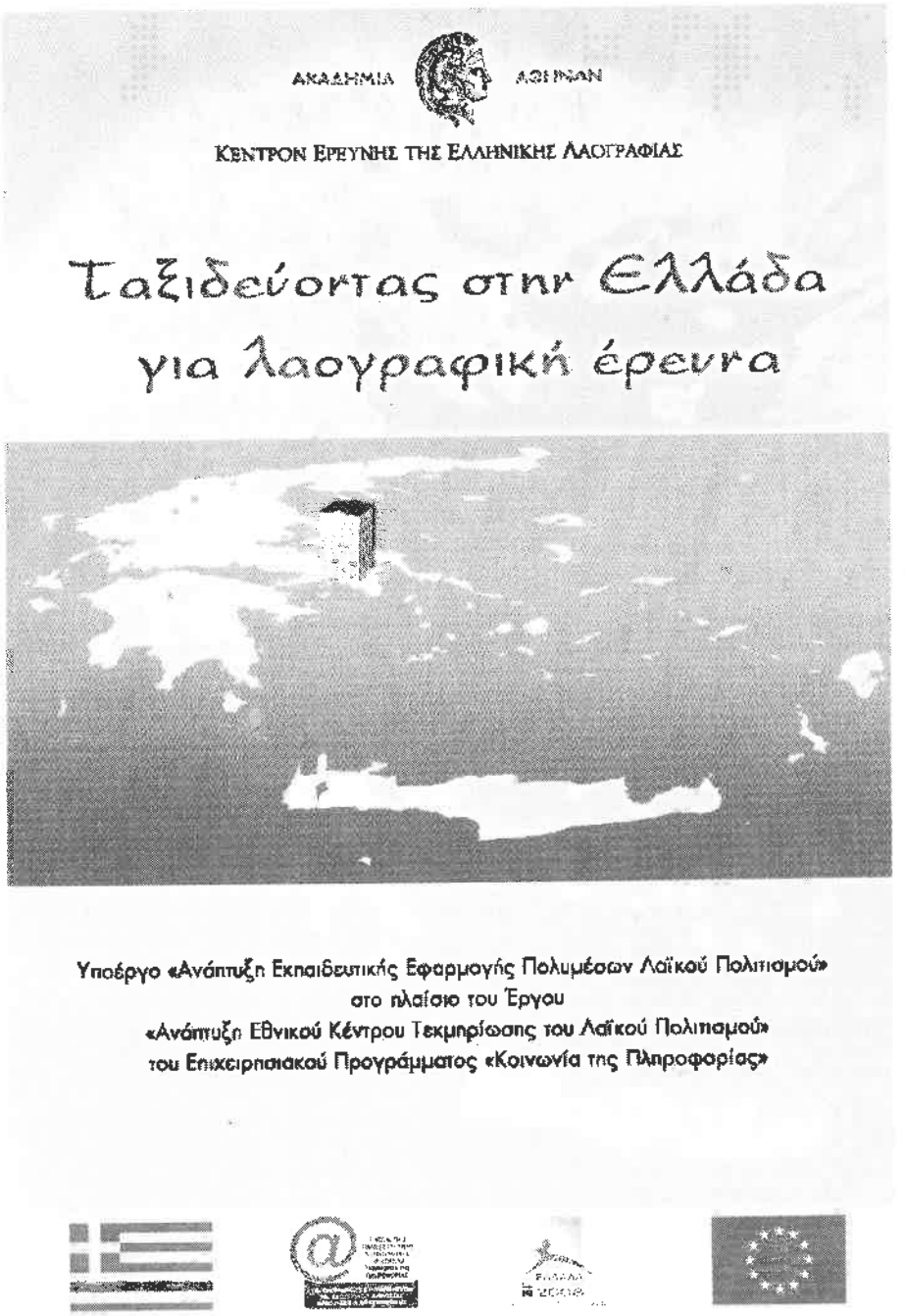
Δεν πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι τα τεκμήρια που παρουσιάζονται στις ψηφιακές εφαρμογές, τα υλικά κυρίως, επιλέγονται συστηματικά, απομονώνονται συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τους και επανεντάσσονται σε ένα νέο πλαίσιο αναφοράς, δηλ. το σημερινό με βάση τη διαδικασία τεκμηρίωσης και παρουσίασης που χρησιμοποιούμε. Βέβαια επιδιώκουμε να τα παρουσιάσουμε επανενταγμένα στο πολιτισμικό και το κοινωνικό τους πλαίσιο και για να το πετύχουμε χρησιμοποιούμε βάσεις δεδομένων και υπερκείμενα. Καταφέρνουμε —με την επιστράτευση όλων αυτών των μέσων— να δώσουμε στον σύγχρο-

νο άνθρωπο κάτι από την εμπειρία αυτών των αντικειμένων, των τεχνικών διαδικασιών, των κοινωνικών σχέσεων; Η γνωστή φράση του McLuhan «το περιεχόμενο ενός μέσου είναι και αυτό ένα άλλο μέσο» ανταποκρίνεται καλά στην περιγραφή της μετάλλαξης της πληροφορίας κατά τη διαδικασία της ψηφιακής τεκμηρίωσης[16]. Τα νέα μέσα, δεν είναι μόνο υλικά/τεχνικά μέσα μεταφοράς και διάδοσης της πληροφορίας, αλλά δημιουργούν ένα συνολικό περιβάλλον επικοινωνίας, δημιουργούν νέες σχέσεις, ένα νέο habitus.

16. M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, The MIT Press, Cambridge 1994.



Ψηφιακή εφαρμογή (DVD) «Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας».



Εκπαιδευτική ψηφιακή εφαρμογή (DVD) «Ταξιδεύοντας στην Ελλάδα για λαογραφική έρευνα».

ΝΙΚΟΛΑΟΣ Ξ. ΚΑΡΠΟΥΖΗΣ

ΑΣΤΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ. ΟΡΙΣΜΕΝΕΣ ΙΣΤΟΡΙΚΕΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΤΗΣ

1. Κοινωνικές Επιστήμες και αστικός χώρος

Είναι γνωστό ότι η διερεύνηση της πόλης ξεκίνησε στην Ελλάδα με σχετικά μεγάλη χρονική καθυστέρηση από όλες σχεδόν τις κοινωνικές επιστήμες με εξαίρεση την Κοινωνιολογία,[1] που ήδη από τις αρχές του 20ού αι. έστρεψε το ενδιαφέρον της στον αστικό χώρο· οι δύο κύριες κατευθύνσεις του φαινομένου του άστεως ήταν αφενός η πόλη, ως ιδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα, και αφετέρου, η κοινωνική ζωή που διαμορφώνεται στα αστικά κέντρα. Διάφορες μελέτες και θεωρίες εξετάζουν τα δύο αυτά θέματα. Μπορούν να καταταγούν σε μια από τις ακόλουθες τρεις γενικές κατηγορίες: την εξελικτική, τη θεσμική και την οικολογική. Η πρώτη κατηγορία, με βασικό εκπρόσωπο τον Gordon V. Childe, θεωρεί την εμφάνιση της πόλης σαν το χαρακτηριστικό σημείο περάσματος της ανθρωπότητας από το στάδιο της βαρβαρότητας στο στάδιο του πολιτισμού. Η θεσμική θεώρηση, η οποία είναι δημιούργημα των ευρωπαϊκών κοινωνιολογικών αναζητήσεων του τέλους του 19ου - αρχών του 20ού αιώνα, έχει ως αντικείμενο την αναζήτηση των θεσμικών εκείνων εξελίξεων που συνδέονται με

---

1. Στην Ελλάδα σχετικές είναι οι επισημάνσεις των: Γιώργος Τσουγιόπουλος, *Το ελληνικό αστικό κέντρο. Πρώτο μέρος: Μεθοδολογική προσέγγιση*, εκδ. Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1984, σ. 13, Βάσιας Τσοκόπουλος, *Πειραιάς, 1835-1870. Εισαγωγή στην ιστορία του ελληνικού Μάντσεστερ*, εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα 1984, σ. 17, Hans Vermeulen, "Urban research in Greece", στον τόμο: M. Kenny – D. Kertzer (επιμ.), *Urban life in Mediterranean Europe: Anthropological perspectives*, University of Illinois Press, 1983, σ. 109-132.

την εμφάνιση και εξέλιξη συγκεκριμένων κάθε φορά μορφών αστικής συλλογικής ζωής και οργάνωσης. Τέλος, η οικολογική θεώρηση της σχολής του Σικάγου, με ιδρυτή τον Robert Park (1915), επιδίωξε να μελετήσει τις επιδράσεις του αστικού περιβάλλοντος στη διαμόρφωση της ατομικής και της συλλογικής ζωής και εισήγαγε την αναλογική χρήση πολλών όρων της φυτολογίας στην Κοινωνιολογία.[2]

Οι σύγχρονες πολιτισμικές σπουδές δεν αποτελούν ενιαίο ερευνητικό πεδίο ή συγκροτημένο επιστημονικό κλάδο, αλλά ένα πολυμερισμένο πεδίο, οι ρίζες του οποίου απλώνονται σε αρκετά διαφορετικές μεταξύ τους επιστήμες και συχνά ανταγωνιστικούς τρόπους θέασης και ερμηνείας του κόσμου.[3] Στις περισσότερες από αυτές η σχέση ατόμου κοινω-

2. Σχετική βιβλιογραφία: Γ. Σαρηγιάννης, *Εισαγωγή στην ιστορία και θεωρία της πόλης*, Αθήνα 1985, Δ. Γ. Τσαούσης, *Η κοινωνία του ανθρώπου. Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1987, σ. 392-415, Σήλια Νικολαΐδου, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1993, σ. 160-211, η οποία διακρίνει τέσσερις σύγχρονες κοινωνικές θεωρίες για τον αστικό χώρο: την ευρωπαϊκή θετικιστική προσέγγιση, τη μαρξιστική ερμηνεία, την οικολογική προσέγγιση (Σχολή του Σικάγου), και τη λειτουργική προσέγγιση, Βίλμα Χαστάογλου, *Κοινωνικές θεωρίες για τον αστικό χώρο, Κριτική ανάλυση*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1982.

Ο προσανατολισμός στη μελέτη του αστικού χώρου συναφών με τη Λαογραφία επιστημών διαμορφώθηκε σε νέο επιστημονικό κλάδο, την Αστική Ανθρωπολογία (Urban Anthropology). Για σχετικές μελέτες επί του θέματος ενδεικτικά βλ., Richard Bashman, *Urban Anthropology: The cross-cultural study of complex societies*, Mayfield Publishing Company, Palo Alto, Cal. 1978, Richard Fox, *Urban Anthropology. Cities in their cultural settings*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1977, John Gulik, *The humanity of cities. An introduction to urban cities*, Bergin and Garvey, Μασαχουσέτη 1989, M. Kenny - D. Kertzer, *Urban life in Mediterranean Europe: Anthropological perspectives*, University of Illinois Press, 1983.

3. Για το πλαίσιο των πολιτισμικών προσεγγίσεων βλ. κυρίως Deborah Stevenson, *Πόλεις και αστικοί πολιτισμοί*, μετάφρ. Ιουλία Πεντάζου, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2007, με εξαντλητική παράθεση της σχετικής βιβλιογραφίας. Επίσης ενδεικτικά βλ. Walter Siebel, «Τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά και το μέλλον της ευρωπαϊκής πόλης», στον τόμο: Παύλος Λέφας (επιμ.), *Αύριο οι πόλεις*, μετάφρ. Παύλος Λέφας, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2003, σ. 67-105, Max Weber, *Η πόλη*, μετάφρ. Θανάσης Γκούρδας, εκδ. Κένταυρος, Αθήνα 2003, Lewis Mumford, *The city in History*, Penguin Books, Harmondsworth 1975[3].

νίας χαρακτηρίζεται από ένα διχοτομικό χαρακτήρα: από τη μια το άτομο, που ανάγεται στον οργανισμό, από την άλλη η κοινωνία με τους θεσμούς και τους μηχανισμούς της. Έτσι, από όλη αυτήν την πληθώρα προτάσεων, θα μπορούσαμε να ταξινομήσουμε δύο κύριες κατευθύνσεις: η πρώτη τονίζει το ρόλο που παίζει η πόλη στην ενίσχυση της κοινωνικής και πολιτισμικής ανισότητας, υποστηρίζοντας ότι το αστικό τοπίο εμπλέκεται στη δομική καταπίεση και περιθωριοποίηση ομάδων που διακρίνονται κυρίως με όρους τάξης, φύλου, φυλής και εθνοπολιτισμικής ομάδας.

Η μαρξιστική κριτική θεωρεί ότι με αυτόν τον τρόπο η έρευνα γίνεται ολοένα και πιο «κατακερματισμένη» και οι ατομικοί στόχοι, στόχοι που συνδέονται, για παράδειγμα, με ζητήματα προσωπικής ταυτότητας, κατανάλωσης και τρόπων ζωής, αντικαθιστούν θεμελιώδεις άλλοτε δεσμεύσεις σε συλλογικούς στόχους και προτεραιότητες, ιδιαίτερα στόχους και προτεραιότητες που συνδέονται με τις παραγωγικές δυνάμεις και σχέσεις. Η μαρξιστική μέθοδος αποτελεί έκφραση της ανάγκης μιας σύνθετης προσέγγισης της ροής και της διαδοχής των επιμέρους γεγονότων μέσα από ένα σφαιρικό πλαίσιο, που εντάσσει τις ιδιαιτερότητες και τις αντιφάσεις καθιστώντας τες κατανοήσιμες μέσα από τη διαλεκτική ανάλυση των σχέσεων μορφής – περιεχομένου, των οποίων οι αντιθέσεις, στον τρόπο παραγωγής, στη βάση και στο εποικοδόμημα, στην οικονομία και στην πολιτική κ.ά., είναι μια από τις σπουδαιότερες κινητήριες δυνάμεις της κοινωνικής εξέλιξης. Εν προκειμένω, τα κύρια γνωρίσματα της αστικής εμπειρίας δεν πρέπει να θεωρηθούν αποτελέσματα μεμονωμένων περιβαλλοντικών παραγόντων (όπως είναι, για παράδειγμα, το μέγεθος της πόλης), αλλά, στα πλαίσια του παρόντος εκάστοτε κοινωνικο-οικονομικού σχηματισμού, πολιτισμικές παράμετροι του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.[4]

---

4. Πβ. Ρομπέρ Ζολί, *Η πόλη και ο αστικός πολιτισμός*, μετάφρ. Σώτη Τριανταφύλλου, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1991, όπου ο συγγραφέας προσπαθεί να συλλάβει επιστημονικά το φαινόμενο της εξέλιξης και της εξάπλωσης των πόλεων. Παίρνει θέση στο ζήτημα του τι θα μπορούσε να γίνει ώστε η συνειδητή χωροταξία να πάψει να είναι ταυτόχρονα ευσεβής πόθος και τεχνοκρατικό όνειρο, αλλά να πάρει τη μορφή μιας απαραίτητης μεθοδολογικής προσέγγισης, μιας επιστημονικής επεξεργασίας. Επίσης βλ. Γ. Καυκαλάς - Μ. Γιαουτζή (επιμ.), *Η πόλη στο κεφαλαιοκρατικό σύστημα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1977.

Η δεύτερη κατεύθυνση προσεγγίζει την πόλη και την πρόσδεση των ατόμων με τους αστικούς χώρους αποστασιοποιούμενη από μια αυστηρή έρευνα των κοινωνικών δομών, διερευνώντας ζητήματα όπως η ταυτότητα, η διαφορά και το μικρο-επίπεδο της αστικής εμπειρίας. Αυτός ο κοινωνικός κατακερματισμός συνδέεται με την ανάδειξη του υποκειμενικού χαρακτήρα της γνώμης ή της πεποίθησης. Ο σχετικισμός αυτός εμφανίζεται ιδίως με τα μεθοδολογικά εργαλεία της ανοχής στη διαφορά και της διαπραγμάτευσης ως τρόπου συγκρότησης των αξιών και των πολιτισμικών ταυτοτήτων. Ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 1970, απέναντι στις αναλύσεις του αστικού φαινομένου που αναγνώριζαν κανόνες και κανονικότητες που ρύθμιζαν την αστική ανάπτυξη, τον αστικό πολιτισμό και την ανισότητα, εμφανίστηκαν έρευνες, οι οποίες έχουν δεχθεί σαφείς επιδράσεις από τις μεταδομιστικές θεωρίες της γλώσσας, της αναπαράστασης και της υποκειμενικότητας, αλλά και τις θεωρητικές έννοιες του μεταμοντερνισμού.[5] Αρθρώνονται γύρω από τις έννοιες της εμπειρίας και του βιώματος υποστηρίζοντας ότι η πόλη χαρακτηρίζεται από ασταθείς και χωρίς αλληλουχία ρυθμούς, οι οποίοι δεν μπορούν να ταυτιστούν. Εστιάζουν στις δράσεις και στις διαδράσεις των κατοίκων της πόλης, στη ζωή όπως την βιώνουν στους δρόμους και στις γειτονιές, και ορίζουν την ανάλυσή τους με όρους μικρο-επίπεδου. Έτσι καταφεύγουν στην αυστηρά προσωπική αφήγηση μιας ατομικής εμπειρίας του αστικού χώρου. Οι νέες αυτές πολιτισμολογικές προσεγγίσεις αφορούν τις σχέσεις μεταξύ αστικού τοπίου, κατασκευής νοήματος και διαπραγμάτευσης της ταυτότητας, αρθρώνονται γύρω από τις έννοιες του αστικού χάους και της διαφοράς και προωθούν τη διερεύνηση της πόλης «όπως ακριβώς είναι» και όχι όπως θα μπορούσε να είναι. Έτσι επιχειρούν μια μετατόπιση από το δομικό, το προβλέψιμο και το πολιτικό στην εμβάθυνση του παράλογου και του τυχαίου. Δεν ενδιαφέρονται για τη διατύπωση ολιστικών εξηγητικών σχημάτων ούτε επιχειρούν να προχωρήσουν σε γενικεύσεις. .

Βέβαια, υπάρχουν και έρευνες των πολιτισμικών σπουδών με ζητήματα συμβολισμών και ερμηνειών που προτείνουν τρόπους διαχείρισης του

5. Ειδικότερα βλ. Philip Smith, *Πολιτισμική Θεωρία. Μια εισαγωγή*, μετάφρ. Αθανάσιος Κατσίκερος, (εισαγωγή - επιμ.) Νίκος Μπουμπάρης, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2006, κυρίως σ. 329 κ.ε.

εννοιολογικού χάσματος μεταξύ του κοινωνικού και του προσωπικού, μεταξύ των μικρο-αναλύσεων και μακρο-αναλύσεων με την εστίαση στις κοινωνικές δομές.[6] Οι υποστηρικτές αυτής της «σύζευξης» θεωρούν την πολιτισμολογική ανάλυση αυτού του είδους πιο γόνιμη για την κατανόηση της σύνδεσης μεταξύ βιωμένων και δομικών στοιχείων της αστικής ζωής. Μεθοδολογικά, χαρακτηρίζεται από μια θεώρηση της γνωστικής σχέσης, όπου ο μεν εξωτερικός κόσμος θεωρείται ήδη οριστικά συγκροτημένος, η δε ανθρώπινη σκέψη και νοημοσύνη αναλύονται ως λειτουργίες επεξεργασίας ερεθισμάτων που προέρχονται από τον εξωτερικό κόσμο. Στην πραγματικότητα όμως οι λειτουργίες αυτές στηρίζονται και εξαρτώνται από τα βιολογικά δεδομένα του οργανισμού. Οι ατομικές λειτουργίες συνδέονται με έμφυτους παράγοντες και με πολύ σταθερότερες αναγκαιότητες που προσδιορίζουν οι βιολογικές «δομές». Αυτές οι τελευταίες αποκτούν μια αποφασιστική σημασία για την κατανόηση τόσο των ομοιοτήτων όσο και των διαφορών μεταξύ των ατόμων. Στην ουσία ο «δομο-λειτουργισμός» καθίσταται το νέο πλαίσιο της μεθοδολογικής εξατομίκευσης των κοινωνικών και ανθρώπινων γεγονότων.

Τόσο ο μεταμοντερνισμός, ως θεώρηση των μη ενοποιήσιμων διαδικασιών επεξεργασίας πληροφοριών που αντλούνται από ένα δήθεν συμβολικά ανοργάνωτο και χωρίς σημασίες περιβάλλον (κοντολογίς: οι φιλοσοφίες δεν θεμελιώνουν τις κοινωνίες), όσο και ο δομο-λειτουργισμός, ως ατομική αντίληψη της ανθρώπινης συνείδησης και των γνωστικών μηχανισμών, χαρακτηρίζονται από ένα κοινό προσανατολισμό: από την απουσία της ιστορικής διάστασης και προοπτικής. Η κοινωνία προκύπτει παραθετικά από την πρόσθεση ατομικοτήτων και διαφορών που καμία ιστορία δεν συνθέτει πια, αφού η ίδια η ιστορία ως μνήμη, παράδοση, συλλογική παρακαταθήκη ή πλαίσιο εξήγησης, έχει διαγραφεί ή σχετικοποιηθεί τόσο όσο χρειάζεται για να παραμείνει ανθρωπολογική, περιγραφική και ανώδυνη. Είναι φανερό ότι ο πολλαπλασιασμός και η γενίκευση των διαφορών χωρίς λογικές, ηθικές ή φιλοσοφικές συνέπειες καταλήγει στην απουσία κάθε πολιτισμικής

6. Ενδεικτικά βλ. W. Benjamin, "Paris: Capital of the nineteenth century", στο: P. Kasinitz (επιμ.), *Metropolis: Centre and Symbol of our times*, Macmillan, London 1995, R. Barthes, "Semiology and the urban", στο: M. Gottdiener – A. Lagopoulos (επιμ.), *The city and the sign: An introduction to Urban Semiotics*, Columbia University Press, New York 1986.

συνοχής, αφού το άτομο δεν έχει τη δυνατότητα να υπερασπιστεί και να δικαιολογήσει τις επιλογές του στο πεδίο μιας ιστορικά και συλλογικά οριζόμενης «αλήθειας».

Η σημασία της παγκοσμιοποίησης της οικονομίας και του πολιτισμού στη διαμόρφωση σύγχρονων στρατηγικών αστικής ανάπτυξης οδήγησαν μερικούς μελετητές να υποστηρίζουν ότι άμεση συνέπεια των εξελίξεων αυτών υπήρξε η παρακμή του ενδιάμεσου πεδίου της εθνικής οικονομίας, δηλαδή του έθνους – κράτους, και η συνακόλουθη αύξηση της αυτονομίας και της σημασίας επιμέρους περιοχών και πόλεων (η αποκαλούμενη παγκόσμια πόλη), οι οποίες αναδείχθηκαν έτσι σε ανταγωνιστικές οικονομικές οντότητες.[7] Εντούτοις, στις παρούσες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες η αντίληψη για την κατάργηση ή, εν πάση περιπτώσει, για την αποδυνάμωση του έθνους-κράτους δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα.[8] Υπήρχαν συγκεκριμένοι ιστορικοί λόγοι για την εμφάνιση του έθνους-κράτους, ενώ παραμένουν ιστορικοί λόγοι για τη διατήρησή του. Από το γεγονός ότι υπάρχει ολοένα αυξανόμενη κίνηση κεφαλαίων, εμπορευμάτων, υπηρεσιών και ανθρώπων δε συνεπάγεται και διαφοροποίηση επί της ουσίας. Η διεθνική οικονομία έχει αφετηρία το κράτος-έθνος στην παγκόσμια εξάπλωση και «διαπλοκή» της, είναι δεμένη με αυτό. Οι συνεχείς διενέξεις μεταξύ διαφορετικών κρατών-εθνών ή οι σχέσεις εξάρτησης και συμμαχιών ανάμεσα σε κράτη, ακόμη και το γεγονός ότι τα διακρατικά όργανα δεν αποφασίζουν ερήμην των εθνικών κυβερνήσεων (ασφαλώς δεν έχουν όλες οι κυβερνήσεις την ίδια βαρύτητα στη λήψη αποφάσεων και στη σύναψη των συμμαχιών και για αυτό, άλλωστε, υποβόσκουν πάντοτε εσωτερικές αντιθέσεις), δείχνουν με τον

7. Βλ. S. Sassen, *Cities in a world economy*, Pine Forge Press, Thousand Oaks, CA 1994, D. Held, "The decline of the national state", στο: S. Hall – M. Jacques (επιμ.), *New Times: The changing face of Politics in the 1990s*, Lawrence and Wishart, London 1989.

8. Χαρακτηριστικά αναφέρει ο I. Meszaros, «Διεθνικό κεφάλαιο και εθνικό κράτος», *Ουτοπία*, 37 (1999), σ. 81: *«Το να περιμένει κανείς να μετατραπεί το κράτος του καπιταλιστικού συστήματος σε ένα θετικό σχηματισμό, έτσι ώστε να καταστεί ικανό να εντάξει και να συμφιλιώσει εντός του τις αντιφάσεις των εθνικών κρατών, με τη μορφή μιας παγκόσμιας κυβέρνησης ή μιας καντιανής κοινωνίας των εθνών, σημαίνει ότι επιζητά το αδύνατο».*

πιο ανάγλυφο τρόπο το αβάσιμο του ισχυρισμού περί κατάργησης του έθνους-κράτους. Κατά συνέπεια, θεωρούμε άκαιρη την άποψη ότι οι σύγχρονες πόλεις προσιδιάζουν περισσότερο σε έθνη-κράτη, ότι, από πολλές απόψεις, διαχωρίζονται από την ενδοχώρα τους με τεράστιες συνέπειες για τις εθνικές οικονομίες των χωρών στις οποίες ανήκουν και ότι οι αποκαλούμενες παγκόσμιες πόλεις σηματοδοτούν την εξέλιξη των πόλεων σε ανεξάρτητους οικονομικούς παράγοντες. Η παγκόσμια οικονομία χαρακτηρίζεται από «αταξία» και ανισομερή ανάπτυξη. Ακόμα και οι μεγάλες πόλεις του αναπτυγμένου κόσμου «βιώνουν εσωτερικά» την εμφάνιση αυτών των φαινομένων στα επίπεδα της οικονομικής εξουσίας και της πολιτισμικής αναπαράστασης με εξαιρετικά ορατές χωρικές συνέπειες.[9] Όπως σωστά έχει σημειωθεί: *«Ο σημερινός κόσμος είναι όλο και περισσότερο ενοποιημένος και ταυτόχρονα όλο και περισσότερο κατατμημένος. Η ενοποίησή του γίνεται μέσα από την κατάτμησή του. Η παγκοσμιοποίηση της επικοινωνίας, της οικονομίας και της κουλτούρας είναι αδιαχώριστη από τη δημιουργία νέων ανισοτήτων, νέων εντάσεων. Η παγκοσμιοποίηση συνδυάζεται με την τμηματοποίηση. Πρόκειται για δύο όψεις της αυτής πραγματικότητας που αποσυντίθεται και επανασυντίθεται».*[10]

Η πολιτισμική ομογενοποίηση και η κυριαρχία του δυτικού πολιτισμού δεν αγκαλιάζει τη διάδοση των λαϊκών παραδόσεων από έθνος σε έθνος, αλλά κυρίως εκφράζει την παραγωγή και κυκλοφορία στις τέχνες, δηλαδή την εμπορευματοποίηση της πολιτιστικής δημιουργίας και τους οικονομικούς ανταγωνισμούς που απορρέουν από αυτήν.[11] Αυτή η ιδέα

---

9. Βλ. S. Sassen, "Rebuilding the global city: economy, ethnicity and space", στο: A. King (επιμ.), *Re-presenting the city: Ethnicity, Capital and Culture in the twenty-first century Metropolis*, Macmillan, London 1996.

10. Κωνσταντίνος Βρύζας, *Παγκόσμια επικοινωνία, πολιτιστικές ταυτότητες*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2005[5], σ. 229.

11. Η Πέγκυ Κουνενάκη στην εισαγωγή του αφιερώματος που επιμελήθηκε, σημειώνει χαρακτηριστικά: *«Ιδιαίτερα από τη δεκαετία του '80 και μετά, καθώς αλλάζουν οι κοινωνικές συνθήκες και ανασυγκροτούνται σε παγκόσμιο επίπεδο, η αγορά της τέχνης επηρεάζεται όλο και περισσότερο από μεθόδους και πρακτικές της πολιτικής και της οικονομίας»*, Πέγκυ Κουνενάκη (επιμ.), «Τέχνη και αγορά», στο Επτά Ημέρες, *Η Καθημερινή*, φ. 25.930 (13-3-2005), σ. 2. Επίσης, βλ. Ν. Βερνίκος – Σ. Δασκαλοπούλου – Φ. Μπαντιμαρούλης – Ν. Μπου-

της «κουλτούρας – super market», που αντιλαμβάνεται την εμπορευματοποίηση του πολιτισμού ως προϊόντος διαθέσιμου στη χωρίς σύνορα ατομική κατανάλωση, στοχεύει στο να επιβάλλει την ιδιότητα του μαζικού καταναλωτή που απομακρύνουν το άτομο από τις συλλογικές συνθήκες της παραγωγής πολιτισμού. Το ζήτημα περιπλέκεται ακόμη περισσότερο, όταν, μετά τη δεκαετία του 1990, ως τέχνη προβάλλεται η χρησιμοποίηση τρόπων έκφρασης που χρησιμοποιούνται κατεξοχήν στα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας (οι όροι για αυτά είναι κυβερνοτέχνη, εικονική πραγματικότητα, βιοτεχνολογική τέχνη κ.ά.), θέτοντας ευθέως το ερώτημα αν όλα αυτά πραγματικά αποτελούν τέχνη ή απλώς πρόκειται για τεχνολογικές εφαρμογές.[12]

Εν πάση περιπτώσει, η παγκοσμιοποίηση επιφέρει τη σταδιακή χαλάρωση των εθνικών πολιτισμών.[13] Άλλωστε οι εθνικές σχέσεις δεν είναι κάτι το αμετάβλητο, είναι προϊόν μακρόχρονης ιστορικής ανάπτυξης. Επομένως διαμορφώνεται και ένας σύγχρονος πολιτισμός με μεικτά πολιτισμικά στοιχεία, αλλά με κυρίαρχη τη δυτική σκέψη μέσα από τη χρήση των νέων τεχνολογιών και την προσφορά της παγκοσμιοποιημένης πολιτιστικής βιομηχανίας. Ωστόσο, το έθνος-κράτος συνεχίζει να έχει λειτουργικό χαρακτήρα εντός των πλαισίων μιας παγκοσμιοποιημένης οικονομίας. Οι τοπικοί πολιτισμοί αντιστέκονται στην ισοπέδωση του εκδυτισμού. Οι ισχυρές τάσεις ομογενοποίησης ενεργοποιούν αντίροπες τάσεις διαφοροποίησης, οι οποίες θα μπορούσαν να παίξουν κάποιο ρόλο στην αναζήτηση μιας νέας ταυτότητας, που αποτελεί φυσική μετεξέλιξη μιας αβίαστης, υγιούς και ανανεώσιμης συνέχειας. Για να λειτουργήσουν όμως αυτές οι τάσεις διαφοροποίησης προϋποθέτουν τη συλλογική και ομαδική κοινωνική δράση που λειτουργεί συνθετικά από τη μορφή

μπάρης – Δ. Παπαγεωργίου (επιμ.), *Πολιτιστικές βιομηχανίες, διαδικασίες, υπηρεσίες και αγαθά*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2005.

12. Βλ. Πέγκυ Κουνενάκη (επιμ.), στο Επτά Ημέρες, *Η Καθημερινή*, «Τέχνη και τεχνολογία», φ. 25.900 (6-2-2005).

13. Η σύγχρονη ιδέα της παγκοσμιοποίησης και της υπέρβασης όλων των επιμέρους εθνικών πολιτισμών αναφέρονται αναλυτικά από τον A. Toynbee, *Σπουδή της ιστορίας, Επιτομή*, εκδ. Συρόπουλοι και Κουμουνδουρέας, Αθήνα 1962, σ. 305-306, όταν γράφει για την ανάγκη επέκτασης του μοντέλου της βρετανικής κοινοπολιτείας στο επίπεδο μιας κοινωνίας των εθνών.

μιας ενιαίας «λαϊκής κουλτούρας» ή παράδοσης. Όμως η αγορά και οι απρόσωπες σχέσεις, η ατομικότητα και τα ανταλλακτικά συστήματα, που απαιτούνται και δομούνται από τις επιταγές της αγοράς, υποβαθμίζουν κάθε κοινωνική διάδραση στο επίπεδο του ορθολογισμού και του υπολογισμού. Αυτού του είδους η ατομικότητα που εκκολάπτεται, γίνεται το άλλοθι της κατάργησης των δικαιωμάτων των ομάδων όπου ζουν αυτά τα άτομα. Και ενώ φαινομενικά παρουσιάζεται η δυνατότητα των πολλών επιλογών, η διαφορετική σκέψη (άρα και ταυτότητα) βρίσκεται αντιμέτωπη με το πρότυπο της κυρίαρχης παγκοσμιοποιημένης ταυτότητας, η οποία λειτουργεί σχεδόν αυταρχικά απέναντί της, καθώς: «[...] *η επαλήθευση των ισχυρισμών για την ταυτότητα εξαρτάται μάλλον από τη δύναμη που έχει ο ισχυριζόμενος να επιβάλλει την άποψή του παρά από το δίκιο του*».[14] Βέβαια, η συλλογικότητα της λαϊκής δημιουργίας δεν μπορεί και δεν είναι δυνατόν να εξαφανιστεί, απλά γίνεται αφανής μέσα από έναν πολύπλοκο μηχανισμό καταμερισμού εργασίας, ενώ αποσιωπάται κάθε ανάδειξή της σε ένα εχθρικό «ιδεολογικό» περιβάλλον, όπως το σύγχρονο που βασίζεται στο ιδεολόγημα της «Ιδέας του ατόμου».[15] Στις σύγχρονες συνθήκες το ζήτημα είναι, αν την ανάπτυξη των δημιουργικών ικανοτήτων μπορεί να φέρει η απελευθέρωση, η χειραφέτηση αυτών των μαζών. Αν υπάρχουν οι σύγχρονες δυνατότητες, ώστε η λαϊκή δημιουργία να διακριθεί για το περιεχόμενο και τις μορφές της που θα ανανεώνονται και θα διευρύνονται σταθερά, μέσα από μια συνεχή εξέλιξη, με υψηλές απαιτήσεις, πιο περίπλοκες από τις παραδοσιακές, και οι οποίες φυσικά δεν θα είναι αποκλειστικό αποτέλεσμα ενός υψηλού μορφωτικού επιπέδου και πολιτισμικής συνείδησης, αλλά καίρια προϋπόθεση μιας ανώτερης συλλογικής παραγωγικής ανάπτυξης που πλαισιώνεται από υγιείς παραγωγικές σχέσεις.

Η πρισματικότητα της πολυδιάστατης ανάλυσης όμορων επιστημών που ασχολούνται με τους αστικούς πολιτισμούς, προϋποθέτει διαφορετικές οπτικές γωνίες, διάφορα μεθοδολογικά εργαλεία και μια ποικιλία προσεγγίσεων. Για παράδειγμα, η Κοινωνική Ανθρωπολογία ακολουθεί ερευνητι-

14. Κ. Βρύζας, *Παγκόσμια επικοινωνία, πολιτιστικές ταυτότητες*, ό.π., σ. 169.

15. Βλ. το δίτομο έργο του Γιάννη Δ. Παπαμιχαήλ, *Εξατομίκευση και παγκοσμιοποίηση, τ. Α΄- Β΄*, εκδ. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2001.

κές μεθόδους που εμμένουν στις δομές και τις λειτουργίες, στις στρατηγικές δικτύωσης και τους δίαυλους επικοινωνίας, τα πρότυπα συμπεριφοράς και τα αξιολογικά συστήματα, εν ολίγοις αρκείται στη συστηματική περιγραφή τής εμπειρικά προσιτής πραγματικότητας και ταυτίζει τις παρατηρήσεις αυτές με το επιστητό και τη γνώση, ενώ απουσιάζει μια ιστορική ανθρωπολογική προσέγγιση, η οποία θα εστίαζε την προσοχή στη μελέτη της εξέλιξης της σημασίας και της αλληλουχίας των φαινομένων στα κοινωνικά συμφραζόμενα.

Ο πολιτισμός της παγκοσμιοποίησης σήμερα αντιλαμβάνεται θετικά μια τέτοια «αϊστορική» μεθοδολογία επειδή έχει ακριβώς το πλεονέκτημα μιας οικουμενικής ισχύος. Η Κοινωνική Ανθρωπολογία δεν ήταν ποτέ προσκολλημένη στην έννοια του έθνους και σε κρατικές οντότητες. Άλλωστε η ομοιομορφία των προσεγγίσεών της είναι κατάλοιπο μιας αποικιοκρατικής λογικής σύμφωνα με την οποία οι όμοιοι διοικούνται πιο εύκολα από τους διαφορετικούς.[16] Ακόμη και το γεγονός ότι τελευταία στην Κοινωνική Ανθρωπολογία ενισχύεται η τάση που αποκαλείται "anthropology at home", η οποία έχει ως επίκεντρο τον εγχώριο πολιτισμό του κοινωνικού ανθρωπολόγου – ερευνητή, δεν υπερβαίνει την παραπάνω μεθοδολογία.[17] Το «at

16. Πβ. Adam Kuper, *Ανθρωπολογία και Ανθρωπολόγοι. Η σύγχρονη Βρετανική Σχολή*, μετάφρ. Χριστίνα Μιχαλοπούλου - Βέικου, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1989 σ. 177-208, όπου, σε σχετικό κεφάλαιο, γίνεται λόγος για τη σχέση ανάμεσα στην Κοινωνική Ανθρωπολογία και την Αποικιοκρατία. Και αυτό γιατί, από τις πρώτες κιόλας μέρες της η Βρετανική Ανθρωπολογία επιθυμούσε να παρουσιαστεί ως μία επιστήμη που θα μπορούσε να είναι χρήσιμη στην αποικιοκρατική διοίκηση. Οι λόγοι είναι προφανείς. Οι κυβερνήσεις και τα συμφέροντα των αποικιοκρατών αποτελούσαν τις καλύτερες προοπτικές για οικονομική υποστήριξη, ιδιαίτερα κατά τις δεκαετίες που ο κλάδος δεν απολάμβανε την πανεπιστημιακή αναγνώριση. Η προθυμία να υπηρετήσουν την αποικιοκρατική υπόθεση ήταν διάχυτη, αν και όχι βέβαια καθολική.

17. Για την ανάπτυξη και το θεωρητικό προβληματισμό της ανθρωπολογίας οίκοι βλ. A. Jackson (επιμ.), *Anthropology at home*, Tavistock Publications, London and New York 1987, A. Kuper, «Ιθαγενής εθνογραφία, πολιτική ευπρέπεια και το σχέδιο μιας κοσμοπολίτικης ανθρωπολογίας», στο: Δήμ. Γκέφου - Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σ. 297-336, K. Hastrup, «Ιθαγενής ανθρωπολογία: Μια αντίφαση στους όρους», στο: Δήμ. Γκέφου -Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογρα-*

home» [Anthropology at home: η εφαρμογή ανθρωπολογικών μεθόδων (field work, case studies) στον κοινωνικο-πολιτισμικό χώρο, στον οποίο ανήκει ο ίδιος ερευνητής], δεν είναι πια εντοπισμένος τόπος, αλλά πνευματικός, της νοοτροπίας, της ταύτισης. Έτσι απομυθοποιείται η επιτόπια έρευνα, που ο ερευνητής είναι ως ένα σημείο μέρος αυτού που εξετάζει και αναλύει. Από τη μια λοιπόν υπάρχουν σχεδόν μόνο πια cross cultural studies, συγκριτολογία δηλαδή, άρα, από την άλλη, η case study ολοένα λιγότερο ανταποκρίνεται στη «σύγχρονη πραγματικότητα».

2. Η Αστική Λαογραφία στην Ελλάδα

Η Λαογραφία, αν και σχετικά νέα επιστήμη, μπόρεσε να διαγράψει με αρκετή ευκρίνεια τα δικά της όρια και να δώσει με ικανοποιητική σαφήνεια το περιεχόμενο των βασικών εννοιών της, όπως είναι ο λαός, η παράδοση και η κοινότητα (ομάδα).

Μολονότι ο Νικόλαος Πολίτης ήδη από το 1909 είχε επεκτείνει τα όρια της Λαογραφίας συμπεριλαμβάνοντας στο διάγραμμα των θεμάτων της τα «βιομηχανικά επιτηδεύματα»,[18] πέρασαν αρκετές δεκαετίες από τότε για να εισέλθουν στο πεδίο της έρευνάς της συναφείς επιστημονικές μελέτες και εργασίες.[19] Σε όλο αυτό το χρονικό διάστημα που μεσολάβησε,

---

φία, ό.π., σ. 337-369, Δήμ. Γκέφου-Μαδιανού, «Αναστοχασμός, ετερότητα και ανθρωπολογία οίκοι: Διλήμματα και αντιπαραθέσεις», στο: Δήμ. Γκέφου -Μαδιανού (επιμ.), *Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία*, ό.π., σ. 365-435 και Ελ. Π. Αλεξάκης, «Ανθρωπολογία οίκοι ή λαογραφία; Μια επιστημολογική προσέγγιση», στο: *Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία, (Επιστημονικό Συμπόσιο, 19-21 Απριλίου 2002)*, εκδ. Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα 2003, σ. 39-63.

18. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, 1 (1909), σ. 12, όπου αναφέρει τον «Στρατιωτικό βίο», και κυρίως τα «Βιομηχανικά επιτηδεύματα» που εμπίπτουν στο άμεσο ενδιαφέρον μας.

19. Θέματα Αστικής Λαογραφίας στην Ελλάδα, ενδεικτικά, απασχόλησαν τις εργασίες: Ευάγγελος Αυδίκος, «Προς μία Λαογραφία του αστικού χώρου», *Διαβάζω*, 245 (1990), σ. 67-70, του ιδίου, «Αστική Λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα;», *Εθνολογία*, 3 (1995), σ. 163-186, Ηλίας Πετρόπουλος: *Της φυλακής*, Αθήνα 1975, *Cages à oiseaux en Grèce*, Paris 1976, *Le kiosque grec*, Paris 1976, *Μι-*

όπως συμβαίνει άλλωστε σε κάθε ζωντανή επιστήμη, συντελέστηκε μια γόνιμη θεωρητική ζύμωση υπό το βάρος των ραγδαίων κοινωνικών και οικονομικών εξελίξεων, ειδικότερα αυτών που σημειώθηκαν σε παγκόσμιο επίπεδο μετά το Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο,[20] η οποία προσέδωσε και μια σαφή ιστορική κατεύθυνση στη μεταπολεμική Λαογραφία αναιρώντας πλήρως την αντίληψη για έναν στατικό και «αϊστορικό» (άχρονο) λαϊκό πολιτισμό,[21] καθώς επίσης την εμβολίασε με κοινωνιολογικές

κρά κείμενα 1949-1979, Αθήνα 1980, «Τα σίδερα του σιδερώματος», *Ιχνευτής*, 6-7 (1985), σ. 35-37, «Τα σκυλάδικα», *Στοχαστής*, 50 (1987), σ. 46-47, «Ταπεινά εργόχειρα», *Ιχνευτής*, 36 (1988), σ. 23-29, «Οι γιαννιώτικες αργκό», *Ιχνευτής*, 54-55 (1990), σ. 28-29.

Ενδεικτικά από την ξένη βιβλιογραφία αναφέρουμε: τους πρωτοπόρους λαογράφους Will-Erich Peuckert, *Volkskunde des Proletariats. Bd. I., Aufgang der proletarischen Kultur*, Frankfurt a. Main 1931, και «Zur Situation der deutschen Volkskunde», *Die Nachbarn, Jahrbuch für vergleichende Volkskunde*, 1 (1948), σ. 130-135, Wilhelm Brepohl, "Industrielle Volkskunde", *Soziale Welt*, 2 (1950-1951), σ. 115-124, Hermann Bausinger, *Die Volkskultur in der technischen Welt*, Stuttgart 1961, Richard M. Dorson, *Folklore: Selected essays*, Bloomington – London 1972, σ. 33-79, Richard M. Dorson, "Doing fieldwork in the city", *Folklore*, 92 (1981), σ. 149-154, Betty Messenger, *Picking up the linean threads: A study in industrial Folklore*, Belfast 1980².

20. Το χρονικό αυτών των θεωρητικών ζυμώσεων καταγράφεται και στις εργασίες του Μ. Γ. Μερακλή, «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της Λαογραφίας μετά το Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο», *Λαογραφία*, 27 (1971), σ. 3-23, και «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω*, 245 (1990), σ. 16-22. Επίσης βλ. Βάλτερ Πούχνερ, «Η Λαογραφία στον 21ο αιώνα», *Λαογραφία*, 40 (2006), σ. 13-20.

21. Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, εκδ. M.I.E.T., Αθήνα 1992⁴, σ. 80, επισημαίνει εμφατικά: *«Μετά το β΄ παγκόσμιο πόλεμο η Λαογραφία γίνεται παντού και ιστορική επιστήμη»*. Επίσης, ενδεικτικά βλ. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, «Η λαϊκή παράδοση: σύμβολο και πραγματικότητα», στον τόμο: *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, εκδ. Βιβλ. της «Εστίας», Αθήνα 2001⁴, σ. 249-256, Μ. Γ. Μερακλής, *Σημειώσεις Λαογραφίας, τ. Α΄: Έννοια και σκοπός της Λαογραφίας*, Ιωάννινα 1981, σ. 26, του ιδίου, «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Μπούρας, Αθήνα 1989, σ. 15-25, και του ιδίου, «Ιστορική Λαογραφία», στον τόμο: Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία, Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου - Νέστορος (Θεσ/κη 6-8 Νοεμβρίου 1998)*, εκδ. Παρατηρητής, Αθήνα 2001, σ. 30-37.

ιδέες.[22] Όλα τα παραπάνω ενίσχυσαν περαιτέρω τον επιστημονικό εξοπλισμό των λαογράφων, οι οποίοι οφείλουν ούτως ή άλλως να καλλιεργούν τη συνθετική γνώση και αντίληψη των πραγμάτων μέσω των πορισμάτων και από άλλες επιμέρους επιστήμες.[23]

Πρώτος επίσημος τρόπον τινά εισηγητής της Αστικής Λαογραφίας στην Ελλάδα ήταν ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος, ο οποίος, αν και από το 1950 είχε επισημάνει το γεγονός,[24] εντούτοις την όρισε εμφαντικότερα το 1963 με τη δημοσίευση των Σύγχρονων Λαογραφικών, πεπεισμένος πλέον πως ο χώρος της πόλης παράγει λαογραφικά φαινόμενα.[25]

Ήταν η εποχή που οι γενικότερες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες είτε είχαν ήδη ωθήσει μαζικά τον αγροτικό κόσμο στις πόλεις, είτε τον είχαν συνδέσει στενά μ' αυτές οξύνοντας περαιτέρω τις ανισότιμες σχέσεις μεταξύ του χωριού και της πόλης.[26] Ωστόσο, η διχοτομική θέαση υπαίθρου και

---

22. Για την προσέγγιση των δύο επιστημών στην Ελλάδα, βλ. Βασίλης Γ. Νιτσιάκος, «Λαογραφία και Κοινωνιολογία», *Λαογραφικά ετερόκλητα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1997, σ. 24-29, του ιδίου, *Παραδοσιακές κοινωνικές δομές*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1993[2]. Βλ. και Στάθης Δαμιανάκος, «Ετερότητα και Εθνογραφία. Για μια κοινωνιολογική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού», στον τόμο: *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, μετάφρ. Γιώργος Σπανός, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2003[2], σ. 21-39, Cenneth Thomson, "Folklore and Sociology", *Sociological Review*, 28 (1980), σ. 249-275.

23. Πβ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία: Κοινωνική συγκρότηση. Ήθη και έθιμα. Λαϊκή τέχνη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 16. Τα τελευταία χρόνια, «συντεχνιακοί» και άλλοι λόγοι οδήγησαν εκπροσώπους συναφών επιστημών με τη Λαογραφία να ισχυριστούν, μεταξύ άλλων, ότι υπερτερούν ως προς τις ερευνητικές μεθόδους και θεωρητικές αρχές έναντι της Λαογραφίας. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, εκδ. Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη - Μεταίχμιο, Αθήνα 2004.

24. Δημήτριος Σ. Λουκάτος, «Σύγχρονα προβλήματα Λαογραφίας», *Νέα Εστία*, 48 (1950), σ. 1.377-1.379.

25. Μια δεκαετία αργότερα στο υποκεφάλαιο που επιγράφει «Παραδοσιακή και Σύγχρονη Λαογραφία», τονίζει πως *«η "Αστική Λαογραφία" είναι ένα αναμφισβήτητο γεγονός»*, βλ. *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1977, σ. 294-299.

26. Με την ένταξη μιας περιοχής ή χώρας στη φάση της βιομηχανικής παραγωγής οι σχέσεις πόλης - υπαίθρου μεταβάλλονται. Βλ. Άλκη Κυριακίδου-

πόλης βρίσκεται κυρίως στην ατομικότητα και την εκχρηματισμένη οικονομία της δεύτερης. Αυτές οι κοινωνικές, οικονομικές και ψυχολογικές καταστάσεις, σύμφωνα με ορισμένους μελετητές,[27] αποτελούν ταυτόχρονα πηγές πολλών μορφών ελευθερίας οι οποίες θα ήταν αδιανόητες (και φυσικά αδύνατες) στην ύπαιθρο ή σε κλειστές κοινότητες, στις οποίες οι συναισθηματικοί δεσμοί αποτελούν κεντρικές όψεις της ζωής και ευνοούν την ανάπτυξη της κοινοτικής αλληλεγγύης αλλά και επιτήρησης.

Αυτού του είδους η αστικοποίηση, λοιπόν, οδήγησε και τους λαογράφους στον αντίστοιχο χώρο, καθώς η Λαογραφία μέχρι και το Δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο είχε σχεδόν ως αποκλειστικό αντικείμενο έρευνας τον αγροτικό πληθυσμό.[28]

Μόλις λίγα χρόνια μετά από τις επισημάνσεις του Δ. Σ. Λουκάτου, στις αρχές της δεκαετίας του 1970, ο Μ. Γ. Μερακλής διεύρυνε τις αναζη-

---

Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα 1989, σ. 46, και της ιδίας, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 1997⁴, σ. 183. Σχετική είναι και η εργασία της Κωνσταντίνας Μπάδα-Τσομώκου, «Βαθμοί αστικοποίησης του αγροτικού χώρου (Ήπειρος 1950 κ.ε.)». *Πρακτικά Συνεδρίου Ιστορίας: Ήπειρος: Κοινωνία – Οικονομία 15ος–16ος αι. (Σεπτέμβριος 1985)*, Γιάννινα 1986, σ. 227-239.

27. Πβ. Τις απόψεις του Georg Simmel, "The metropolis and mental life", στο P. Kasinitz (επιμ.), *Metropolis: Centre and Symbol of our Times*, Macmillan, London 1995².

28. Με κάποιαν υπερβολή, δεδομένου ότι η Ελλάδα υπήρξε επί μακρόν κατά βάση μια γεωργική χώρα έχει γραφτεί: *«Πρόκειται για τη σχολή της ρομαντικής πολιτικής σκέψης* [...] *η οποία εξιδανικεύει τον λαϊκό - αγροτικό πολιτισμό, γιατί τον θεωρεί ως κέντρο του σινηρητισμού μέσα στο σύνολο της κοινωνίας, προπύργιο της θρησκείας και έδρα των παραδοσιακών αξιών»*, Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, ό.π., σ. 184. Επίσης βλ. Michael Herzfeld, *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, ιδεολογία και η διαμόρφωση της σύγχρονης Ελλάδας*, μετάφρ. Μαρίνος Σαρηγιάννης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002, Ρέα Κακάμπουρα-Τίλη, «Λαογραφικά αρχεία και εθνική ταυτότητα: μια σχέση αλληλεπίδρασης», στον τόμο: Σωτήρης Δημητρίου (επιμ.), *Κριτική διεπιστημονικότητα, τ. 2ος, Έθνος και ταυτότητα. Πολιτισμικές αντιστάσεις*, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2006, σ. 108-135.

τήσεις στον αστικό χώρο[29] συμπεριλαμβάνοντας, εκτός από την αγροτική, την εργατική και την αστική τάξη, μαζί με όλες τις ενδιάμεσες κοινωνικο-οικονομικές διαστρωματώσεις[30] και προσδιορίζοντας την έννοια μιας Κοινωνικής Λαογραφίας στην Ελλάδα. Χαρακτηριστικά σημειώνει: «*Μια τέτοια θεώρηση των φαινομένων εισάγει, ασφαλώς, το κοινωνιολογικό στοιχείο στην ερμηνεία των γεγονότων και την έννοια της κοινότητας, όπου εντάσσονται η πολιτισμική δημιουργία και τα κοινωνικά δρώμενα, σε συνάρτηση με την οικονομική οργάνωση του χώρου - πλαισίου*».[31]

Είναι δυνατόν να διακριθούν δύο ερευνητικά πεδία της Αστικής Λαογραφίας[32]: είναι αφενός εκδηλώσεις από κατοίκους των πόλεων, στις

---

29. Η προώθηση της νέας αυτής λαογραφικής έρευνας έγινε από το Μ. Γ. Μερακλή σε μια σειρά από εργασίες του, όπως: «Τι είναι ο folklorismus» και «Η μηχανή και ο λαϊκός άνθρωπος», *Λαογραφία*, 28 (1972), σ. 27-38 και 115-124 αντίστοιχα, «Ο άνθρωπος της πόλεως», *Λαογραφία*, 29 (1974), σ. 71-83, «Αστική Λαογραφία», *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας*, 3 (1979), σ. 11-13, και «Πολιτιστικά», *Επιστημονική Σκέψη*, 8 (1982), σ. 18-24.

30. Μ. Γ. Μερακλής, *Έννοια και σκοπός της Λαογραφίας. Σημειώσεις Λαογραφίας, τ. Α΄*, Ιωάννινα 1981, σ. 27. Τη διεύρυνση της έννοιας αυτής αποδέχεται και ο Μ. Αλ. Αλεξιάδης: «*Έτσι δεν περιορίζονται τα λαογραφικά θέματα μόνο στο παρελθόν και στους αγροτικούς πληθυσμούς των πολιτισμένων χωρών, αλλά επεκτείνεται η έρευνά μας και στις άλλες κοινωνικές κατηγορίες (εργατική και αστική τάξη, περιθωριακές ομάδες), που συνεχίζουν ή δημιουργούν νέα λαογραφικά φαινόμενα*», Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988, σ. 52-53. Σχετική είναι και η εργασία του που επιγράφεται: *Λαϊκές επιγραφές και ονόματα σε ελληνικά αυτοκίνητα. Συμβολή στην έρευνα σύγχρονων λαογραφικών φαινομένων*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1989.

31. Μ. Γ. Μερακλής, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω*, 245 (1990), σ. 21.

32. Σχετική βιβλιογραφία: Μ. Γ. Μερακλής, «Αστική Λαογραφία», *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Μπούρας, Αθήνα 1989, σ. 61-64, Ευαγ. Αρ. Ντάτση, «Οι θεωρητικοί προβληματισμοί στις λαο-εθνο-ανθρωπολογικές σπουδές», «*ΣΥΝΔΕΙΠΝΟΝ*», *Τιμητικό Αφιέρωμα στον Καθηγητή Δημήτριο Σ. Λουκάτο από παλαιούς μαθητές του στη Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων (1964-1969)*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1988, σ. 237-270. Η Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, «Η οργάνωση του χώρου στον παραδοσιακό πολιτισμό», *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*,

οποίες αυτοί αναθερμαίνουν και ενισχύουν το αίσθημα του δεσμού τους με την ζωή στην επαρχία, ενώ αφετέρου επισημαίνονται πιο καθαρές μορφές και τάσεις αστικού πολιτισμού όπως οι σύλλογοι, η λατρεία της μηχανής, τα είδη του αστικού τραγουδιού (πολιτικό, «ελαφρό», κ.λπ), η ζωή της πολυκατοικίας κ.ά. Ο homo urbanus αναφέρεται στον αστό, αρχικά τουλάχιστον, γιατί όλα περνούν με τον καιρό και στην αστικοποιημένη ύπαιθρο, ο οποίος διαφοροποιείται από τον παραδοσιακό άνθρωπο της υπαίθρου.[33]

Τα θέματα μιας Σύγχρονης ή Νέας Λαογραφίας οδήγησαν τον Μηνά Αλ. Αλεξιάδη να την ονομάσει Νεωτερική, επειδή παρακολουθεί τα σύγχρονα λαογραφικά φαινόμενα ανανεώνοντας και διευρύνοντας με περιεκτικότερη επέκταση τη σύγχρονη θεματική της Ελληνικής Λαογραφίας. Το 2006 παρουσίασε μια συγκεντρωτική (ανα)δημοσίευση μελετών του για νε-

---

ό.π., σ. 41-55, αναγνωρίζει την ύπαρξη του αστικού χώρου θεωρώντας ότι ο λαός της πόλης είναι διαφορετικός από αυτόν της υπαίθρου. Παράγεται πολιτισμός στην πόλη, αλλά όμως δεν είναι λαϊκός. Αυτή τη θέση, εντούτοις, φάνηκε να την αναθεωρεί στην πράξη, όταν ασχολήθηκε έμμεσα με τον αστικό χώρο στο πρόγραμμά της για τη μνήμη και την προφορική ιστορία των προσφύγων από τη Μικρά Ασία, (βλ. Άλκη Κυριακίδου – Νέστορος, «Λαογραφία και προφορική ιστορία», *Λαογραφικά Μελετήματα ΙΙ*, εκδ. Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 227-270). Ο Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, «Λαογραφία και προφορική ιστορία: Ιστορικό βάθος και νέα δεδομένα», στον τόμο: Χατζητάκη-Καψωμένου Χρυσούλα (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία. Συνέδριο στη μνήμη της Άλκης Κυριακίδου – Νέστορος (Θεσ/κη 6-8 Νοεμβρίου 1998)*, εκδ. Παρατηρητής, Αθήνα 2001, σ. 158, παρατηρεί με έμφαση: «*Η λαογραφία μπορεί να αξιοποιήσει πιο αποτελεσματικά το πεδίο των προσωπικών ιστοριών. Αυτή η ενασχόληση μπορεί να επεκταθεί και στον αστικό χώρο, όπου διαβιούν πολιτιστικές, επαγγελματικές και ηλικιακές ομάδες με τη δική τους αφηγηματολογία, η οποία συγκροτείται μέσα από διαδικασίες συλλογικής μνήμης, παραδοσιακότητας, ρήξεων και συνεχειών*». Επίσης βλ., L. Niethammer – A. Von Plato, "Wir Kriegen Jetzt Andere Zeiten", *Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet*, 1930 bis 1960, Βόνη 1985, Americo Paredes – Ellen J. Steckert, *The Urban experiance and folk tradition*, University of Texas Press, 1971, Gerold Warshaver, "Urban Folklore", στον τόμο: Richard M. Dorson (επιμ.), *Handbook of American Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1983, σ. 162-171.

33. Μ. Γ. Μερακλής, «Ο άνθρωπος της πόλης», *Λαογραφικά Ζητήματα*, ό.π., σ. 66.

ωτερικά θέματα της Λαογραφίας που αποτελούν αυτοτελείς επιστημονικές εργασίες ανάμεσα στα έτη 1983-2005.[34]

Από τα παραπάνω γίνεται οπωσδήποτε φανερό, πως μολονότι έγκαιρα η αστική ζωή είχε ενταχθεί στο διάγραμμα της Λαογραφίας, οι επιστημονικές εργασίες με αντικείμενο τη διερεύνηση διάφορων όψεων του αστικού χώρου εξακολουθούν να υπολείπονται αισθητά. Στην Ελλάδα μέχρι του παρόντος έχουν εκπονηθεί μόλις πέντε λαογραφικές διδακτορικές διατριβές για την πόλη, εκ των οποίων η μία μάλιστα σε μικρότερη κλίμακα, που αφορά την εξέταση μιας κωμόπολης, το Καναλάκι της Πρέβεζας, από το Δημήτρη Ράπτη,[35] ο οποίος διερευνά τη βαθμιαία αστικοποίησή του και τις αλλαγές που επέφερε στην πολιτισμική συμπεριφορά των κατοίκων του στην εικοσαετία 1965-1985. Ως απώτερος σκοπός της εργασίας αυτής μπορεί να θεωρηθεί ο προσδιορισμός των μηχανισμών που η λειτουργία τους καθορίζει την εξέλιξη σε όλα τα επίπεδα και τις εκφράσεις της κοινωνικής ζωής, δηλαδή, ο βαθμός και ο ρυθμός του εξαστισμού της κοινωνίας του χωριού και οι «αντιστάσεις» που προβάλλονται σε αυτήν την αλλαγή. Προσφέρεται υλικό βάσης για την κατανόηση των μεταβολών, που επηρεάζουν την ελληνική κοινωνία κάτω από συνθήκες εντατικοποιημένης αστικοποίησης και εκβιομηχάνισης.

Ακολούθησε η εργασία του Ευάγγελου Αυδίκου για την πόλη της Πρέβεζας, αποσκοπώντας να διερευνήσει τις αλλαγές που συντελέστηκαν σε ένα οριακό ελληνικό κέντρο στη μεταπολεμική περίοδο. Η απώλεια του διαμετακομιστικού ρόλου της πόλης αποτέλεσε τομή στην οικονομική, κοινωνική και πολιτιστική ζωή και η εργασία έθεσε στόχο να δείξει ότι ακριβώς αυτή η εξάρτηση από τη διαμεκομιστική λειτουργία επηρέασε την οικιστική συγκρότηση, την πληθυσμιακή και επαγγελματική σύνθεση, την κοινωνική διαστρωμάτωση, αλλά και όλο το πολιτισμικό σύστημα. Παράλλη-

34. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, εκδ. Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006.

35. Δημήτρης Ελ. Ράπτης, *Το Καναλάκι της Πρέβεζας. Μεταβολές στην πολιτισμική συμπεριφορά των κατοίκων μιας ηπειρωτικής κοινότητας στην εικοσαετία 1965-1985*, διδακτορική διατριβή, Γιάννινα 1989. Στις ιστορικές και πολιτισμικές αλλαγές, που συνέβησαν στον Έβρο σε μια περίοδο 76 περίπου χρόνων (1922-1998), αναφέρεται και η εργασία του Ευάγγελου Γρ. Αυδίκου, *Από τη Μαρίτσα στον Έβρο. Πολιτισμικές συγκλίσεις και αποκλίσεις, σε μια παρέβρια περιοχή*, εκδ. «Πολύκεντρο» Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη 1998.

λος στόχος ήταν η διαπίστωση των αλλαγών και η προσέγγιση αυτών που πρωταγωνίστησαν σ' αυτές. Στην εργασία είχε επισημανθεί γενικότερα η ανάγκη στροφής της λαογραφικής έρευνας και προς την κατεύθυνση της διερεύνησης του αστικού χώρου: «*Στην Ελλάδα η πόλη αποτελεί ακόμη ένα από τα desiderata της επιστημονικής έρευνας. Ευρωπαίοι κι Αμερικανοί ανθρωπολόγοι και ανθρωπογεωγράφοι ήρθαν στη χώρα μας και μελέτησαν κατά κύριο λόγο τους μετανάστες. Από τη δεκαετία του '70 κι ύστερα άρχισαν να δημοσιεύονται και εργασίες Ελλήνων επιστημόνων με αντικείμενο την πόλη, είτε ως δημοσιεύσεις στην Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών είτε ως αυτοτελείς εκδόσεις. Η πόλη όμως ως παραγωγός πολιτισμού έχει μείνει στο περιθώριο*».[36]

Η τρίτη εργασία είναι εκείνη του γράφοντος της οποίας αντικείμενο αποτελεί η πρωτεύουσα του Νομού Κεφαλληνίας, το Αργοστόλι.[37] Διερευνώνται οι μεταβολές που έγιναν στην πόλη, μέσα στο δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, στο οικιστικό, κοινωνικό, οικονομικό και πολιτισμικό επίπεδο, λόγω της συνεχούς αλλαγής και ρευστότητας που χαρακτηρίζει, ως δομικό στοιχείο, την αστική κοινωνία. Στην περίοδο που μελετάται, μετά τους καταστροφικούς σεισμούς του 1953, υπήρξε εύλογη η μεταπολεμική προσαρμογή ανάμεσα στο πλέγμα των σχέσεων της οικονομικής, κοινωνικής και πολιτισμικής συμπεριφοράς του Αργοστολίου στη σύγχρονη περίοδο που διανύει. Μια περίοδος που χαρακτηρίζεται από ριζικές αλλαγές στην οικονομική βάση της πόλης και κατά συνέπεια στο πολιτισμικό της εποικοδόμημα.

Η τέταρτη εργασία είναι του Γεωργίου Βοζίκα της οποίας κεντρικό αντικείμενο αποτελεί το αστικό πανηγύρι της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη, ένα πολυσύνθετο είδος καθεαυτό, που συναρθρώνει πολλά άλλα είδη του λαϊκού πολιτισμού, όπως η λαϊκή λατρεία, η οικονομική συμπεριφορά, η διασκέδαση, το φαγητό, ο χορός και το τραγούδι, αλλά και γίνεται η αφορμή για να έρθουν στο προσκήνιο «*ο τόπος, με το γεωγραφικό, κοινω-*

36. Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, *Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης*, διδακτορική διατριβή, εκδ. Δήμου Πρέβεζας, Πρέβεζα 1991, σ. 18-19.

37. Νικόλαος Ξ. Καρπούζης, *Αργοστόλι Κεφαλληνίας. Μεταβολές στη σύγχρονη ζωή μιας επαρχιακής πόλης*, διδακτορική διατριβή, εκδ. Ε.Κ.Ι.Ε, Αθήνα 2009.

νικό και πολιτισμικό του περιεχόμενο, και η ταυτότητα της κοινότητας, η τοπική ταυτότητα, ως ένα σύστημα συμβόλων, νοημάτων και κοινωνικών σχέσεων με άξονα αναφοράς τον τόπο, μέσα σε ένα εορταστικό περιβάλλον».[38] Τα τρία Κεφάλαια που συγκροτούν το κύριο σώμα της εργασίας, «Η ιστορία», «Η καθημερινή ζωή» και «Η εορταστική ζωή» υποδιαιρούνται σε μεγάλο αριθμό μικρότερων ή μεγαλύτερων ενοτήτων το καθένα και μαρτυρούν την ενδελεχή, μικροσκοπική όπου χρειάζεται, προσέγγιση των επιμέρους θεμάτων.

Μια πέμπτη εργασία, η οποία διερευνά τον αστικό χώρο, είναι εκείνη της Ρέας Κακάμπουρα - Τίλη,[39] η οποία πραγματεύεται τον εξαστισμό του αγροτικού πληθυσμού, λόγω των μαζικών μετακινήσεων του τελευταίου προς τα αστικά κέντρα και κατεξοχήν προς την πόλη της Αθήνας. Μέσα από τη μελέτη των πολυαριθμότατων συλλόγων της επαρχίας Κόνιτσας, που έχουν ιδρύσει οι εσωτερικοί μετανάστες στην Αθήνα, διερευνάται πώς διαμορφώνεται και πώς συμπεριφέρεται ο πληθυσμός αυτός, ποιες είναι οι αντιδράσεις του σ' αυτή τη διαδικασία μετάβασης και μετασχηματισμού. Είναι μια εργασία, όπου υπάρχει μια αμοιβαία αντανάκλαση του αγροτικού πολιτισμού στο κάτοπτρο του αστικού πολιτισμού και αντίστροφα.

3. Σύγχρονες λαογραφικές προσεγγίσεις στον αστικό χώρο

Η Λαογραφία, λοιπόν, συμμετέχει από τη δική της σκοπιά στο αυξημένο ενδιαφέρον που έχει προκαλέσει η πόλη από πολλούς επιστημονικούς χώρους. Ο αστικός χώρος είναι τεράστιος, με νέα, δικά του προβλήματα. Απόρροια αυτού είναι η καθιέρωση των αστικών σπουδών ως ιδιαίτερου ερευνητικού τομέα στο πλαίσιο του ακαδημαϊκού κλάδου της Λαογραφίας, χωρίς από αυτό να συνεπάγεται και η ανάγκη αυτονόμησης

38. Γεώργιος Βοζίκας, *Το πανηγύρι της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη. Η σύγχρονη μορφή ενός πολιτισμικού φαινομένου στον ελληνικό αστικό χώρο και το κοινωνικο-οικονομικό του πλαίσιο*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2006, σ. 21.

39. Ρέα Κακάμπουρα - Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, διδακτορική διατριβή, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, Κόνιτσα 1999.

της μελέτης του.[40] Ένα τέτοιο διάγραμμα εξέτασης του ελληνικού αστικού χώρου[41] μπορεί να συμπεριλαμβάνει μια κατεύθυνση με τα πρώιμα αστικά κέντρα (επομένως και την πρώιμη Αστική Λαογραφία) που άρχισαν να δημιουργούνται ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα μέχρι την έναρξη του Δεύτερου παγκοσμίου πολέμου, και μια δεύτερη κατεύθυνση με αφετηρία τις μεταπολεμικές ανακατατάξεις: την οικονομική ανάπτυξη της υπαίθρου, την αστυφιλία, τη μετανάστευση και τις έντονες δημογραφικές μεταβολές, πρόσφατα με την έντονη παρουσία πολιτικών προσφύγων, παλιννοστούντων και οικονομικών μεταναστών. Τα τελευταία δημιουργούν αλλεπάλληλα στρώματα παλαιών και νέων συμπεριφορών, μια συνύπαρξη τοπικότητας και διεθνικότητας, που η διερεύνησή τους απαιτεί νέες μεθοδολογίες. Στο βαθμό, λοιπόν, που αυτές οι μεταβολές συρρίκνωσαν τον παραδοσιακό λαϊκό πολιτισμό, δημιούργησαν ταυτόχρονα για την επιστήμη της Λαογραφίας και τους σύγχρονους προσανατολισμούς της. Ο πρώτος είναι στραμμένος προς το παρελθόν, ενώ ο δεύτερος οδηγεί στη μελέτη της σύγχρονης πολιτισμικής μεταβολής στα χρόνια της παγκοσμιοποίησης και των αντιστάσεων σ' αυτή. Η Αστική Λαογραφία κυρίως εξετάζει τους πολιτισμούς λαών στη νέα αυτή μεταβολή τους όπου η ανάλυση αναπόφευκτα εξαπλώνεται πλέον στο σύνολο του πολιτισμού της καθημερινής ζωής. Άλλωστε η μέθοδος της Λαογραφίας ποικίλλει ανάλογα με την κατεύθυνση που υιοθετείται και με την εκλογή του χρόνου. Η «έρευνα του παρόντος» υπηρετείται από την επιτόπια εξέταση (μολονότι μια βαθύτερη κατανόηση είναι δυνατή μόνο με την ενατένιση της Ιστορίας, που οδήγησε στο παρόν), ενώ στις χρονικές αναδρομές και ο λαογράφος εργάζεται με τις γραπτές πηγές του ιστορικού (ιστορική λαογραφία).

Όλα τα παραπάνω ενισχύουν αντικειμενικά το ρόλο της Λαογραφίας στις σύγχρονες συνθήκες, αφού στο κέντρο των ενδιαφερόντων της παραμένει ο εθνικός-λαϊκός πολιτισμός. Η Λαογραφία διαπίστωνε στο παρελθόν και εξακολουθεί να διαπιστώνει πολλές ομοιότητες ανάμεσα στους λα-

40. Βλ. Ευάγγελος Αυδίκος, «Αστική Λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα;», ό.π., σ. 178, όπου προτείνει την αυτόνομη αντιμετώπιση του αστικού χώρου.

41. Ένα τέτοιο περιεκτικό διάγραμμα παρουσιάζει ο Ευάγγελος Αυδίκος, στο: «Αστική Λαογραφία: Ουτοπία ή πραγματικότητα;», ό.π. σ. 179-185.

ούς· γι' αυτό μπορεί να κινείται ανάμεσα στην ταυτότητα και την ετερότητα αναπτύσσοντας και μια δραστηριότητα διεθνικής συγκριτικής έρευνας. Εντάσσει τα φαινόμενα σε μια ολιστική προσέγγιση των κοινωνικών συμφραζομένων, αλλά και εστιάζει την έρευνά της στο γεγονός, ότι τα φαινόμενα μπορεί να διατηρούν για κάποιο χρονικό διάστημα και μια σχετική αυθυπαρξία πέρα από οικονομικά-κοινωνικά αίτια που τα προκάλεσαν. Η έρευνα απλώνεται γεωγραφικά και μπορεί να διαφωτιστεί ενίοτε μόνο με μια συγκριτική μεθοδολογία. Η οργάνωση του χώρου αντικατοπτρίζει την πολιτιστική δραστηριότητα μιας κοινωνίας. Η πολιτιστική δραστηριότητα εδράζεται στις εκάστοτε κοινωνικές δομές[42] και στα γεωγραφικά δεδομένα του τόπου σε συνδυασμό με το βαθμό της γνώσης της τεχνολογικής προόδου. Αυτό προϋποθέτει τη σύλληψη του κοινωνικού γίγνεσθαι με όρους ιστορικής πορείας. Γι' αυτό, εξάλλου, η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων είναι αυτόδηλη. Στη συγκριτική εξέταση του παρόντος με το παρελθόν, το πρώτο αυτονομείται σε μεγάλο βαθμό, διαφορετικά δεν θα υπήρχε λόγος να επιχειρείται η σύγκριση. Στην ουσία δεν υπάρχουν όμοια φαινόμενα διότι διαφοροποιούνται *πάντα* μέσα στον ιστορικό χρόνο, μολονότι το ανεπανάληπτο οποιουδήποτε δοσμένου γεγονότος ή φαινομένου, δεν αποκλείει το ότι σε αυτό το ατομικό φαινόμενο υπάρχουν ορισμένα γενικά, επαναλαμβανόμενα γνωρίσματα, που επιτρέπουν να αποκαλύψουμε συγκεκριμένη νομοτέλεια. Η μελέτη αυτών των γενικών, επαναλαμβανόμενων γνωρισμάτων της κοινωνικής ανάπτυξης είναι ο αναγκαίος όρος για την έρευνα των κοινωνικών φαινομένων, επειδή μας δίνει την επιστημονική βάση για να συγκρίνουμε. Ασφαλώς τα ίδια τα γεγονότα και οι

42. Το νόημα του όρου «δομή» παραλλάσσει από επιστήμη σε επιστήμη. Βλ. ενδεικτικά, Jean Viet, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, Paris 1967. Στην κάθε μια από τις κοινωνικές και φυσικές επιστήμες ερευνούνται οι ειδικές ιδιομορφίες της δομής και οι νόμοι της μεταβολής των συστημάτων, που αποτελούν αντικείμενο της δοσμένης επιστήμης. Ο ισχυρισμός ότι η Λαογραφία δεν έχει ασχοληθεί με τις κοινωνικές δομές δεν ευσταθεί. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα Λαογραφίας*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σ. 27-29, του ιδίου, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, εκδ. Μεταίχμιο –Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, 2004, σ. 36-37 και Β. Νιτσιάκος, «Ο διάλογος του Στάθη Δαμιανάκου με τη Λαογραφία και το αίτημα της διεπιστημονικότητας», στο: Χρ. Δερμεντζόπουλος – Β. Νιτσιάκος (επιμ.), *Όψεις του Λαϊκού Πολιτισμού. Μνήμη Στάθη Δαμιανάκου*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2007, σ. 33-46.

συνθήκες που τα γέννησαν πρέπει να μελετηθούν στις συγκεκριμένες τους περιπτώσεις. Αυτό κάθε φορά προϋποθέτει έρευνα του ιστορικού υλικού. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να βρούμε την εσωτερική σχέση των ιστορικών γεγονότων και να εξηγήσουμε καθένα από αυτά, για να κατανοήσουμε όχι μόνο το παρελθόν και το παρόν, αλλά ενδεχομένως να «προβλέψουμε» το μέλλον.

Ένα τελευταίο στοιχείο, εξίσου σημαντικό, είναι η αισθητική διάσταση και ευαισθησία που καθιστά διακριτή την ελληνική Λαογραφία, όταν μελετά τα ελληνικά πολιτισμικά φαινόμενα.[43] Ο όρος *«Καλλιτεχνία»* που χρησιμοποίησε ο Νικόλαος Γ. Πολίτης στο «διάγραμμα» για τα θέματα της ελληνικής Λαογραφίας είναι υποδηλωτικός και για την αισθητική σημασία του.[44]

Όσον αφορά τη μεθοδολογία, παραμένει και στην Αστική Λαογραφία η επιτόπια εξέταση.[45] Με την επιτόπια έρευνα συλλέγεται νέο υλικό, αλλά και επιβεβαιώνεται το υπάρχον από άλλες ερευνητικές προσπάθειες.

---

43. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, *Εντεχνος λαϊκός λόγος*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σ. 15-33 και του ιδίου, *Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, εκδ. Ιωλκός, Αθήνα 2001, σ. 59-68.

44. *«Καλλιτεχνία. Γλυπτική (ξυλογλυφία), γραφική. Ποικιλτική (η ποικιλτική ιδία των ενδυμάτων, γλυπτά ή γραπτά κοσμήματα επίπλων, οργάνων, οικοδομών). Αισθητική των χρωμάτων και των σχημάτων»*, Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία*, Ι (1909), σ. 14. Όταν μάλιστα ιδρύθηκε στην Αθήνα (Μοναστηράκι) το πρώτο Μουσείο Λαϊκής Τέχνης ονομάστηκε αρχικά (1915) «Χειροτεχνημάτων», για να μετονομαστεί σε «Κοσμητικών Τεχνών» λίγα χρόνια αργότερα (1923).

45. Ενδεικτικά βλ., Ευστ. Μαζαράκης, *Η λαογραφική έρευνα και η συστηματική οργάνωσίς της*, Αθήνα 1964, Ενάγγελος Γρ. Αυδίκος, «Λαογραφία, λαογραφούντες και επιτόπια έρευνα», *Ενδοχώρα*, 54 (1997), σ. 33-38, Μανόλης Γ. Βαρβούνης, *Συμβολή στη μεθοδολογία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1994, του ιδίου, *Σύγχρονοι προσανατολισμοί της ελληνικής Λαογραφίας*, εκδ. Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 50-51, Δημήτριος Ελ. Ράπτης, «Ο σχεδιασμός μιας επιτόπιας λαογραφικής έρευνας. Τα πρακτικά της προβλήματα», *Διαβάζω*, 245, (1990), σ. 64-66, J. G. Jenkins, "Field-work and documentation in Folk Life Studies", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (1960), σ. 250-271, Ern. Friedl, "Field-work in a greek village", στον τόμο: P. Golde (επιμ.), *Women in the field*, Aldine Publishing Co, Chicago 1970, σ. 195-217, Edward D. Ives, *The tape-recorder interview. A manual for fieldworkers in Folklore and Oral History*, University of Tennessee Press, Knoxville 1995^2.

Ένας από τους τρόπους για τη συλλογή του υλικού είναι και η ποσοτική κατηγοριοποίηση, που δεν απορρίπτει άλλωστε η επιστήμη της Λαογραφίας. Η χρήση, ωστόσο, των ποσοτικών, μετρήσιμων δεδομένων, παρότι είναι η πιο διαδεδομένη μορφή έρευνας, οδηγεί, ενίοτε, στην ποσοτική μεθοδολογική μονομέρεια, η οποία δεν ενδείκνυται για τη διερεύνηση μιας πολυσύνθετης και συχνά ρευστής κοινωνικής πραγματικότητας. Τα ποσοτικά εργαλεία είναι πολύ χρήσιμα, αλλά για εκείνες τις κοινωνικές πτυχές που επιδέχονται ποσοτικοποίηση και όχι αδιακρίτως. Στη εκπόνηση μιας μελέτης πρέπει να συνδυάζονται τα όποια ποσοτικά στοιχεία χρειάζονται με ποιοτικές μεθόδους, έχοντας πάντα ως γνώμονα τη χωροχρονική διάσταση των κοινωνικών φαινομένων.[46]

Κύριο χαρακτηριστικό των ποιοτικών μεθόδων είναι ότι μπορούν να ερμηνεύσουν, να διαφωτίσουν και να εξηγήσουν τους λόγους και τις αιτίες εμφάνισης συμπεριφορών. Γι' αυτό πραγματοποιείται στους φυσικούς χώρους που συμβαίνει το υπό μελέτη φαινόμενο και αντανακλά τα προβλήματα, τις ιδιαιτερότητες και τις συνθήκες της υπό μελέτη κατάστασης. Γενικότερα χαρακτηρίζεται από την αλληλεπίδραση ερευνητή - ερευνωμένου. Παρακάτω γίνεται περιορισμένη μόνο περιγραφή μερικών βασικών τεχνικών ποιοτικής έρευνας τις οποίες χρησιμοποιεί και η επιστήμη της Λαογραφίας:

Συνιστάται βέβαια και η αξιοποίηση της βιογραφικής μεθόδου[47] με την

---

46. Από την πλούσια βιβλιογραφία επί του θέματος ενδεικτικά βλ. Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, *Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασσικών της Κοινωνιολογίας*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1991², Αγλαΐα Γ. Καλαματιανού, *Κοινωνική στατιστική. Μέθοδοι μονοδιάστατης ανάλυσης*, Εκδ. Επιχειρήσεις «Το Οικονομικό», Αθήνα 1997, Γιώτα Παπαγεωργίου (επιμ.), *Μέθοδοι στην κοινωνιολογική έρευνα*, εκδ. Τυπωθήτω, Αθήνα 1998, Νότα Κυριαζή, *Η κοινωνιολογική έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, Άννα Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2001, Γρηγόρης Λάζος, *Το πρόβλημα της ποιοτικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες. Θεωρία και πράξη*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1998, P. Bogdan – S. J. Taylor, *Introduction to qualitative research methods: A phenomenological approach to the social sciences*, Wiley, New York 1975, και J. W. Cresswell, *Qualitative inquiry and research design. Choosing among five traditions*, Sage Publications, London 1998.

47. Η βιογραφική μέθοδος, η οποία χρησιμοποιείται ολοένα και περισσότερο

οποία έχουμε πληρέστερη εικόνα της κοινωνικής ζωής, με τη συγκέντρωση αφηγήσεων ζωής, οι οποίες εστιάζονται στην προσωπική εμπειρία και εμπλοκή. Οι λαϊκές αυτοβιογραφίες, μολονότι είναι ατομικές μαρτυρίες, εμπεριέχουν εντούτοις εμφανώς στοιχεία της κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας.[48] Οι λαογράφοι έχουν δύο τρόπους συναγωγής της ύλης: *«Ο ένας, τον οποίο, με κάποια υπερβολή ίσως, ονόμασαν λημματοθετικό, είναι εκείνος, όπου ο λαογράφος και η Λαογραφία εντοπίζουν κάθε φορά το ενδιαφέρον τους σε συγκεκριμένα και ειδικά θέματα ή αντικείμενα*

τις τελευταίες δεκαετίες από τις κοινωνικές επιστήμες, έχει χρησιμοποιηθεί από την προφορική ιστορία βάζοντας στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός της τον άνθρωπο και τα βιώματά του σ' αυτήν. Στις Η.Π.Α. έχει ιδρυθεί (1948) η American Oral History Association, η οποία την χρησιμοποιούσε ως τεχνική ιστορικής θεμελίωσης. Ενδεικτικά βλ., Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη Έβρου*, εκδ. Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού, Αλεξανδρούπολη 2002, Ρίκη Βαν Μπούσχοτεν, «Απαξίωση και αξιοποίηση των προφορικών μαρτυριών», στον τόμο: Χατζητάκη-Καψωμένου Χρυσούλα (επιμ.), *Ελληνικός Παραδοσιακός Πολιτισμός. Λαογραφία και Ιστορία*, ό.π., σ. 159-165, Κωνσταντίνα Μπάδα (επιμ.), *Η μνήμη του επαρχιακού αστικού τόπου και τοπίου: Το Αγρίνιο μέχρι τη δεκαετία του '60. Έκθεση – Εκδήλωση μνήμης «Η πόλη θυμάται» (Αγρίνιο, 23 Σεπτεμβρίου 2000)*, εκδ. Δήμος Αγρινίου – Μεταίχμιο, Αθήνα 2003, της ιδίας, *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου (18ος - 20ός αι.)*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2004, Ρέα Κακάμπουρα, *Αφηγήσεις Ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, εκδ. Ατραπός, Αθήνα 2008, με εξαντλητική βιβλιογραφία, J. Vansina, *Oral tradition as History*, Nairobi - London 1985, Elizabeth Tonkin, *Narrating our pasts: The social construction of Oral History*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, Alferdteen Harrison, "Oral History: The pathway to people's cultural memory", *Oral History in New Zealand*, 2 (1998), σ. 1-4, David K. Dunaway, "Method and theory in the oral biography", *Oral History*, 20: 2 (1992), σ. 40-44, Valerie Raleigh Yow, *Recording Oral History. A practical guide for social scientists*, Sage Publications, London and New Delhi 1994.

48. Ο Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σ. 248, σημειώνει σχετικά: *«[...] ακόμα κι όταν δεν είναι αυτό διόλου στις προθέσεις του αφηγητή, μιλώντας αυτός για τον εαυτό του, για την προσωπική και την οικογενειακή του ζωή, μιλάει, σε ένα μεγάλο βαθμό, για τη ζωή όλων συγχρόνως [...]».*

έρευνας. [...] *Υπάρχει όμως και ένας άλλος τρόπος* [...] *που θα τον χαρακτήριζα "περιληπτικό", με την έννοια, ακριβώς, ότι περικλείει, περιλαμβάνει το σύνολο μιας ενότητας, αλλά με κάποια συνοπτική περιεκτικότητα, και μας τον προσφέρει η εξέταση του βίου του ενός ή του άλλου ατόμου-μέλους μιας ομάδας μέσα από την αυτοβιογραφία του».*[49]

Ο πολιτισμός, πέρα από τον «ορισμό» που του αποδίδει κάθε ακαδημαϊκή επιστήμη, έχει και ένα αυτονόητο περιεχόμενο που αφορά τη συλλογική προσωπικότητα και μνήμη και το γεωγραφικό στίγμα που αντιστοιχεί σε συγκεκριμένους τόπους. Για να αναπτυχθεί ένας πολιτισμός συμβάλλουν ένα πλήθος παραγόντων, όπως ο οικονομικός (η οικονομία της χώρας ή της περιοχής), ο ίδιος ο ανθρώπινος παράγοντας ως δημιουργός, ο ελεύθερος χρόνος, οι υποδομές που επιτρέπουν την πρόσβαση και τη διάθεση με δίκτυα κατανομής και πληροφόρησης όχι μόνον όλων εκείνων που συμμετέχουν στο κοινό πολιτισμικό μόρφωμα, αλλά και εκείνων που είναι μέλη άλλων πολιτισμών.

Επομένως η εξέταση του μικρο-επίπεδου πρέπει να συνεισφέρει στην εξέταση της παραπάνω πολυπλοκότητας συγκριτικά και με μεγάλη προσοχή[50] και όχι επικαλούμενη γενικά τον άνθρωπο που βιώνει την καθημερινότητα. Οι μικροπροσεγγίσεις δεν πρέπει να αγνοούν τη σημασία παραγόντων και επιρροών που ξεπερνούν το επίπεδο του στενά τοπικού και του ατομικού. Η πολιτισμική ένταξη του ατόμου δε βρίσκεται μόνο στο περιε-

---

49. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Αυτοβιογραφία και Λαογραφία. Κείμενα από τον Μικρασιατικό χώρο», στο βιβλίο του: *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, σ. 261. Επίσης ενδεικτικά βλ. Μ. Γ. Μερακλής, «Αυτοβιογραφίες Ηπειρωτών χωρικών» και «Μεσσήνιοι χωρικοί αυτοβιογραφούμενοι», στο βιβλίο του: *Έντεχνος Λαϊκός Λόγος*, ό.π., σ. 247-255 και 257-264, Ρέα Κακάμπουρα - Τίλη, «Λαϊκή αυτοβιογραφία και Λαογραφία: Η διυποκειμενικότητα της πρόσληψης του παρελθόντος», στον τόμο: Άντα Κατσίκη - Γκίβαλου (επιμ.), *Η Λογοτεχνία σήμερα. Όψεις, Αναθεωρήσεις, Προοπτικές*, Πρακτικά Συνεδρίου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σ. 588-597, και Paul Connerton, *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

50. Η ιστορικότητα των φαινομένων της καθημερινής ζωής· εδώ η Λαογραφία τέμνεται με την Κοινωνιολογία και την Πολιτισμική Ιστορία. Ο «λαϊκός» πολιτισμός προσδιορίζεται ως η κουλτούρα των μη προνομιούχων, του κοινού ανθρώπου και της καθημερινής ζωής.

χόμενο των κοσμοαντιλήψεών του, αλλά και στον τρόπο της συγκρότησης αυτών των κοσμοαντιλήψεων, αφού ο τρόπος αυτός έχει πιο αποφασιστική σημασία και από το ίδιο τους το περιεχόμενο.[51]

Σήμερα, στην εποχή των διεπιστημονικών προσεγγίσεων η Λαογραφία αποτελεί δεξαμενή μεθόδων ανάλυσης του πολιτισμού, που γονιμοποιείται και τροφοδοτείται από τις διάφορες εθνικές παραδόσεις της έρευνας. Από την άλλη πλευρά η Λαογραφία οφείλει να εμπλουτίζεται μεθοδολογικά μέσα από ένα κριτικό διάλογο με τις κοινωνικές επιστήμες. Άλλωστε η αυτονομία μιας επιστήμης δεν συνίσταται στην απομόνωσή της, αλλά πολύ περισσότερο στο ότι ενισχύει άλλους κλάδους, στο μέτρο που και εκείνοι την ενισχύουν, ειδικά μάλιστα σε ένα γνωστικό αντικείμενο όπως είναι η μελέτη του αστικού πολιτισμού, το οποίο περιέχει τη συνθετότητα και πρισματικότητα του σύγχρονου ανθρώπινου πολιτισμού.

51. Πβ. Μ. Γκίβαλος, *Επιστήμη, γνώση και μέθοδος*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2003, σ. 367-368.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Κ. ΚΑΤΣΑΔΩΡΟΣ

ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ *ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ* ΚΑΙ ΟΙ ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

Η επιστήμη της λαογραφίας καθιερώνεται στην Ελλάδα στις αρχές του 20ού αιώνα, με την ένταξη του λαϊκού πολιτισμού στα μαθήματα του Νικολάου Πολίτη, την ίδρυση της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας το 1908 και την έκδοση του επιστημονικού της οργάνου, του περιοδικού *Λαογραφία*, το 1909.

Η νέα επιστήμη μπορεί αρχικά να συνδέθηκε με το ζήτημα της 'εθνικής συνέχειας' και να επηρεάστηκε από τις αντιδράσεις στις απόψεις του Φαλμεράγιερ. Όμως εθνοκεντρικές ανάλογες κινήσεις παρατηρήθηκαν και σε άλλες χώρες της Ευρώπης (Γερμανία, Ιταλία, Ιρλανδία, Φινλανδία), μέσα στα πλαίσια μιας αναζήτησης του προγονικού παρελθόντος και στήριξης της πολιτισμικής ταυτότητας. Εξάλλου ανάλογη δραστηριότητα αναπτύχθηκε στην Ελλάδα και σε άλλους επιστημονικούς κλάδους (ιστορία, γλωσσολογία).

Όμως, συν τω χρόνω, η λαογραφία διήλθε από διάφορα στάδια διαμόρφωσης και εξέλιξης, μέχρι να καταλήξει στη σύγχρονή της μορφή, ως επιστήμη που εξετάζει όλες τις πολιτισμικές εκδηλώσεις ενός λαού, με πολυσύνθετη και πολυδιάστατη έννοια, περιλαμβάνοντας κάθε ομάδα που διακρίνεται από κάποιο κοινό χαρακτηριστικό ή συμπεριφορά.

Την Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία (Ε.Λ.Ε.), εκτός από τον Νικόλαο Πολίτη, καθηγητή πανεπιστημίου και κορυφαία πνευματική προσωπικότητα της εποχής του (ο Κωστής Παλαμάς τον κατέταξε στους Πατέρες του έθνους στην ποιητική συλλογή του *Βωμοί*), πλαισίωσε και μια πλειάδα πνευματικών ανθρώπων (Παλαμάς, Ξενόπουλος, Νιρβάνας, Δροσίνης, Καμπούρογλους, κορυφαίοι φιλόλογοι, ιστορικοί, αρχαιολόγοι κ.ά.). Η Εταιρεία ανέπτυξε εξαρχής έντονη επιστημονική δραστηριότητα εκδίδοντας το περιοδικό *Λαογραφία* και παράλληλη σειρά παραρτημάτων, διοργανώνο-

ντας επιστημονικές συναντήσεις και συνεργαζόμενη με ομόλογα επιστημονικά σωματεία της Ευρώπης και της Αμερικής.

Από το εισαγωγικό άρθρο του Πολίτη στον πρώτο τόμο της *Λαογραφίας*[1] διαφαίνεται η επιστημονική στοχοθεσία της Εταιρείας και του περιοδικού της: η διαχρονική και συγχρονική μελέτη του λαϊκού πολιτισμού, σε σύγκριση με άλλες (κυρίως βαλκανικές) χώρες. Εξετάζονται δηλαδή οι παραδοσιακές εκδηλώσεις του ελληνικού λαού, ακόμα και αν δεν ανήκουν αμιγώς στη δική του παράδοση, αρκεί να αφομοιώνονται ή να προστίθενται σε αυτήν. Και δεν πρόκειται για στατική εξέταση αλλά για παρακολούθηση των πολιτιστικών εξελίξεων.

Εκτοτε στις σελίδες του περιοδικού έχουν φιλοξενηθεί πολυάριθμα καινοτόμα, όχι μόνο για τη λαογραφία, κείμενα που έδωσαν νέα πνοή στις ανθρωπιστικές κυρίως επιστήμες. Αξίζει, επίσης, να αναφερθεί ότι στις «Βιβλιοκρισίες» της *Λαογραφίας* πραγματοποιείται μια συστηματική παρακολούθηση και παρουσίαση διεθνών επιστημονικών περιοδικών, όπως *Ethnologie Française*, *Fabula*, *Folklore* κ.ά., αλλά και σειρών, όπως η *Folklore Fellows Communications* κ.ά., γνωστοποιούνται τοποθετήσεις επιστημόνων, συζητούνται νέες απόψεις και τάσεις. Στις αντίστοιχες σελίδες, πέρα από την περιληπτική αναφορά σε αφιερώματα, θέματα και άρθρα που φιλοξενούνται, γίνεται και μια επισκόπηση της διεθνούς επιστημονικής κίνησης σε αντίστοιχα ιδρύματα της αλλοδαπής. Αλλά και η «Βιβλιογραφία» βιβλίων και περιοδικών εκδόσεων λαογραφικού ενδιαφέροντος, η οποία φιλοξενείται στις σελίδες της *Λαογραφίας*, συνοδεύεται από σύντομα κριτικά σημειώματα.

Στην παρούσα ανακοίνωση θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε μερικά κείμενα, κυρίως της μετά το 1974 περιόδου, η οποία και σηματοδότησε μια περαιτέρω στροφή στις λαογραφικές μελέτες, με νέες ερμηνευτικές προσεγγίσεις και συναντήσεις με συναφείς ανθρωπολογικού περιεχομένου επιστήμες. Οι λαογραφικές σπουδές άρχισαν να στρέφονται, τότε, και προς μιαν κοινωνική θεώρηση και εξέταση του αντικειμένου τους, που ποτέ δεν έπαψε να είναι ο ίδιος ο άνθρωπος και η συμπεριφορά του μέσα σε (σύγχρονες) οργανωμένες ομάδες. Θα γίνει αναφορά και σε συγγραφείς και άρθρα ή βιβλιοκρισίες που δεν σχετίζονται τόσο άμεσα και εμφανώς με την επιστήμη της λαογραφίας, αλλά και με άλλους κλάδους, ώστε να φανεί ο

1. *Λαογραφία*, **1** (1909), σσ. 3-18.

ανοιχτός ορίζοντας μιας επιστήμης, που δεν θέλει (ποτέ δεν θέλησε) να είναι κλεισμένη στον εαυτό της.

Τον τόμο ΚΖ΄ (27) εγκαινιάζει το ενδεικτικό της νέας τάσης της επιστήμης άρθρο του νυν προέδρου της Ε.Λ.Ε. Μ. Γ. Μερακλή, με τίτλο «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο»[2]. Στο συγκεκριμένο άρθρο, μετά από μια σύντομη αλλά κατατοπιστική αναφορά στις ευρωπαϊκές (κυρίως γερμανικές) απαρχές της επιστήμης, δίνεται το πρώτο δείγμα διεύρυνσης του ερευνητικού αντικειμένου της λαογραφίας, όπως είχε γίνει ήδη από επιστήμονες όπως ο Spamer (1924) και ο Rumpf (1931), οι οποίοι υποστήριξαν ότι υπήρχε ανάγκη αφενός για μια «Λαογραφία του παρελθόντος και μια Λαογραφία του παρόντος» και αφετέρου ότι ο λαϊκός άνθρωπος θα μπορούσε να αναζητηθεί σε όλα τα στρώματα της κοινωνίας (σσ. 4-5).

Στη συνέχεια αναφέρονται ενδεικτικά και οι σημαντικότερες μορφές της μεταπολεμικής γερμανικής λαογραφίας που, απελευθερωμένες πλέον από τη ναζιστική στράτευση, δοκίμασαν να αποκαταστήσουν το πληγωμένο επιστημονικό γόητρο της επιστήμης αλλά και να ανοίξουν νέους δρόμους επιστημονικής επικοινωνίας και συνεργασίας. Χαρακτηριστικές εδώ οι περιπτώσεις των Mauss (κοινωνιολόγου), Brepohl και, κυρίως, του Hermann Bausinger, που έθεσαν τα θεμέλια μιας αστικής λαογραφικής επιστήμης.

Αντίστοιχες θεωρητικές κατευθύνσεις εξετάζονται και σε άλλες ευρωπαϊκές χώρες, όπως η Σουηδία με τους von Sydow και Erixon, η Γαλλία με τον Varagnac και, φυσικά, τον Levi-Strauss, η Ελβετία με τον Weiss, η Αυστρία με τον Leopold Schmidt και η Ελλάδα κυρίως με τους συνεχιστές του Πολίτη, Κυριακίδη και Μέγα. Ταυτοχρόνως γίνεται και αναφορά της ιδιαίτερα σημαντικής συμβολής του έργου των Άγγλων εθνολόγων-ανθρωπολόγων Malinowski και Frazer στον ερευνητικό και μεθοδολογικό τομέα και της λαογραφίας.

Θίγεται ακόμη και το σήμερα επίκαιρο θέμα της σχέσης της λαογραφικής με συγγενείς επιστήμες, συγκεκριμένα με την εθνολογία, καθώς η πιθανότητα σύγχυσης των ορίων και στόχων της καθεμιάς είχε ήδη αποτελέσει θέμα πολλαπλών και ατελεύτητων συζητήσεων.

---

2. *Λαογραφία*, 27 (1971), σσ. 3-23.

Στον ΚΘ΄ (29ο) τόμο του περιοδικού δημοσιεύθηκε το άρθρο, επίσης του Μ. Γ. Μερακλή, «Ο άνθρωπος της πόλεως»[3]. Ο συντάκτης επανέρχεται στο θέμα της ζωής των ανθρώπων της πόλης και, κυρίως, στη διαφοροποίηση ανάμεσα στον αστικό και τον αγροτικό πληθυσμό, καθώς ο πρώτος πολλάκις προέρχεται από την αστικοποίηση του δεύτερου. Ο homo urbanus, του οποίου το πληθυσμιακό ποσοστό είχε ήδη αρχίσει να αυξάνεται με ταχύ ρυθμό από τις αρχές του 20ού αιώνα, έχει αποβάλει ουσιώδη γνωρίσματα του ανθρώπου της υπαίθρου. Βέβαια και η ζωή εκεί έχει πλέον, με την εισαγωγή της μηχανής στην αγροτική παραγωγή, διαβρωθεί με αποτέλεσμα πολλοί χωρικοί να συμπεριφέρονται όπως οι αστοί (σ. 73).

Ο συντάκτης προχωρά στη διατύπωση διαφορών ανάμεσα στους δύο τύπους ανθρώπου. Το κοσμικό δέος που διέκρινε το χωρικό —όχι μόνο η δεισιδαιμονία, από την οποία ούτε ο αστός είναι απαλλαγμένος— έχει στην πόλη αντικατασταθεί από τον υπαρξιακό φόβο του ανασφαλούς αστού.

Ο αστός έχασε, ακόμα, την άμεση επαφή του με τη γη, απ' την οποία ο γεωργός βίωνε το γεγονός ότι τα πάντα έρχονται και σ' αυτήν επιστρέφουν, για να ξαναγεννηθούν. Ο αστός έχει απολέσει την ουσιαστική αυτή σχέση και διακρίνεται από μία 'νεύρωση του πρασίνου' (σσ. 79-80), που εκφράζεται κυρίως με τις μαζικές εξόδους προς την ύπαιθρο τα Σαββατοκύριακα και τις αργίες.

Τέλος, έχει διαφοροποιηθεί κατά πολύ η διαχείριση του χρόνου. Ο χωρικός, όσο και αν ήταν εξαρτημένος από καιρικές συνθήκες ή εργοδότες, μπορούσε να κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στο χρόνο δουλειάς και το χρόνο ξεκούρασης-ψυχαγωγίας. Ο αστός, υποταγμένος στο κυνήγι του χρήματος, για την ικανοποίηση των καταναλωτικών του αναγκών, και, παρά τις βελτιωμένες εργασιακές συνθήκες, συνεχώς δεσμεύει τον ελεύθερο χρόνο του, που αποτελεί πλέον το νέο αφέντη.

Στον ίδιο τόμο ο ίδιος παρουσιάζει το γνωστό πλέον σε όλους έργο του Vladimir Propp, *Η μορφολογία του παραμυθιού*[4]. Πρόκειται για την πρώτη μετάφραση του πρωτότυπου έργου, που δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά στο Λένινγκραντ το 1928, αλλά έγινε γνωστό στη Δύση πολύ αργότερα (1958).

---

3. *Λαογραφία*, 29 (1974), σσ. 71-83.
4. Ό.π., σσ. 435-450.

Ο Propp προσδοκά μέσα από τη μορφολογική του ανάλυση να αποκαλύψει τη δομική ενότητα που πιστεύει ότι υπάρχει στα μαγικά, τουλάχιστον, παραμύθια. Διαχωρίζει τα μεταβλητά από τα αμετάβλητα στοιχεία των 100 ρωσικών παραμυθιών που μελέτησε, αναζητώντας, όπως αναφέρθηκε, τα βασικά στοιχεία, πάνω στα οποία δομείται το μαγικό παραμύθι.

Ύστερα από τη λεπτομερή παράθεση και ανάλυση των βασικών στοιχείων της μελέτης του Propp, ο Μερακλής προχωρά και στην αξιολόγηση αυτής της μεθόδου ταξινόμησης των παραμυθιών και, μάλιστα, συγκριτικά με την άλλη έως τότε επικρατούσα, εκείνη της φιλλανδικής σχολής, την οποία πολλοί είχαν σπεύσει ν' απορρίψουν, ενώ και της μορφολογικής μεθόδου του Propp η εφαρμογή δεν είναι διόλου απαλλαγμένη από δυσκολίες. Στη συνέχεια αναφέρεται στην ώθηση που έδωσε το συγκεκριμένο έργο για νέες έρευνες στις φιλολογικές και εθνολογικές επιστήμες, καθώς συνέπεσε περίπου και με την εισαγωγή της στρουκτουραλιστικής μεθόδου, αλλά και το γενικότερο αντίκτυπο που είχε στην επιστημονική κίνηση· σημειώνει και συγκεκριμένα παραδείγματα από τη Σοβιετική Ένωση (Meletinskij, Segal, Ivanov), τη Γαλλία (Greimas), τις Η.Π.Α. (Dundes) την Αυστραλία (Stanner).

Σε βιβλιοκρισία του επόμενου τόμου, Λ΄ (30), για το έργο του Βασίλη Κρεμμυδά, *Αρχείο Χατζηπαναγιώτη. Τόμος Α΄, Χατζηπαναγιώτης-Πολίτης*[5], σχολιάζεται η νέα, τότε, στροφή, και στην Ελλάδα, στην οικονομική ιστορία. Αυτός, μάλιστα, ο προσανατολισμός της ιστορίας, αναφέρει ο Μερακλής, την φέρνει πολύ κοντά στη λαογραφία, καθώς και αυτή, διευρύνοντας τη βάση της, δεν εξετάζει τις δραστηριότητες του ανθρώπου «μόνο στη φάση της εθιμικής αποκρυσταλλώσεώς τους, αλλά και στον προηγούμενο δυναμισμό τους, από τον οποίο διαμορφώνονται τελικά τα έθιμα» (σ. 430).

Την προσέγγιση της λαογραφίας με την κλασική φιλολογία, βλέπουμε και σε μια βιβλιοκρισία, από τον Μ. Γ. Μερακλή, στον επόμενο τόμο, ΛΑ΄ (31), για το γνωστό βιβλίο του Άγγλου Dodds, *Οι Έλληνες και το παράλογο*[6]. Το έργο αυτό, που μεταφράστηκε στην ελληνική γλώσσα 27 χρόνια μετά την πρώτη του κυκλοφορία το 1951, ασχολείται με την παρουσία 'άλο-

5. *Λαογραφία*, 30 (1975-76), σ. 430.
6. *Λαογραφία*, 31 (1978), σσ. 368-370.

γων' στοιχείων σ' έναν πολιτισμό κατά βάση ορθολογικό. Το έργο αυτό βρίσκεται πολύ κοντά στην επιστήμη της λαογραφίας και της εθνολογίας, καθώς, αυτές από την πλευρά τους, προσπαθούν να καταδείξουν στοιχεία 'λογικής' σε πολιτισμούς με 'συνειρμική' σκέψη.

Στον τόμο ΛΓ΄ (33) η Βασιλική Χρυσανθοπούλου κάνει μια πρώτη παρουσίαση του γνωστού έργου του Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*[7], σε ένδειξη μάλιστα μιας μακροθυμίας της ελληνικής λαογραφίας, την ιδιοσυστασία της οποίας ο Herzfeld δεν μπόρεσε ή δεν θέλησε να κατανοήσει.

Στον τόμο ΛΔ΄ (34) βρίσκουμε το άρθρο του Δημητρίου Φίλια, «René Girard. Μια επαναστατική φωνή στο χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών»[8]. Αξιοπρόσεκτη, μάλιστα, μια σημείωση του τότε προέδρου της Ε.Λ.Ε. Δημητρίου Λουκάτου, κατά την οποία, «Η *Λαογραφία* φιλοξενεί ευχαρίστως νεώτερα θέματα και ανακοινώσεις, από νεώτερους, όπως δέχεται, χωρίς γενίκευση, και το μονοτονικό γράψιμό τους». Στο συγκεκριμένο άρθρο γίνεται λοιπόν «μια παρουσίαση», όπως και ο ίδιος ο συντάκτης σημειώνει (σ. 100), «του μεγάλου αυτού σύγχρονου Γάλλου ιστορικού και ανθρωπολόγου, ο οποίος ξεκινά μεν από τη λογοτεχνική κριτική, αλλά φτάνει σε μια γενική θεωρία του ανθρώπινου πολιτισμού. Περνώντας από μια ερμηνεία του ρόλου της φύσης του θρησκευτικού στοιχείου στις πρωτόγονες κοινωνίες, κι από μια ριζική προσέγγιση του Χριστιανισμού, ο Girard αναστατώνει στο πέρασμά του όλες τις ανθρωπιστικές σπουδές. Γι' αυτό θα ήταν λάθος να περιορίσουμε το σύστημά του μόνο στον χώρο της ανθρωπολογίας.»

Στην παρουσίασή του αυτή ο Φίλιας αναφέρεται συνοπτικά σε ορισμένα έργα του Girard, που θεωρεί ενδεικτικά της εξελικτικής ανάπτυξης της σκέψης του, και στέκεται σε συγκεκριμένα σημαντικά σημεία τους. Σημειώνει πρώτη τη *μιμητική επιθυμία*, κατά την οποία κάτι θεωρείται καλό όταν υποδεικνύεται από την επιθυμία ενός τρίτου· διαλέγουμε, δηλαδή, ανθρώπους και αντικείμενα που έχουν πρώτα επιθυμήσει άλλοι. Τη μεσολάβηση αυτή διακρίνει πρωτίστως στη λογοτεχνία και σε έργα όπως ο *Δον Κιχώτης* του Θερβάντες ή το *Κόκκινο και το μαύρο* του Σταντάλ, θεωρώντας ότι, έστω και ασυνείδητα, οι ήρωες των έργων αυτών μιμούνται αντιστοίχως τον ήρωα ιπποτικών μυθιστορημάτων Αμάντις ντε Γκωλ ή τον

7. *Λαογραφία*, 33 (1985), σσ. 517-522.
8. *Λαογραφία*, 34 (1988), σσ. 92-103.

Ναπολέοντα. Η μεσολάβηση αυτή λειτουργεί και σ' εσωτερικό επίπεδο, προκαλώντας και πολλές συγκρούσεις, όπως παρατηρεί σε μυθιστορήματα του Προυστ και του Ντοστογιέφσκι.

Ακολουθεί επισκόπηση των έργων του Girard κατά την επόμενη δεκαετία, του 1970, όπου στα έργα του δεσπόζει η έννοια της βίας, και κυρίως της θρησκευτικής, ενώ ο ίδιος ο Girard απομακρύνεται από το χώρο της λογοτεχνίας και εισέρχεται στο χώρο της εθνολογίας και της ανθρωπολογίας. Διερευνά την έννοια του *εξιλαστήριου θύματος* των τελετουργικών θυσιών, ανακαλύπτοντας ότι αυτό δεν μπορεί να μην ανήκει στην κοινότητα που το θυσιάζει, πρέπει ωστόσο να διακρίνεται από αυτήν· κατεξοχήν παράδειγμα θεωρεί τον Οιδίποδα. Καταλήγει, μάλιστα, να εξαίρει, σε κατοπινά του έργα, τη θυσία του Θεανθρώπου, υποστηρίζοντας ότι δεν είναι η θυσία ενός θύματος αλλά η κατάρριψη ολόκληρου του συστήματος της θρησκευτικής βίας και, κατ' επέκταση, του ανθρώπινου πεπρωμένου του κακού.

Με το άρθρο αυτό του Δημητρίου Φίλια, μπορεί και ο ξένος προς τη σκέψη και τα έργα του Girard να αποκτήσει μιαν ολοκληρωμένη άποψη του σημαντικού αυτού στοχαστή.

Αρκετές φορές, μέσα από τις βιβλιοκριτικές, μπορεί να προκύψει αφορμή για μια διεξοδική επισκόπηση σχετικά με πρόσφατες επιστημονικές εξελίξεις στο διεθνή χώρο. Λ.χ. στον τόμο ΛΣΤ΄ (36), στη βιβλιοκριτική του βιβλίου που επιμελήθηκε ο Helge Gerndt, *Fach und Beggriff "Volkskunde" in der Diskussion*[9], ο Βάλτερ Πούχνερ προχωρά, πέρα και από τα άρθρα του ίδιου του βιβλίου, στη συζήτηση που είχε ξεκινήσει στις γερμανόφωνες κυρίως χώρες για την πιθανότητα αντικατάστασης της ονομασίας της λαογραφικής επιστήμης και, ενδεχομένως, τη συγχώνευσή της με την εθνολογία ή ανθρωπολογία. Πέρα από την ενημερωτική αλλά και κριτική σημασία της συγκεκριμένης βιβλιοκρισίας, αξιοσημείωτη αλλά και ελπιδοφόρα είναι η τελική άποψη του καθηγητή Πούχνερ (σ. 323), ότι «όλος αυτός ο αναβρασμός, η ποικιλία των προσεγγίσεων, μεθοδολογικών αναζητήσεων, προγραμματικών τοποθετήσεων κτλ. είναι δείγματα ζωντάνιας του κλάδου, προβληματισμού, και τελικά αγάπης, βεβαίως και κρίσης, διεργασίας του παρελθόντος και αναζήτησης της σύγχρονης και μελλοντικής ταυτότητας».

---

9. *Λαογραφία*, 36 (1993), σσ. 317-323.

Στο ΛΘ΄ (39ο) τόμο, που είναι αφιερωμένος στα 90 χρόνια του περιοδικού (1909-1999) έχουμε και το κείμενο της διάλεξης που έδωσε ο γνωστός Αμερικανός λαογράφος και ανθρωπολόγος Alan Dundes στα πλαίσια επίσημης πρόσκλησής του εκ μέρους του Παιδαγωγικού Τμήματος του Πανεπιστημίου Αθηνών τον Ιούνιο του 1999[10], αλλά και την απάντηση του καθηγητή Μερακλή στις παρατηρήσεις του πρώτου. Στο κείμενο αυτό, που τιτλοφορείται «Modern Greek Folkloristics: An Outsider's View», ο Dundes κάνει μια συνοπτική θεώρηση της πορείας της ελληνικής λαογραφικής επιστήμης από τη σκοπιά ενός «ξένου» και μια εκτενή παρουσίαση κειμένων —όχι ελληνικών— που θεωρεί ενδεικτικά και αξιοσημείωτα. Πέρα από την ιστορική αναδρομή της δημιουργίας και εξέλιξης της λαογραφίας στην Ελλάδα, ο Dundes κάνει και κάποιες υποδείξεις για τις σύγχρονες λαογραφικές μελέτες, αν και αναγνωρίζει, όπως λέει, την ιδιαιτερότητά τους λόγω της προφανούς σύνδεσης με την αρχαιότητα, θέμα πάντως που ίσως να μην είχε αρκετή γνώση, ώστε να το δει αντικειμενικότερα. Ένα άλλο σημείο που παρατηρεί ο Dundes είναι η, κατά την άποψή του, 'σεμνοτυφία' των Ελλήνων λαογράφων, η οποία συνδέεται και γενικότερα με το ευαίσθητο ζήτημα της λογοκρισίας, που τόσο έχει απασχολήσει την ευρωπαϊκή λαογραφία, ώστε να μην είναι θέμα «ελληνικό», όπως σημειώνει ο Μερακλής (σσ. 75-76).

Στο άρθρο του γνωστού ανθρωπολόγου Σωτήρη Δημητρίου στον ίδιο τόμο, με τίτλο «Τι είναι η "Κοινωνική Ανθρωπολογία"»[11] παρουσιάζεται μια πολύ ενδιαφέρουσα αλλά και κατατοπιστική προσέγγιση της επιστήμης της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Δίνονται οι αρχικές συνθήκες διαμόρφωσης και εδραίωσης της επιστήμης αυτής (θεωρία της εξέλιξης, αποικιοκρατία, παγκοσμιοποίηση), η σχέση της με άλλες επιστήμες, καθώς και η προσφορά της στη σύγχρονη ανθρώπινη κοινωνία.

Κλείνοντας την εντελώς ενδεικτική αυτή επισκόπηση κειμένων που δείχνουν τα ευρύτερα ενδιαφέροντα της λαογραφίας για συντονισμό της πορείας της προς τους δρόμους και άλλων, συγγενών επιστημών, δεν θα μπορούσαμε να μην αναφερθούμε στο ιδιαιτέρως περιεκτικό και χαρακτηριστικό για τις λαογραφικές μελέτες σήμερα άρθρο του Βάλτερ Πούχνερ στον τελευταίο Μ΄ (40ό) τόμο του περιοδικού, με τίτλο «Η Λαογραφία

10. *Λαογραφία*, 39 (2003), σσ. 55-76.

11. Ό.π., σσ. 171-174.

στον 21ο αιώνα»[12]. Ο Πούχνερ, ακούραστος διδάσκαλος και ερευνητής στον ελληνικό και διεθνή επιστημονικό χώρο, επιχειρεί έναν προσδιορισμό της σύγχρονης επιστημονικής λαογραφίας στον ευρωπαϊκό χώρο, συνεκτιμώντας και την ιδιαιτερότητά της, λόγω τόσο της, έστω και ακούσιας σύνδεσης με το παρελθόν αλλά και της ρομαντικής και εθνοκεντρικής διάθεσης που την συνόδεψε στις απαρχές της. Εύλογα αναφέρεται εκτενώς στην κοινωνική ανθρωπολογία, που, κατά μερικούς, βρίσκεται στον αντίποδα της λαογραφίας, ως επιστήμης που μελετά την οργάνωση και τη συμπεριφορά της σύγχρονης ανθρώπινης κοινωνίας. Αναφέρεται, λοιπόν, στη στροφή της τελευταίας προς το λαϊκό πολιτισμό ευρωπαϊκών, όχι κεντρικών, χωρών, σ' ένα χώρο που «η ελληνική Λαογραφία ως ολική ανάλυση του πολιτισμού της καθημερινότητας, όχι πια μόνο του "λαϊκού", που έγινε ακόμα πιο δυσδιάκριτος απ' όσο ήταν παλαιότερα, υπάρχει ως μία από τις πιο ικανοποιητικές λύσεις» (σ. 14). Θεωρεί ότι η μεταστροφή αυτή βασίζεται αφενός στην απώλεια του παραδοσιακού αντικειμένου της ανθρωπολογίας, των αποικιών και, αφετέρου, στην κριτική αντιμετώπιση των μεθόδων παρατήρησης από μακριά πολιτισμών διαφορετικών από εκείνων του ερευνητή. Η κίνηση αυτή συμπίπτει χρονικά και με τη συρρίκνωση του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού και την, κατ' ουσίαν, δευτερογενή επιβίωσή του μέσα από σκηνοθετημένες εκδηλώσεις, κυρίως μέσω των μέσων μαζικής ενημέρωσης.

Κρίνει, λοιπόν, ο Πούχνερ ότι για τη σύγχρονη ελληνική λαογραφία διανοίγονται πλέον δύο δρόμοι προσανατολισμού (σσ. 16-18): 1) να προσανατολιστεί ιστορικά στην καθημερινότητα του κοινού ανθρώπου, κάτι που σίγουρα γνωρίζει ήδη καλά και 2) να στραφεί στη μελέτη της σύγχρονης μεταβολής του πολιτισμού εν όψει της παγκοσμιοποίησης και των αντιστάσεων προς αυτήν, όπου όντως μπορεί να εκμεταλλευτεί και τη συνδρομή της κοινωνιολογίας και της ανθρώπολογίας. Καταλήγει δε στον επίλογό του, ότι αυτό που σίγουρα διακρίνει το λαογράφο ερευνητή από άλλους είναι ο σεβασμός και θαυμασμός της ποιητικότητας του λαϊκού πολιτισμού και αυτό, ακόμα και αν θεωρείται από κάποιους ρομαντικό, καλώς έχει.

Συμπερασματικά, η ελληνική λαογραφία, μ' έναν εθνοκεντρικό —όχι εθνικιστικό— προσανατολισμό, συνδέθηκε με το ζήτημα απόδειξης της συ-

12. *Λαογραφία*, Μ΄ (2006), σσ. 13-20.

νέχειας, αλλά σίγουρα δεν έμεινε μόνο εκεί, κάτι που είχε ήδη διαφανεί από τις κριτικές και συγκριτικές μελέτες του επιστημονικού πατέρα της, Νικολάου Πολίτη. Το πέρασμα του χρόνου την βρήκε να χαράσσει τη δική της πορεία δίπλα σε άλλες συναφείς επιστήμες, με τις οποίες μπορεί ενίοτε να μοιράστηκε το ίδιο αντικείμενο έρευνας, όχι όμως και την ίδια μεθοδολογία που τελικά διαχωρίζει και τις επιστήμες μεταξύ τους. Σήμερα, στην αρχή μιας νέας χιλιετίας, είναι αποδεκτό ότι ο πολιτισμός του ανθρώπου, λαϊκού ή μη, συνεχίζει καθημερινά να εμπλουτίζεται με επιτεύγματα και μεταβολές. Και όσο αυτό ισχύει, θα χρειάζεται μια λαογραφία για να τον μελετά. Με τον τρόπο της.

Στην ανακοίνωση αυτή θα μπορούσαν να προστεθούν πολλά ακόμα αξιόλογα άρθρα, δοκίμια και κριτικές που έχουν φιλοξενηθεί στις σελίδες της *Λαογραφίας*. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, θα ήταν απαγορευτικό κυρίως για λόγους τήρησης του χρονικού πλαισίου των ανακοινώσεων. Η επιλογή των παραπάνω άρθρων έγινε με κριτήριο το κατά πόσο τα υπό παρουσίαση κείμενα δείχνουν τη στροφή της λαογραφικής επιστήμης στην Ελλάδα, στο πλαίσιο όχι μόνο του συγχρονισμού της με άλλες χώρες αλλά και ως αποτέλεσμα μιας δυναμικής αυτοθεώρησης και επαναπροσδιορισμού των μεθοδολογικών και εννοιολογικών μέσων που κάθε σύγχρονη επιστήμη οφείλει να διενεργεί.

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ Θ. ΚΑΤΣΑΡΗΣ

Η ΑΝΤΙΔΙΚΙΑ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΚΟΝΤΟΥ - ΝΙΚΟΛΑΟΥ Γ. ΠΟΛΙΤΗ. ΟΡΑΤΕΣ ΚΑΙ ΑΔΗΛΕΣ ΟΨΕΙΣ ΜΙΑΣ ΠΟΛΥΜΟΡΦΗΣ ΣΥΓΚΡΟΥΣΗΣ

Εναρκτήρια αφήγηση, με την ακροτελεύτια παράγραφο των επισήμων πρακτικών της κρίσιμης συνεδρίασης της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών της 23ης Φεβρουαρίου 1887:

«...Μεθ' ὅ προέβη ἡ σχολή εἰς μυστικήν διά ψηφοδελτίων ψηφοφορίαν ἧς τό ἀποτέλεσμα ἀπέβη ὡς ἑξῆς: Ν. Πολίτης 15 - Λευκά 6. Κατ' ἀκολουθίαν ἀνεδείχθη διά ψήφων 15 και 6 Λευκῶν ὡς κατάλληλος διά νά διδάξῃ τό μάθημα τῆς μυθολογίας ὁ ὑφηγητής κ. Νικόλαος Πολίτης»[1].

Πανηγυρική εκλογή, πνευματική δικαίωση ενός κατά κοινή ομολογία σπουδαίου, φερέλπιδος διανοητή που από την εφηβεία του ήδη είχε καταπλήξει το Πανελλήνιον αλλά και τους επιστημονικούς κύκλους της Ευρώπης με την ευρυμάθειά του[2]. Και όμως, πίσω από

---

1. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής σχολής του Εθνικού Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, των ετών 1885-1896, τόμ. 7, συνεδρία της 23ης Φεβρουαρίου 1887, σ. 52.

2. Για τον Νικόλαο Πολίτη και το έργο του βλ. Στίλπωνος Π. Κυριακίδη, "Ν. Γ. Πολίτης", *Λαογραφία*, 7 (1923), σσ. θ΄-να΄ — "Ο Ιδρυτής της Ελληνικής Λαογραφίας", *Νέα Εστία*, 55:643 (1954), σσ. 495-500. Γιάννη Μ. Αποστολάκη, "Ο Πολίτης", στο βιβλίο του *Τα δημοτικά τραγούδια, Μέρος Α΄: Οι Συλλογές*, Εκδοτική Εταιρεία Α. Μ. Κοντομάρης και Σία, Αθήνα 1929, σσ. 274-235. Γεωργίου Α. Μέγα, "Αι λαογραφικαί σπουδαί και ο Νικόλαος Πολίτης", *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 46 (1971), σσ. 19-34. Δημητρίου Σ. Λουκάτου, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1977, σσ. 65-73. Άλκης Κυριακίδου-Νέστορος, *Η θεωρία της Ελληνικής Λα-*

ογραφίας: Κριτική ανάλυση, Εταιρεία Σπουδών Νεολληνικού Πολιτικού και Γενικής Παιδείας, Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 1978, σσ. 91-110. Μιχάλη Γ. Μερακλή, "Νικόλαος Πολίτης, Ο πατέρας της Ελληνικής Λαογραφίας", *Τριφυλλιακή Εστία*, 10:60 (1984), σσ. 687- 694. "Η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών από τον Ν. Γ. Πολίτη: Αναψηλάφηση μιας λησμονημένης υπόθεσης", στον τόμο: *Όψεις της Λαϊκής και της Λόγιας Νεολληνικής Λογοτεχνίας*. 5η Επιστημονική Συνάντηση Αφιερωμένη στον Γιάννη Αποστολάκη, (Θεσσαλονίκη, 14-16 Μαρτίου 1992), Τομέας Μεσαιωνικών και Νεολληνικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, παράρτημα αρ. 5 της Επιστημονικής Επετηρίδας του Τμήματος Φιλολογίας, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 79-91. —"Για την Ελληνική Λαογραφία" στο "*Θέματα Λαογραφίας*", Αθήνα 1999, σσ. 11-36. —"Ο ρόλος του Νικολάου Πολίτη στην ιστορική συνάντηση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας", *Λαογραφία*, 39 (1998-2003), σσ. 13-22. —*Η Συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα 2004. —"Ο Ν. Γ. Πολίτης και η έννοια της συνέχειας", στο Ανάτυπο *"1909-2009. 100 Χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας"*. Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής, Τόμ. ΜΑ΄, Αθήνα 2010, σσ. 217-213. —Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, *Η Ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1998. —"Μνήμη Νικολάου Γ. Πολίτη, θεμελιωτή της Ελληνικής Λαογραφίας", *Λαογραφία*, 39 (1998-2003), σσ. 23-29. —Γιάννη Παπακώστα, "Πρώτες προσπάθειες συγκέντρωσης παραμυθιών: Η περίπτωση του Νικολάου Πολίτη", στον τόμο: *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και Νεοτερικότητα*, Επιμέλεια Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος - Εισαγωγή Μ. Γ. Μερακλής, Παιδαγωγικό Τμήμα Νηπιαγωγών Δ.Π.Θ. Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1996, σσ. 44-45. —Χρύσανθου Στ. Κυπριανού, "Ο Νικόλαος Πολίτης και η Κύπρος", *Λαογραφική Κύπρος*, 48 (1998), σ. 17-56. —Δημήτρη Θ. Κατσαρή, *Η Επιθεωρητική Έκθεση του Ν. Γ. Πολίτη για τα δημοτικά σχολεία της επαρχίας Βόλου*, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Αθήνα 1998. —"Η εξέχουσα παρουσία του Νικολάου Γ. Πολίτη κατά τη δεκαετία 1873-1883", *Λαογραφία*, 39 (1998-2003), σσ. 31-39. —"Η Κυριακή Αργία. Μια βαρυσήμαντη επιστολή του Ν. Γ. Πολίτη" στον τόμο *Θητεία, τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*. Επιστημονική Επιμέλεια: Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών - Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Αθήνα 2002, σσ. 309-321. —"Ν. Γ. Πολίτης - Γεώργιος Δροσίνης. Βίοι Παράλληλοι και Επάλληλοι", *Μελέτη*, 2 (2004), σσ. 363- 373. —*Η Κοινωνική και πολιτική δράση του Ν. Γ. Πολίτη κατά τη δεκαετία 1873-1883*, Εκδόσεις Παρατηρητής της Θράκης, Κομοτηνή 2007. —Γεωργίου Βαρουξάκη, "Φαντασιακές κοινότητες" και Μεγάλη Ιδέα: Μία συμβολή του Ν. Γ. Πολίτη", *Μνήμων*, 13 (1991), σσ. 167-213. —Παναγιώτη Μουλλά, *Ο Λόγος της Απουσίας*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1992. —"Ν. Γ. Πολίτης, ο Αλ. Πάλλης και η έκδοση των δημοτικών τραγουδιών", στον τόμο: *Ζητήματα Ιστορίας των Νεοελληνικών Γραμμάτων. Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά*, Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλολογίας, Τομέας Μεσαιωνικών και Νέων Ελληνικών Σπουδών,

αυτές τις κατ' ανάγκην τηλεγραφικές γραμμές του επίσημου λόγου υποκρύπτεται μια πολυσήμαντη και ιδεολογική και γνωστική αντιμαχία, που δυστυχώς ελάχιστα και εντελώς επιφανειακά απασχόλησε την ελληνική επιστημονική κοινότητα[3]. Σκοπός της παρούσας ανακοίνωσης, η οποία εντάσσεται στα πλαίσια μιας ευρύτερης ερμηνευτικής συγγραφής, που θα δημοσιευθεί αργότερα, είναι ο φωτισμός και η ανάδειξη των βαθύτερων ψυχοκίνητρων της αήθους επίθεσης που εξαπέλυσε ο πασίγνωστος τότε καθηγητής της φιλολογίας Κωνσταντίνος Κόντος εναντίον της υποψηφιότητας του μαθητή του Νικολάου Γ. Πολίτη, που, όπως φρονούμε, υπερέβαινε κατά πολύ τα επιτρεπόμενα ή θεωρούμενα ως ακαδημαϊκά, κριτήρια αξιολόγησης ενός υποψήφιου[4].

Πρώτη πηγή άντλησης πληροφοριών, η για λόγους καλύτερης κατανόησης των ιστορουμένων αναδρομική υπόμνηση της επιστημονικής πορείας του Ν. Γ. Πολίτη στη Φιλοσοφική σχολή του Πανεπιστη-

---

Εκδόσεις Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σσ. 315-331. —"Το αρχείο του Νικολάου Πολίτη" *Μεσσηνιακά Χρονικά*, 2, (2000-2002), σσ. 405-416. Γεωργίου Χ. Κούζα, *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία. Η Ιστορική της διαδρομή, (1908-2008)*, Εκδόσεις Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, Αθήνα 2009. —Γ. Ι. Θανόπουλου, "Νικόλαος Γ. Πολίτης: Σύντομη Αναφορά στο έργο του" στο Ανάτυπο *"1909-2009 100 Χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας"*, Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής, Τόμ. ΜΑ΄, Αθήνα 2010, σσ. 197-203.

3. Βλ. ενδεικτικά Στίλπωνος Κυριακίδη, "Ν. Γ. Πολίτης ", *Λαογραφία*, 7 (1923), σ. ιβ΄και λ΄, ς΄ και Σημείωμα της Διεύθυνσης της Νέας Εστίας "Τα εικοσιπεντάχρονα του Ν. Γ. Πολίτη" *Νέα Εστία*, 40:458 (1946), σ. 777. Γεωργίου Ν. Πολίτη, "Σκιαγραφία του Πατέρα", *Νέα Εστία*, 55:643 (1954), σσ. 505-506. Λίνου Γ. Πολίτη, "Τα μαθητικά χρόνια στην Καλαμάτα (1864-1868)", *Νέα Εστία*, 55:643 (1954), σσ. 509-513.

4. Δυστυχώς δεν υπάρχει στην ελληνική βιβλιογραφία ολοκληρωμένη και διεξοδική βιογραφία του Κωνσταντίνου Κόντου όπως εξάλλου συμβαίνει και με άλλους επιφανείς εκπροσώπους του καθαρολόγου γλωσσικού αρχαϊκού ρεύματος, λόγου χάριν τον Γεώργιο Μιστριώτη ή τον Ανδρέα Σκιά, που θα βοηθούσε πολύ σε μα περιεκτικότερη εποπτεία της γλωσσικής διαμάχης. Για τον Κωνσταντίνο Κόντο υπάρχει η μελέτη του Γεωργίου Ανδρ. Χριστοδούλου η οποία έμεινε ανολοκλήρωτη. Αντίθετα υπάρχουν υμνητικά κείμενα των οπαδών του που όμως είναι καθ' όλα στρατευμένα στην έξαρση και μόνο του επιστημονικού του έργου βλ. Γεωργίου Ανδρ. Χριστοδούλου, *Κωνσταντίνος Σ. Κόντος 1834-1909*, Αθήνα 1979, Κ. Ι. Λογοθέτου, *Το φιλολογικόν έργον και η δράσις τριών αοιδοίμων καθηγητών*. Εν Αθήναις τύποις Εταιρείας - Π. Α. Σακελλάριος, 1927, σ. 4-8.

μίου Αθηνών. Στις 6 Απριλίου 1882, μια πενταετία νωρίτερα, στα επίσημα πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής, καταγράφεται η κατά το νόμο επιβαλλόμενη αναφορά του Ν. Γ. Πολίτη, αιτουμένου «ὑφηγεσίαν ἐν τῷ Ἐθνικῷ Πανεπιστημίῳ πρός διδασκαλίαν τῆς συγκριτικής μυθολογίας καί ὑποβαλόντος διατριβήν πραγματευομένην περί Ἡλίου»[5]. Κατά τη διάρκεια της συνεδρίας προέκυψε έντονη διχογνωμία μεταξύ των μελών του εκλεκτορικού σώματος, τόσο για τις γνωστικές ορίζουσες του προτεινόμενου μαθήματος, όσο και για τον ενδεικνυόμενο βαθμό συγκριτικής συνεξέτασης της ελληνικής μυθολογίας με αυτές των άλλων λαών. Εν τέλει, όπως συνάγεται από τα πρακτικά, επικράτησε η άποψη του ιστορικού Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου να κληθεί ο Πολίτης σε προφορική δοκιμασία, ώστε να εξακριβωθεί η πληρότητα του υποψηφίου επί τη βάσει των γνωστικών κριτηρίων αποδοχής. Η παρατιθέμενη αιτιολογία, αν και προσεκτικά διατυπωμένη, στηρίζεται κυρίως στην υποτιθέμενη ανεπάρκεια του Πολίτη που «...ἐλάχιστον ἀσχολείται εἰς συγκριτικάς παρατηρήσεις»[6] κάτι που αδικεί τον κρινόμενο, αφού ως γνωστόν ο Πολίτης ήδη από το 1871 σε ηλικία μόλις 19 ετών με το σπουδαίο έργο του «Μελέτη ἐπί τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων» τόμ. Α΄ *Νεοελληνική Μυθολογία* δεν αρκέστηκε στην διαχρονική συγκριτική εξέταση των ηθών και των εθίμων του ελληνικού λαού αλλά προέβη στη συγχρονική, και εκτός ελληνικού χώρου αναζήτηση του υλικού με άμεσο αποτέλεσμα να κριθεί από τους κριτές του Ροδοκανακείου Διαγωνισμού για υπέρβαση των ορίων της θεματικής του και σε συνδυασμό με άλλες κριτικές παρατηρήσεις να στερηθεί το χρηματικό βραβείο. Αλλά αντιφατική και σαθρή είναι και η δεύτερη μομφή, η οποία διακρίνει στο έργο του Πολίτη το στοιχείο της μερικότητας, ενώ ταυτοχρόνως κρίνεται ως αξιόλογη και προτείνεται η αποδοχή της, γεγονός που βρίσκει σύμφωνα και τα άλλα μέλη του Σώματος, που εκφράζονται θετικά για την ποιότητα της διατριβής[7].

---

5. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, των ετών 1881-1885, τόμ. 6, συνεδρία της 6ης Απριλίου, 1882, σ. 28.

6. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής*, ό.π. σ. 28.

7. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής*, ό.π. σσ. 29-30.

Στις 20 Απριλίου 1882 συνήλθε εκ νέου το εκλεκτορικό σώμα για να αποφανθεί οριστικά για την εκλογή του Πολίτη ως υφηγητή στη Φιλοσοφική Σχολή. Σύμφωνα με τα υπάρχοντα πρακτικά «...προσελθὼν δὲ οὗτος ἐνώπιον τῶν κ. καθηγητῶν ἀνέπτυξε ἐπὶ ἱκανὸν χρόνον τὸ ὑπὸ τῆς ἐπὶ τούτῳ συσταθείσης ἐπιτροπῆς δοθὲν αὐτῷ θέμα: Τίνα τὰ κατὰ τὴν γνώμην πλείστων νεωτέρων μυθολόγων περισωθέντα τεκμήρια τῆς ἐν ἀρχῇ ἑνότητος τῆς θείας τοῦ Διὸς δυνάμεως καὶ εἰ δυνατὸν τίνα τὰ ἐν ταῖς ἀνατολικαῖς πολυθεΐαις ἀνάλογα τεκμήρια. Ἐὰν δὲ δὲν ἀσπάζηται τὴν γνώμην ταύτην τίνα τὰ τῆς ἀντιθέτου δόξης θετικὰ ἐπιχειρήματα[8].»

Το εκλεκτορικό σώμα, μετά την ανάπτυξη του θέματος από τον Πολίτη, ομόφωνα, χωρίς να προκύψει καμία διαφωνία, τόσο για την ποιότητα της παρουσίασης όσο και για την σκόπιμην ανάγκη εισαγωγής του νέου μαθήματος, επικύρωσε και τυπικά την εκλογή του Πολίτη ως υφηγητή της συγκριτικής μυθολογίας. Κατά τη διάρκεια της πενταετίας 1882-1887 ο Ν. Γ. Πολίτης επέδειξε απαράμιλλη εργατικότητα, συνέγραψε πλήθος αξιόλογων επιστημονικών πραγματειών, συμμετείχε ενεργά στην ίδρυση της Ιστορικής Εθνολογικής Εταιρείας, ενώ περαίωσε με ζηλευτή επιμονή και επιστημονικότητα το έργο της κατατάξεως της βιβλιοθήκης της Βουλής. Ταυτόχρονα συμμετείχε ενεργά στα εκπαιδευτικά πράγματα της χώρας, διοριζόμενος το 1883 επιθεωρητής των δημοτικών σχολείων της επαρχίας Βόλου[9], κατόπιν, τον Απρίλιο του 1884, τμηματάρχης στο τμήμα της Μέσης Εκπαιδεύσεως του Υπουργείου Παιδείας. Κατά την πρώτη αλλά και δεύτερη θητεία του εισήγαγε ορισμένες πρωτοποριακές εκπαιδευτικές καινοτομίες, όπως λόγου χάρη την εισαγωγή του μαθήματος των νέων ελληνικών στα σχολεία της μέσης εκπαίδευσης, αναμόρφωσε επί το πρακτικότερον τα αναλυτικά ωρολόγια προγράμματα, θέσπισε κανόνες διαφάνειας και αξιοκρατίας στο σύστημα πρόσληψης των εκπαιδευτικών καταβάλλοντας μάλιστα υπέρογκο προσωπικό τίμημα.

---

8. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, των ετών 1881-1885, τόμ. 6, συνεδρία της 20ης Απριλίου, 1882, σ. 31.

9. Βλ. την ανέκδοτη διπλωματική μας εργασία (υπό έκδοση) *Η Επιθεωρητική Έκθεση του Ν. Γ. Πολίτη για τα δημοτικά σχολεία της επαρχίας Βόλου*, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Αθήνα 1998.

Πέραν τούτων, ίδρυσε το Βαρβάκειο Πρακτικό Λύκειο, θέσπισε την ίδρυση Ταμείου της Δημοσίας Εκπαιδεύσεως, ενώ το 1887 απέστειλε την περίφημη εγκύκλιο στους Έλληνες εκπαιδευτικούς με την οποία τους προέτρεπε να επιδοθούν στη συγκέντρωση λαογραφικού υλικού, καθορίζοντας με την προσήκουσα σαφήνεια και την οφειλόμενη επιστημονική πληρότητα τους όρους περισυλλογής. Ως αποκορύφωμα της λαμπρής παρουσίας του στο Υπουργείο Παιδείας θα πρέπει να συνεκτιμηθεί ένα εξαιρετικά καινοτόμο σώμα εκπαιδευτικών νομοσχεδίων, τα οποία συνέταξε με εργώδη προσπάθεια και τη διαρκή συνεξέταση πλήθους άλλων εκπαιδευτικών παραμέτρων, με τα οποία σκόπευε να αναμορφώσει πλήρως το εκπαιδευτικό σύστημα. Ενδεικτικά αναφέρουμε τη θεσμοθέτηση Εκπαιδευτικού Συμβουλίου που θα αποτελούσε τον ιδανικό για την εποχή εκπαιδευτικό θεσμό, που θα απελευθέρωνε σε μεγάλο βαθμό τον πολύπαθο χώρο της εκπαίδευσης από τον πνιγηρό κομματικό εναγκαλισμό και την απεχθή πολιτική πατρωνία[10]. Ο ίδιος σε μία εντυπωσιακή συνέντευξη που παραχώρησε στην εφημερίδα «Ἄστυ» στις 20 Οκτωβρίου 1895, ώριμος όσο ποτέ, θα εκθέσει με παρρησία τις απόψεις του για τις επιχειρούμενες κατά καιρούς νομοθετικές παρεμβάσεις στην τριτοβάθμια εκπαίδευση, ενώ συγχρόνως θα αναφερθεί στα προσωπικά του βιώματα κατά τη θητεία του ως υφηγητή. Αναφερόμενος στην παθολογία της διαρκούς, βαθύτατα αντινομικής και αλληλοαναιρούμενης νομοθετικής λειτουργίας των εκάστοτε κυβερνήσεων τονίζει με έμφαση: «μᾶς ἐδίδαξαν μετὰ πόσης προσοχῆς καὶ περισκέψεως πρέπει νὰ προβαίνωμεν εἰς μεταρρυθμίσεις καὶ μάλιστα ριζικὰς τοῦ Πανεπιστημίου καὶ ὅτι τοῦτο κυρίως πρέπει νὰ ἔχωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν, ὅτι ἁπλαῖ νομοθετικαὶ διατάξεις οὐδαμῶς δύνανται νὰ συντελέσωσι πρὸς βελτίωσιν τῆς ἀκαδημαϊκῆς ἐκπαιδεύσεως, ἥτις εἶνε ὁ πρώτιστος καὶ ὕψιστος σκοπὸς παντὸς νομοθετικοῦ περὶ τοῦ πανεπιστημίου μέτρου ἂν μὴ συνεπικουρῶσι καὶ ἄλλα τινά, πρὸ πάντων ὁ καλὸς καταρτισμός τοῦ προσωπικοῦ...»[11]. Επιπροσθέτως, όταν ερωτάται για το θεσμό της υφηγεσίας, κατηγορηματικά τονίζει: «...Ἀπέτυχε, διότι ἔχει

10. Για την πολιτική του φιλοσοφία και το εκπαιδευτικό του έργο βλ. Δ. Θ. Κατσαρή, *Η κοινωνική και πολιτική δράση του Ν. Γ. Πολίτη κατά τη δεκαετία 1873-1883*, Εκδόσεις Παρατηρητής της Θράκης, Αθήνα 2007.

11. Εφημ. *Άστυ* Αθηνών, 20 Οκτωβρίου 1895, αριθ. 1767.

μίαν ἔλλειψιν ἀλλὰ σπουδαιοτάτην: ἐλλείπει τὸ κέντρον τὸ παρορμῶν εἰς ἐργασίαν λυσιτελῆ. Ὁ ὑφηγητὴς δὲν ἔχει σκοπόν τινα, εἰς ὃν ν' ἀποβλέπῃ. Καὶ ἐγὼ ἤμην ὑφηγητής. Τὰ δύο πρῶτα ἔτη εἶχον ζῆλον, ἀλλ' ὁ ζῆλος ταχέως ἐμαράνθη, καὶ τὸ αὐτὸ νομίζω συμβαίνει καὶ εἰς ἄλλους. Τοῦτο διότι εἰς τοὺς ὑφηγητὰς δὲν παρέχεται ἀμοιβή τις ὑπὸ τοῦ Πανεπιστημίου οὐδ' ἀπονέμεται εἰς αὐτοὺς ἀκαδημαϊκὴ τιμὴ ὥστε, κατ' ἐμέ, ἢ νὰ καταργηθῇ πρέπει ὁλοτελῶς ἢ ριζικῶς νά μεταρρυθμισθῇ. (...) Ἐν τούτοις φρονῶ, ὅτι εἰς τὰς μεταρρυθμίσεις τῶν ἐκπαιδευτικῶν πραγμάτων πρέπει νὰ βαίνωμεν μετ' ἄκρας συνέσεως καὶ προσοχῆς. Αἱ μεταρρυθμίσεις τῶν ἐκπαιδευτικῶν διατάξεων, αἱ ὁποῖαι ταχέως μεταβάλλονται εἰς ἕξεις, διότι παιδιόθεν οἱ πλεῖστοι ὑποβαλλόμεθα εἰς αὐτάς, δὲν εἶναι τόσον εὔκολοι...»[12].

Όταν λοιπόν τον Φεβρουάριο του 1887 ο Πολίτης καταθέτει την αίτησή του σύμφωνα με τα οριζόμενα από τον νόμο κριτήρια, διαθέτει όλα τα απαραίτητα εχέγγυα: αξιοζήλευτο σε εύρος και ποιότητα επιστημονικό έργο, διεθνώς αναγνωρισμένο και πολυβραβευμένο, αξιομνημόνευτη γνωστική πολυμέρεια, διδακτική πείρα και πάνω από όλα μοναδική στην ελληνική επιστημονική κοινότητα ειδίκευση τόσο στην ελληνική και ξένη μυθολογία όσο και στην αρχαιολογία, γεγονός που προμήνυε μια αδιαμφισβήτητη εκλογή στη νεοπαγή έδρα της Φιλοσοφικής Σχολής. Πράγματι στη συνεδρίαση της 9ης Φεβρουαρίου 1887 προεδρεύοντος του κοσμήτορος Χρήστου Παπαδόπουλου συνήλθε το εκλεκτορικό σώμα το οποίο τώρα συναριθμούσε 22 μέλη εκ των οποίων οι 12 ήταν παρόντες στις αντίστοιχες συνεδριάσεις του 1882, που είχαν ομόφωνα επικυρώσει την εκλογή του Πολίτη ως υφηγητή, δεχόμενοι ως αναγκαιότητα την εισαγωγή της συγκριτικής μυθολογίας στα διδασκόμενα γνωστικά αντικείμενα της σχολής. Συμμετείχαν οι καθηγητές του Φυσικού και Μαθηματικού Τμήματος της Φιλοσοφικής σχολής Δημήτριος Στρούμπος, Ηρακλής Μητσόπουλος, Βασίλειος Λάκων, Αναστάσιος Χρηστομάνος, Αθανάσιος Κυζικηνός, Δημήτριος Κοκκίδης, Κωνσταντίνος Μητσόπουλος, Γεώργιος Κρίνος, Ιωάννης Χατζιδάκις, Τιμολέων Αργυρόπουλος, ο καθηγητής της Ιατρικής Θεόδωρος Αφεντούλης ως Πρύτανης και οι φιλόλογοι Κωνσταντίνος Κόντος, Ευθύμιος Καστόρχης, Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος, Σπυρίδων Φιντικλής, Ιωάννης Πανταζίδης, Γεώργιος

12. Εφημ. *Άστυ* Αθηνών, 20 Οκτωβρίου 1895, αριθ. 1767.

Μιστριώτης, Δημήτριος Σεμιτέλος, Γεώργιος Χατζιδάκις, Σπυρίδων Βάσης, Σπυρίδων Λάμπρος. Κατά τη διάρκεια της συνεδρίασης, αφού συζητήθηκαν δευτερεύοντα θέματα, η σχολή ασχολήθηκε με το κύριο αντικείμενο της ημερήσιας διάταξης που ήταν η υπόδειξη των κατάλληλων υποψηφίων να διδάξουν τα ελλείποντα μαθήματα της Μυθολογίας και των Λατινικών, όπως επέβαλλε το αντίστοιχο έγγραφο του Υπουργείου Παιδείας. (2 Φεβρουαρίου 1887, αρ. 1552). Κατόπιν, σύμφωνα με τα ισχύοντα, ζητήθηκε από τον κοσμήτορα της Φιλοσοφικής Σχολής «...ἵνα προκαλέσῃ ἢ ὑποβάλῃ ἡμῖν τὴν γνώμην ἢ πρότασιν αὐτῆς περὶ τῶν δυναμένων κατὰ τὰ νενομισμένα νὰ διδάξωσι τὰ ἐλλείποντα αὐτῇ μαθήματα, πρῶτον μὲν τὸ τῆς μυθολογίας ἧς τὴν χρείαν καὶ τὴν ὠφέλειαν καὶ αὐτὴ ὁμοφώνως ὡμολόγησε καὶ ἀνεγνώρισε διὰ τῆς πράξεως αὐτῆς τῇ 22 Ἀπριλίου 1882, ἐν τῷ Ὑπ' Ἀριθ. 71 ἐγγράφῳ τοῦ τότε κοσμήτορος πρὸς τὴν πρυτανείαν κατακεχωρισμένης, καί ἡμεῖς κρίνομεν εὔλογον καὶ ἀξιοσπούδαστον.»[13] Και ενώ ήταν απολύτως σαφές ότι δεν υπήρχε το παραμικρό νομικό ή άλλο κώλυμα που θα εμπόδιζε το σώμα να προχωρήσει στην αξιολόγηση του υποψηφίου, ο πρύτανης Θ. Αφεντούλης τεχνηέντως και με προφανή σκοπιμότητα επικαλούμενος άγνοια ζήτησε να αποφανθεί το σώμα εάν και κατά πόσον «...ἡ μυθολογία ἀποτελεῖ μέρος τῶν φιλολογικῶν μαθημάτων, ἀναπόσπαστον, ἢ ἡμεῖς θὰ δημιουργήσωμεν τοιαύτην ἕδραν»[14], ερχόμενος σε προφανή αντίθεση με τις προγενέστερες αποφάσεις της Σχολής. Πήραν τον λόγο κατά σειρά ο Ιωάννης Πανταζίδης, ο οποίος αξιολόγησε το μάθημα ως «σπουδαιότατον»[15], και ο Σπυρίδων Φιντικλής, ο οποίος τόνισε ότι συνδέεται με την Αρχαιολογία επισημαίνοντας εμφαντικά ότι: «...εἰδικὸς καθηγητὴς δὲν ὑπάρχει, ὅπως φωτίσῃ τὴν Σχολήν»[16]. Κατόπιν ο Γεώργιος

13. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, των ετών 1885-1896, τόμ. 7, συνεδρία της 9ης Φεβρουαρίου, 1887, σ. 45.

14. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 45.

15. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 45.

16. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 45.

Μιστριώτης έκρινε «...τὴν ἐπιστήμην νέαν καὶ τολμηράν, ἐκθέτει δὲ τὰ κατ' αὐτὴν ἐν Γερμανίᾳ περὶ δὲ τοῦ ὑποψηφίου λέγει ὅτι ἔχει ἀρίστην ἰδέαν[17].»

Ακολούθησε η παρέμβαση του Ιωάννη Χατζιδάκι, ο οποίος ζήτησε περαιτέρω διευκρινήσεις για το εάν το υπουργείο αναφέρεται σε ελληνική ή συγκριτική μυθολογία, για να του δοθεί η απάντηση ότι ο νεοεκλεγείς δεν θα αρκείται στην «...περισυναγωγὴν καὶ συστηματικὴν ἔκθεσιν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς μυθολογίας ἀλλὰ θὰ προβῇ καὶ εἰς τὴν ἐξήγησιν τῶν μύθων, ὅτε βεβαίως δὲν θὰ ἀποκλεισθῇ ἡ βοήθεια ἣν δύναται νὰ παράσχῃ ἡ μυθολογία ἄλλων λαῶν.»[18]

Αντιλαμβανόμενος ο Κωνσταντίνος Κόντος την προφανή αίσια για τον Πολίτη πορεία της συζήτησης, εντελώς ξαφνικά προέβη σε μιαν ενέργεια εχθρική εναντίον του, παραβιάζοντας κάθε όριο της επιστημονικής δεοντολογίας και ζητώντας αναβολή της συζήτησης, προφασιζόμενος άγνοια του επιστημονικού έργου του υποψηφίου, ώστε να το μελετήσει και διεξέλθει σε βάθος[19]. Όπως ήταν εύλογο, η κατάθεση του αιτήματος προκάλεσε ανάφλεξη των πνευμάτων, ξεσηκώσε θύελλα αντιδράσεων και, όπως μαρτυρούν τα επίσημα πρακτικά, όταν επανήλθε η απαιτούμενη νηφαλιότητα, οι συνεδριάζοντες συμφώνησαν να διαγραφούν δύο περίοδοι λόγου από το κείμενο, εν συνόλω 65 λέξεις, ώστε να μην τρωθεί η ακαδημαϊκή εικόνα τους από την υπέρβαση των ορίων της ευπρεπούς συμπεριφοράς. Παρά ταύτα, έστω και σβησμένο, το κείμενο διαβάζεται και μας αποκαλύπτει την δικαιολογημένη αντίδραση των καθηγητών Γ. Κρίνου και Α. Χρηστομάνου οι οποίοι υποστήριζαν ότι «... ἡ ὑπὸ τοῦ κ. Κόντου προβαλλόμενοι λόγοι δὲν δύνανται νὰ ἐμποδίζωσι τὴν σχολὴν ἀπὸ τοῦ νὰ γίνῃ ἡ ψηφοφορία, διότι καθ' ὃ εἰδικὸς ὤφειλε νὰ γνωρίζῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ...»[20].

---

17. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 45.

18. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σσ. 45-46.

19. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 46.

20. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 46.

Η αυτονόητα δηκτική επισήμανση των δύο, προφανώς εξόργισε περισσότερο τον Κωνσταντίνο Κόντο, τη στιγμή μάλιστα που urbi et orbi διακήρυττε την αξεπέραστη φιλολογική του εμβρίθεια. Κατέφυγε στο έσχατο μέσο της συναισθηματικής φόρτισης των παρισταμένων. Επικαλούμενος ιδιαίτερους λόγους, αναφέρθηκε σε ένα πραγματικό γεγονός, την ασθένεια των οφθαλμών του, η οποία τον ταλαιπώρησε για πολλά χρόνια σε όλο του τον βίο, επιχείρημα ελάχιστα όμως πειστικό σε σχέση με την αλήθεια, αφού, όπως αποδεικνύεται, πολλά έργα του Πολίτη είχαν ήδη πολυετή παρουσία στην επιστημονική παραγωγή του τόπου. Λαμβάνοντας τον λόγο εκ νέου ο πρύτανης επικρότησε την δευτερολογία του Κόντου, εξαίροντας ταυτόχρονα την αρχαιομάθεια και την φιλοπονία του Πολίτη αλλά δηλώνοντας επιπροσθέτως ότι επιθυμούσε και αυτός να μελετήσει το έργο του, όταν στην αρχή της συζήτησης επικαλούνταν γνωστική αναρμοδιότητα. Στη δραστική παρέμβαση του Ηρακλή Μητσόπουλου ότι «...ὁ ὑποψήφιος εἶναι ἤδη γνωστὸς καὶ ἐκ τῆς ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ διατριβῆς του»[21] ο Κωνσταντίνος Κόντος αντέτεινε ότι «...τὰ τῆς ὑφηγεσίας ἐξετάζονται ἀμελέστερον»[22] ενώ στην εκλογή καθηγητή στην έδρα η σχολή θα έπρεπε να εξετάζει «...σοβαρώτερα τὰ πράγματα»[23]. Παρά την νέα παρέμβαση του Αθανάσιου Χρηστομάνου υπέρ του Πολίτη με υπερθετικά σχόλια για την αφοσίωσή του στην επιστήμη, και του Δημήτριου Σεμιτέλου που, επικαλούμενος παραβίαση προσωπικού δικαιώματος, ζήτησε να προχωρήσει η ψηφοφορία, το σώμα με ψήφους 15-6 έκανε αποδεκτή την πρόταση του Κωνσταντίνου Κόντου και ανέβαλε την εκλογή για δύο εβδομάδες[24]. Όλα έδειχναν πλέον ότι ο Κόντος είχε επιτύχει μια μεγάλη διπλή νίκη, αφού αφενός καθυστέρησε την εκλογή του Πολίτη και αφετέρου μείωνε στους αδαείς την επιστημονική προσωπικότητά του, εξασφαλίζοντας μάλιστα ισχυρότατη αριθμητική υπεροχή στην κρίσιμη ψηφοφορία. Εύλογο είναι λοιπόν να υποθέ-

21. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 46.

22. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 46.

23. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 46.

24. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 47.

σουμε ότι λόγω της θητείας του Πολίτη στο Υπουργείο Παιδείας και της ανώτερης θέσης που κατείχε σε αυτό, της πολλαπλασιαστικής απόδοσης των γεγονότων από τους υποστηρικτές των δύο ευδιάκριτων πλέον αντιμαχόμενων πλευρών, η συνεδρίαση της 23ης Φεβρουαρίου θα αποτελούσε θέμα μείζονος ενδιαφέροντος τόσο για την επιστημονική κοινότητα όσο και την κοινή γνώμη η οποία τροφοδοτούνταν διά μέσου του τύπου με υπαινικτικά, καυστικά σχόλια, απαξιωτικά ή υπερασπιστικά του υπό αξιολόγηση Πολίτη. Στην επίμαχη νέα συνεδρίαση της 23ης Φεβρουαρίου παρευρίσκονταν 21 μέλη του εκλεκτορικού σώματος (απουσίαζε ο Κωνσταντίνος Παπαρηγόπουλος). Όπως ήταν φυσικό, πρώτος πήρε τον λόγο ο Κωνσταντίνος Κόντος ο οποίος αφού «...διὰ μακρῶν ἀπηρίθμησε πολλὰ γραμματικὰ ἁμαρτήματα τοῦ ὑποψηφίου διὰ τὸ μνημονευθὲν μάθημα κ. Πολίτου ὡς καί τινα πραγματικὰ καὶ ἕνεκα τούτων δὲν θεωρεῖ κατάλληλον τὸν Πολίτην διὰ τὴν ἕδραν τῆς μυθολογίας»[25]. Στο σημείο αυτό καθίσταται αναγκαία η παρουσίαση των έργων που επέλεξε ο κριτής για να καταλήξει στο ως άνω συμπέρασμα, καθ' ολοκληρίαν απορριπτικό της επιστημοσύνης του Πολίτη. Σύμφωνα με τα όσα μας πληροφορεί η ανάπλαση των γεγονότων από τον Κωνσταντίνο Κόντο που δημοσιεύθηκε σε συνέχειες στην εφημερίδα «Εφημερίς των Αθηνών» του Δημητρίου Κορομηλά με τα ψευδώνυμα (Ψ) και (Η) στο διάστημα 16 Μαρτίου - 26 Απριλίου 1887, επιγραφόμενη «Τὰ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν Πολίτου», την τρίτη μέρα μετά τη συνεδρίαση της 9ης Φεβρουαρίου 1887 ο κοσμήτορας του έστειλε τα βιβλία που του έδωσε ο Πολίτης «ὡς μαρτύρια τῆς ἐπιστημονικῆς του δεινότητος»[26]. Απ' αυτά ο αξιολογητής επέλεξε να διαβάσει και να ελέγξει όχι με την επιβαλλόμενη από τα ακαδημαϊκά ήθη αλλά κατά τη δική του προαίρεση, τα εξής, «...ἵν' ἀναγνοὺς ἐν τῷ μεταξὺ τὰ βιβλία τοῦ Πολίτου δυνηθῇ νὰ ψηφοφορήσῃ τιμίως καὶ εὐσυνειδήτως»[27]:

1. Το νεανικό βραβευμένο έργο, που έγραψε σε ηλικία μόλις 19 ετών, Μελέτη ἐπί τοῦ βίου τῶν Νεωτέρων Ελλήνων. Νεοελλη-

25. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, των ετών 1885-1896, τόμ. 7, συνεδρία της 23ης Φεβρουαρίου, 1887, σ. 49.

26. Εφημ. *Εφημερίς* Αθηνών, 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

27. Εφημ. *Εφημερίς* Αθηνών, 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

νική Μυθολογία, Τόμ. Α΄, Ἐν Ἀθήναις 1871, Τόμ. Β΄, Ἐν Ἀθήναις 1874.

2. Ὁ περί τῶν Γοργόνων μῦθος, παρά τῷ ἑλληνικῷ λαῷ, Ἀθῆναι, 1878.
3. Δημώδεις μετεωρολογικοί μῦθοι, Ἐν Ἀθήναις τυπογρ. Παρνασσοῦ, 1880
4. Ἑλλάς βίος τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων, κατά τό Γερμανικόν τοῦ Ιακ. Φάλκε, Ἐν Ἀθήναις Κ. Βίλμπεργ εκδότης, 1887

Αφού καθόρισε την ελεγκτέα γνωστική περιοχή κατά βουλήση, αισθανόμενος ότι οι επιλογές του υπέκρυπταν προφανή σκοπιμότητα, ιδίως την πρόθεση να ελέγξει το νεανικό έργο του Πολίτη, να διασκεδάσει τέτοιες εντυπώσεις, ισχυριζόμενος προς την κοινή γνώμη ότι «...ἐνόμισε δ' ἐπάναγκες ἵνα μὴ προφάσεις καταλίπῃ τοῖς πάντα κάλων ὑπὲρ τοῦ Πολίτου σείουσι ἵνα ἐπεξέλθῃ καὶ τὸ τελευταῖον τοῦ ἀνθρώπου ἐπιστημονικὸν ἔργον, οὗ ἡ ἐπιγραφὴ εἶνε "Ἑλλὰς βίος τῶν Ἀρχαίων Ἑλλήνων"[28]...», αδιάσειστο δήθεν τεκμήριο της ευσυνειδησίας του αμερόληπτου κριτή.

Στο σημείο αυτό είναι χρήσιμο να αναφερθούμε στα εντοπισμένα γραμματικά και κάποια πραγματικά αμαρτήματα που μνημόνευε ο Κόντος στα έργα του Πολίτη ώστε να φανεί η ποιότητα της αξιολόγησής του. Τα λάθη εν συνόλω που εντόπισε ο Κόντος στα κρινόμενα έργα (γραμματικά, πραγματικά, συντακτικά, μεταφραστικά) ανέρχονται στον απίστευτο αριθμό των 279! (125-20-2-132) , που προδήλως ως άκουσμα και μόνο συνιστούν ακλόνητο στοιχείο της ανεπιστημοσύνης του Πολίτη, πλήρη δικαίωση της αξιολογίας του κρίνοντος, ακαταμάχητο πειστήριο της προχειρότητας που είχε αντιμετωπίσει η Φιλολογική κριτική έως τότε τον θεωρούμενο ως λαμπρό φέρελπι διανοητή. Το δύσκολο έργο της αναίρεσης των λεχθέντων από τον Κόντο ανέλαβε, όπως μας πληροφορούν τα πρακτικά, ο επιστήθιος φίλος του Πολίτη, νεοεκλεγείς έκτακτος καθηγητής της Γενικής Ιστορίας, Σπυρίδων Λάμπρος, συνοδοιπόρος και ομοϊδεάτης σχεδόν σε όλο το μήκος του βίου του.

Αρχικά εξέφρασε τη λύπη του διότι ο κ. Κόντος περιορίστηκε στη γνωστική μόνο επίκριση των συγγραφών του Πολίτη και ότι «... τοῦτο πράττων, ἐπελάβετο τῆς ἐξετάσεως δύο κυρίως ἔργων, τοῦ

28. Εφημ. *Εφημερίς* Αθηνών, 16 Μαρτίου 1887, αριθ. 75.

πρώτου νεανικοῦ συγγράμματος αὐτοῦ καί μεταφράσεις μακρὰν τοῦ τόπου διαμονῆς τοῦ μεταφραστοῦ ὑπὸ ἀλλογλώσων τυπογράφων στοιχειοθετηθείσης. Τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ κ. Κόντου καταλεχθέντα, ὀλίγα μόνον εἶναι ἄξια λόγου παραπτώματα, μὴ δυνάμενα νὰ συνεπιφέρωσι τὴν ἐπὶ ἀγνοίᾳ τῆς γλώσσης μομφήν. Τὰ δὲ πλεῖστα εἶναι προφανῆ τυπογραφικὰ πταίσματα ἢ ἀνάξια λόγου ἀβλεπτήματα. Μένουσι δὲ καὶ πολλὰ ἐν οἷς δέον νὰ ἀναγνωρισθῇ ἐν ἐπιγνώσει καὶ κατ' ἀρχὴν ζήτησις τῆς σαφηνείας καὶ ἀναλογίας τοῦ λεκτικοῦ ἰδιώματος καὶ δι' ὧν ὁ κ. Πολίτης ἀποδεικνύεται ἀσπαζόμενος τὰς περὶ τοῦ γράφειν ἰδέας πολλῶν ἄλλων λογίων τοῦ ἔθνους, τοῦθ' ὅπερ καὶ ὁ κ. Πανταζίδης ἀπεδέχθη. Δὲν πρόκειται λοιπὸν περὶ ἐπιεικείας προσέθηκεν ὁ κ. Λάμπρος, ἐν τῇ γλωσσικῇ ἐξετάσει τῶν συγγραφῶν τοῦ Πολίτου. Εἰσερχόμενος δὲ εἰς τὴν οὐσίαν, εἶπεν ὅτι μὴ ὑπαρχόντων ἐν ἡμῖν εἰδικῶν μυθολόγων, ἡ σχολὴ δύναται νὰ λάβῃ ὑπ' ὄψιν τὰς περὶ τῶν συγγραμμάτων τοῦ ὑποψηφίου κρίσεις εἰδικῶν ἀνδρῶν ἐν τῇ Ἑσπερίᾳ, καὶ ἀνεκοίνωσε τὴν περὶ τινῶν ἐξ αὐτῶν λίαν ἐπαινετικὴν γνώμην τοῦ Decharme, τοῦ Roscher, τοῦ Gruppe. Κατέληξε δὲ εἰς τὸ συμπέρασμα ὅτι ἀφ' οὗ καὶ ἐκεῖνοι ἀποφαίνονται περὶ αὐτοῦ τοιαῦτα μὴ δυνάμενα νὰ ἀμφισβητηθῶσιν, ἡ σχολὴ τιμῶσα τὰς μυθολογικὰς μελέτας τοῦ κ. Πολίτου πρέπει νὰ προτείνῃ αὐτὸν ὡς ἄξιον ἵνα διδάξῃ τὸ μάθημα περὶ οὗ ἐρωτᾷ τὸ ὑπουργεῖον...»[29]. Όπως γίνεται εύκολα αντιληπτό, ο Σπυρίδων Λάμπρος χρησιμοποιεί στο μεγαλύτερο μέρος της εισήγησής του αυτούσια την επιχειρηματολογία του απόντος Πολίτη, εστιαζόμενος στα τυπογραφικά παροράματα, πιστή συνοδό των συγγραφέων ιδίως εκείνη την εποχή με τις υπάρχουσες τεχνικές δυσκολίες και τις συναφείς υψηλές γλωσσικές απαιτήσεις της τότε γραφόμενης γλώσσας. Βεβαίως αυτή η διαπίστωση δεν συνιστά πάντοτε και σε όλες τις περιπτώσεις κριτήριο αθώωσης των συγγραφέων, δεν παύει όμως να αποτελεί αδιαμφισβήτητη απόδειξη προκατάληψης από την πλευρά του αξιολογούντος Κωνσταντίνου Κόντου. Βέβαι ο Λάμπρος αναφέρεται και στις διθυραμβικές κρίσεις των εγκυρότερων ξένων μυθολόγων που λειτουργούν ως κόλαφος στην απαξιωτική κρίση του Κόντου.

Αν στην εισήγηση του Σπυρίδωνος Λάμπρου κυριαρχούσε η με-

---

29. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σσ. 49-50.

τωπική, ανατρεπτική αναίρεση της κρίσης του Κόντου, η ακόλουθη εισήγηση του τρίτου εισηγητή Γεωργίου Μιστριώτη λειτουργεί ως μια εξισορρόπηση, ανάμεσα στην άρνηση και την παραδοχή. «Εἶτα ὁ καθηγητὴς κ. Μιστριώτης λέγει ὅτι ὄντως εἶναι λυπηρὸν ὅτι ἡ μυθολογία οὕτω πολὺ παρημελήθη παρ' ὑμῖν ἐν' ᾧ ὁ μῦθος εἶναι οὕτως εἰπεῖν ἡ πρώτη ὕλη, ἐξ ἧς ἐπλάσθη τὸ ἔπος, καὶ ἡ δεξαμενή, ἐξ ἧς ἤντλησαν οἱ τραγικοὶ καὶ ἄλλοι καλλιτέχναι. Καὶ ὅμως μετὰ πάροδον μιᾶς πεντηκονταετηρίδος οὐδεὶς τῶν ἡμετέρων νέων ἠσχολήθη περὶ τὸ σπουδαῖον τοῦτο εἶδος τῆς Φιλολογίας. Σπουδαίαν ἐξαίρεσιν ὄντως ποιεῖ ὁ κ. Πολίτης καὶ πάντοτε ἐχάρην ἐπὶ τούτῳ, ἀλλὰ σήμερον ἐλυπήθην σφόδρα διότι τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου Κόντου καταδειχθέντα ἁμαρτήματα εἶναι πολλά, ἴσως πολλὰ ἐξ αὐτῶν εἶναι τυπογραφικά, ἴσως ἄλλα παροράματα, ἴσως πλεῖστα ἀνήκουσι εἰς τὴν νεανικὴν ἡλικίαν τοῦ συγγραφέως, πάντοτε ὅμως μένουσι ἁμαρτήματα, ἅπερ δὲν δύναταί τις νὰ ὑπερασπίσῃ, παρατηρῶ ὅμως ὅτι ὁ κ. Κόντος εἶναι γραμματικὴ εἰδικότης δι' ἧς δὲν πρέπει νὰ καταμετρῶμεν πάσας τὰς ἄλλας. Καὶ ἐν Λειψίᾳ ὑπῆρχε καθηγητής, διδάσκων μυθολογίαν, ὅστις μικρὰν ἢ ἐλαχίστην γνῶσιν τῆς ἑλληνικῆς εἶχε, διὰ τοῦτο νομίζω ὅτι πρέπει νὰ δειχθῶμεν ἐπιεικέστεροι καθ' ὅσον μάλιστα ὁ εἰσιτήριος αὐτοῦ λόγος μαρτυρεῖ ὅτι δύναται νὰ χειρίζηται τὴν ἑλληνικὴν γλῶσσαν μετά τινος εὐστροφίας καὶ ἀπηλλαγμένην ὅσον οἷόν τε αὐτῷ ἁμαρτημάτων...»[30].

Μετά την παρέμβαση του Γ. Μιστριώτη που φρόντισε επιμελώς να εξευμενίσει την υπερτροφική κομπορρημοσύνη του Κόντου έλαβε τον λόγο ο θερμός υπέρμαχος του Πολίτη Ευθύμιος Καστόρχης ο οποίος, αφού στην αρχή δήλωσε ότι για τη γλωσσική δεινότητα του υποψηφίου καλύφθηκε από τους προλαλήσαντες αναφέρθηκε επί μακρόν στην ανάγκη διδασκαλίας της μυθολογίας υπενθυμίζοντας ότι «...τὸ 1852 ἀνετέθη αὕτη εἰς τὸν κ. Παπαρρηγόπουλον, ἀλλ' οὗτος δὲν ἐδίδαξεν αὐτήν. Εἶτα ἡ τοῦ Ροδοκανακείου ἀγῶνος ἐπιτροπὴ προέτεινε θέμα ἀγῶνος τὴν μυθολογίαν καὶ ἐβράβευσε τὸ δοκιμώτερον ἔργον. Καὶ αὐτὸ τὸ τμῆμα τὸ Φιλολογικὸν τῆς σχολῆς ἐνέταξε τὴν μυθολογίαν εἰς τὰ διδακτέα φιλολογικὰ μαθήματα, ὡς ἐνθυμεῖσθε πάντες. Διὰ τούτων γίνεται δῆλον ὅτι τὴν μυθολογίαν ἔκρινεν ἀναγκαῖον μάθημα καὶ ἡ Κυβέρνησις, καὶ ἡ Σχολή, καὶ πολλοὶ τῶν λο-

30. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σσ. 50-51.

γίων. Καὶ ὅμως μέχρι τοῦδε δὲν καθιερώθη ἡ διδασκαλία αὐτῆς ἐλλείψει τοῦ διδάξοντος αὐτήν. Ἐπεχείρησάν τινες καὶ μετέφρασαν ἐκ τοῦ γαλλικοῦ καὶ ἀγγλικοῦ ἐγχειρίδιά τινα μυθολογίας ἀλλὰ ταῦτα οὐδεμίαν ἐπιστημονικὴν ἀξίαν ἔχουσιν. Οὐδὲ ἀνεδείχθη ἄλλος τις λόγιος, ἀσχολούμενος σπουδαίως εἰς μελέτας καὶ συγγραφὰς μυθολογικάς, ὡς ὁ κ. Πολίτης, ὃν ἡ Σχολὴ ὑμῶν ἐνέκρινεν ἄξιον νὰ διδάξῃ ὡς ὑφηγητὴς τὸ μάθημα τοῦτο. Οὗτος δὲ διὰ διδασκαλίας καὶ πολλῶν μυθολογικῶν διατριβῶν ἔδειξεν ὅτι καὶ γνώσεις ἱκανὰς ἐκτήσατο καὶ συγγραφὰς μυθολογικὰς οὐκ ὀλίγας ἔγραψε καὶ ἐξέδωκεν»[31]. Κατόπιν ερχόμενος στο επίδικο θέμα των γλωσσικών ατοπημάτων του Πολίτη αναρωτήθηκε προσφυέστατα: «...Καὶ τίς δύναται νὰ εἶναι ἐλεύθερος τούτων εἰς τὰ πρῶτα του ἔργα; Ἐνθυμοῦμαι πῶς ἔγραφον τὴν γλῶσσαν ἡμῶν ἐν ἀρχῇ ἐπίσημοι ὕστερον καθεστῶτες καθηγηταὶ τοῦ Πανεπιστημίου ἡμῶν, οἵτινες διὰ μελέτης καὶ συγγραφῆς ἀνεδείχθησαν κατὰ μικρὸν δοκιμώτατοι. Ὁ κ. Πολίτης πιστεύω ὅτι τὸν αὐτὸν δρόμον θὰ διατρέξῃ, διότι βλέπω ὅτι μετὰ ζήλου καὶ ἐπιμονῆς ἀσχολεῖται περὶ τὴν μυθολογίαν ὡς εἰς κύριον αὐτοῦ ἔργον καὶ ἐκδίδει ὁσημέραι τελειότερα συγγράμματα κατὰ τὸ λεκτικὸν καὶ τὸ πραγματικὸν αὐτοῦ...»[32].

Κλείνοντας την εισήγησή του, έθεσε το πιο κρίσιμο αλλά και καθοριστικό ερώτημα στους καθηγητές, υπαινισσόμενος απειλητικά ανταποδοτικές μελλοντικές εμπλοκές σε ανάλογες κρίσεις.

«...Εἶναι μὲν ἀληθὲς ὅτι ταῦτα δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ μετρηθῶσι μὲ τὸν αὐτὸν πῆχυν τοῦ συναδέλφου κ. Κόντου. Ἐρωτῶ ὅμως ἂν μετρηθῶσι μὲ τὸν αὐτὸν πῆχυν ὅσοι εἰς τὸ μέλλον θὰ ζητήσουν νὰ εἰσέλθουν εἰς αὐτήν. Νομίζω λοιπὸν ὅτι ὀφείλομεν νὰ εἴμεθα ἐπιεικέστεροι εἰς τὰς περὶ τῆς γλώσσης κρίσεις μας ἐφόσον καὶ αὐτὴ ἡ γλῶσσα δὲν ἐκανονίσθη μέχρι τοῦδε καὶ νὰ ἐλπίζωμεν ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ κ. Πολίτης θὰ κανονίσῃ εἰς τὸ μέλλον διὰ παρατεταμένων μελετῶν καὶ συγγραφῶν τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσαν ὅπως καὶ οἱ ἄλλοι συνάδελφοι ἡμῶν»[33].

---

31. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 51.

32. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 52.

33. *Πρακτικά των συνεδριάσεων της Φιλοσοφικής Σχολής του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών*, ό.π., σ. 52.

Το τελικό αποτέλεσμα, όπως ήδη έχουμε αναφέρει, ήταν 15 υπέρ και 6 λευκά, πλήρης αντιστροφή της προηγούμενης συνεδρίασης, και δεν δηλοποιεί μόνο το μέγεθος της νίκης του Πολίτη, αλλά και επιβραβεύει μια λαμπρή και ρηξικέλευθη προσωπικότητα.

Η ζωή όμως διαθέτει τις δικές της κανονιστικές αρχές και επιβάλλει με τις ποικιλόμορφες τροπές απροσδόκητες μεταλλαγές. Οι άνθρωποι αρέσκονται στο να κοινοποιούν, να αναπλάθουν, να διακωμωδούν, να επιχαίρουν, να οικτίρουν, να νιώθουν ότι υπερέχουν και προπαντός να προσαρμόζουν τα γινόμενα στα δικά τους ενδιαφέροντα και συμφέροντα. Φυσικό απότοκο και σε μια περίκλειστη, ευάριθμη επιστημονική κοινότητα, να υπερτρέφονται τα γεγονότα, να οξύνονται τα πάθη, ειδικά του ισχυρού που καθίσταται αυτόχρημα αιχμάλωτος της αναπόδραστης ανάγκης να διατηρήσει το υπαρξιακό του πρωτείον.

Αρκούσαν ορισμένα διάσπαρτα πικρόχολα σχόλια στον ημερήσιο τύπο, για να προκληθεί μια νέα απίστευτη σε ένταση και παραφορά αντίδραση του Κωνσταντίνου Κόντου, για να μετασχηματισθεί πλέον η διαμάχη σε δημόσιο ακρόαμα και ελκτικό καθημερινό ανάγνωσμα. Συγκεκριμένα στην εφημερίδα «Ακρόπολις» των Αθηνών του Βλάση Γαβριηλίδη στις 26 Φεβρουαρίου δημοσίευτηκε μια ανώνυμη διατριβή ενός καθηγητή του πανεπιστημίου, ο οποίος εξυμνούσε τον Κωνσταντίνο Κόντο και λοιδορούσε τον Ν. Πολίτη. Στη διατριβή αυτή έσπευσε να απαντήσει μέσα από τις στήλες της εφημερίδας «Παλιγγενεσία» ο επιστήθιος φίλος του Πολίτη Μίνως Λάππας, πρώην τμηματάρχης στο τμήμα της ανωτέρας εκπαιδεύσεως στο υπουργείο Παιδείας κατά την πρώτη θητεία του (Απρίλιος 1884 - Απρίλιος 1885) στις 27 Φεβρουαρίου 1887, καλυπτόμενος με τη χρήση του τριάστερου σχήματος αλλά αποκαλυπτόμενος από τον ίδιο τον Πολίτη στο φύλλο της εφημερίδας που εναπόκειται στο ομώνυμο αρχείο του[34]. Η άκρως επιθετική γραφή του Μίνωος Λάππα, που προφανώς δεν ενέργησε αυτοβούλως, άλλα σε συνεννόηση με τον Πολίτη, λογικό ήταν να προκαλέσει την μήνιν του θιγόμενου και άκρως ευεπίφορου σε θυμικές προσβολές, οξύχολου Κωνσταντίνου Κόντου. Στο εν λόγω άρθρο ο Μίνως Λάππας αφού αρχικά κατήγγειλε ως νοθευμένη και διαστροφική, εντελώς ψευδή την εικόνα που παρουσίασε ο γράφων,

34. Εφημ. *Παλιγγενεσία* Αθηνών, 27 Φεβρουαρίου 1887, αριθ. 6857.

συμπλήρωνε μεταξύ άλλων τα εξής: «Κατὰ τὴν ἀκριβῆ καὶ ἀναμφισβήτητον αὐτῶν μαρτυρίαν ἡ συνεδρίασις τῆς παρελθούσης Δευτέρας ἀπέβη πικρὰ εἰς τὸν καθηγητὴν ἐκεῖνον, ὅστις δι' ἐμπαθοῦς ἀκανθολογίας, τυπογραφικῶν παροραμάτων καὶ διὰ σχολαστικῆς μικρολογίας ἀνέλαβε τὸν ἀτυχῆ ἀγῶνα κατὰ τοῦ κ. Πολίτου. Ὡς γνωστόν, ὁ ὑπὸ τὸν "ἐγχώριον ἀνταποκριτὴν" τῆς Ακροπόλεως κρυπτόμενος ἐπικριτὴς ἐζήτησε παρὰ τῆς Φιλοσοφικῆς σχολῆς προθεσμίαν δύο ὁλοκλήρων ἑβδομάδων ἵνα μελετήσῃ δῆθεν πρώτην ἤδη φορὰν τὰ ἔργα τοῦ ὑποψηφίου καὶ φωτίσῃ τοὺς ἀμυήτους περὶ τῆς φιλολογικῆς ἀξίας αὐτῶν. Προσελθὼν ὅμως κατὰ τὴν τεταγμένην προθεσμίαν εἰς τὴν Σχολὴν ἀφ' οὗ ἠγρύπνησεν ἐπὶ λεξικῶν καὶ γραμματικῶν δίκην μικροχαροῦς Ζωΐλου τί εἶπε καὶ τί ἀπέδειξε διὰ τοῦ γνωστοῦ ἀττικοῦ μικροσκοπίου του; Οὐ μόνον δὲν ἐτήρησεν τὸ πρέπον σχῆμα τοῦ δικαστοῦ οὐδὲ ἠδυνήθη νὰ διατυπώσῃ πραγματικόν τι καὶ ἄξιον λόγου σφάλμα κατὰ τοῦ κ. Πολίτου, ὡς ἰσχυρίζεται ὁ ἐν τῇ «Ἀκροπόλει» ἀνώνυμος συνήγορός του, ἀλλὰ τοὐναντίον ἐζήτησεν ταπεινῶς συγγνώμην παρὰ τῆς σχολῆς διὰ τὴν ἐν τῇ προηγουμένῃ συνεδριάσει παραφορὰν καί ζάλην του, ἀπησχόλησεν αὐτὴν ἐπὶ δύο σχεδὸν ὥρας διὰ φορτικωτάτης ἀπεραντολογίας περὶ ψιλῆς καὶ δασείας ὡς ἂν εἰ ὁ ὑποψήφιος ἔμελλε νὰ διδάξῃ τὴν γραμματικὴν τῶν Ἀλεξανδρινῶν, παρέθεσε μετὰ γραώδους μικρολογίας καταφανῆ τῶν στοιχειοθετῶν παροράματα τῆς ὑμετέρας γλώσσης ἀναπόδραστα καὶ ἀνεκρίζωτα παθήματα, παρενόησεν μετ' ἀσυγγνώστου κουφότητος χωρίον τι τοῦ Ἀριστοτέλους ἐν τῇ ὑπὸ τοῦ κ. Ν. Πολίτου ἐξελληνισθείσῃ Ἑλλάδι τοῦ γερμανοῦ Φάλκε καὶ τελευταῖον ἐξεθεάτρισε τοιαύτην ἐμπαθῆ κερτομίαν καὶ ἀλογίαν ὥστε προεκάλεσε τὴν εἰρωνείαν τῶν χημικῶν καὶ ἐνεποίησεν εἰς τὴν σχολὴν ἀνίαν καὶ ἀγανάκτησιν, ἥτις ἀπέβη εἰς θρίαμβον τοῦ ὑποψηφίου. Αἱ πληροφορίαι ὑμῶν αὗται εἶναι τοσοῦτον ἀκριβεῖς καὶ βεβαιωμέναι, ὥστε δυνάμεθα ἀνενδοιάστως νὰ προκαλέσωμεν οἱανδήποτε ἀπόδειξιν εἰς τὸν φιλόνεικον καθηγητήν, ὅστις ἐν ὀνόματι λεξικῶν καὶ μορίων ζητεῖ νὰ ἀποκρούσῃ πᾶσαν ἀντίθετον αὐτῷ ὑπεροχὴν καὶ νὰ καλύψῃ τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γυμνότητα καὶ ἐμπάθειαν. Δὲν δύναται βεβαίως ὁ ἀκανθολόγος οὗτος ἐπικριτὴς νὰ ἀρνηθῇ, ὅτι τὸ καθῆκον τῆς εὐθύτητος καὶ τῆς ἐν τῇ ἐπιστήμῃ καλῆς πίστεως ἐπιβάλλει νὰ κατέλθῃ εἰς τὸν ἀγῶνα κατὰ τοῦ ἀντιπάλου του ἄνευ προσωπείου καὶ ἄνευ ἀνευθύνων ἢ ταπεινῶν δορυφόρων. Δηλοῦμεν ἐνταῦθα, ὅτι ὁ νικήσας ἐν τῇ σχολῇ δέχεται προθύμως τὴν δημοσίαν πάλην πρὸς τὸν ἡττηθέντα, ὅστις θωρακίζων

ἑαυτὸν διὰ τοῦ κωμικοῦ ὄγκου τῶν λεξικῶν καὶ γραμματικῶν τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ Μουσείου παρέχει θεατρικωτάτην ἀπόλαυσιν εἰς τὸ κοινόν.»[35] Ακολούθησε νέα ανώνυμη διορθωτική παρέμβαση του ίδιου του Πολίτη στην εφημερίδα «Ἀκρόπολις» στις 28 Φεβρουαρίου, τη φορά αυτή σε πολύ πιο ήπιο τόνο, αλλά εξίσου προσβλητική για τη γνωστική επάρκεια του Κόντου, αφού μυκτήριζε την ανικανότητά του να αντιληφθεί ότι «...λέξεις καὶ φράσεις, ἃς εὗρεν ἐν ἔργοις τοῦ κ. Πολίτου καὶ ἃς ὑπέλαβεν ὑπὸ τούτου γραφείσας διότι δὲν περιεκλείοντο δι' εἰσαγωγικῶν, ἐν ᾧ εἶναι εἰλημμέναι ἐκ συγγραφέων τῆς κλασσικῆς ἀρχαιότητος, τοῦ Πολυδεύκους δηλαδὴ καὶ αὐτοῦ τοῦ Ἀριστοτέλους.»[36]

Όπως ήταν αναμενόμενο, το εκρηκτικό μείγμα των δύο συναπτών άρθρων επέφερε το ποθητό αποτέλεσμα. Το μείζον ερώτημα που τίθεται είναι γιατί ο ουσιαστικά νικητής και τυπικά πλέον εκλεγμένος καθηγητής Ν. Πολίτης επεδίωξε μια μετωπική αναμέτρηση στο δημόσιο στίβο, μιμούμενος κατά ένα μεγάλο ποσοστό το παράδειγμα και άλλων ευκλεών ανδρών του πνεύματος που κατά τα παρελθόντα έτη εφιλονίκησαν με ανάλογο πάθος και οξύτητα. Ο κατ' ανάγκην κομψευόμενος, λιτός και άκρως λογικοκρατικός πρακτικός ακαδημαϊκός λόγος δεν στοιχειοθετεί επαρκώς το φιλόδοξο εγχείρημα ούτε υποδεικνύει ως αναπόφευκτη την επιλογή της σύγκρουσης με τον θεωρούμενο σε μεγάλη μερίδα της ελληνικής διανόησης κράτιστο των φιλολόγων, αρχηγέτη και οδηγό πλήθους θαυμαστών και μαθητών, εκ των οποίων κάποιοι, όπως λόγου χάριν ο γλωσσολόγος Γ. Χατζιδάκις, εξελίχθηκαν σε λαμπρούς επιστήμονες, αληθινά κοσμήματα της ελληνικής διανόησης. Μία πρώτη προσέγγιση οδηγεί στην ανίχνευση και κατάδειξη της άδηλης προσβολής που δέχθηκε ο Πολίτης από την μηδενιστική αξιολόγηση του κρίνοντος, καθ'όλα ισοπεδωτικής, τεχνηέντως διαστροφικής, όπως ευκρινέστερα πιστοποιεί η παράθεση και ερμηνεία όλων όσα εν συνόλω ανέπτυξε ο Κόντος στη διαβόητη συνεδρίαση. Εξίσου σοβαρή και διόλου αμελητέα θα πρέπει να θεωρηθεί η σπερμολογία, που προφανέστατα καθιστούσε με το εύρος της διάδοσής της σχεδόν υποχρεωτική την ολική ρήξη με τον πατριάρχη των ονομαζόμενων Αττικιστών, λόγω της σχολαστικής τους εμμονής στην

35. Εφημ. *Παλιγγενεσία* Αθηνών, 27 Φεβρουαρίου 1887, αριθ. 6857.
36. Εφημ. *Ακρόπολις* Αθηνών, 28 Φεβρουαρίου 1887, αριθ. 1717.

τυπολογία, μορφολογία και διόρθωση της τότε γραφόμενης και ομιλούμενης γλώσσας.

Πέραν τούτων ευκρινώς διακρίνεται στην όλη πρόκληση του Πολίτη μια εύκολα αναγνωρίσιμη πτυχή του εκρηκτικού χαρακτήρα του, η δυσμάχητη αγωνιστική διάθεση, γνήσιο απείκασμα μια πρωτοπόρας, ρηξικέλευθης προσωπικότητας που από την εφηβεία του, ως ρεαλιστής διανοούμενος, αφιερώνει τον βίο του στα υψηλά διανοήματα της κοινωνικής και πνευματικής αναμόρφωσης του τόπου, μετέχει ενεργά στην πρώτη γραμμή σε όλους τους κοινωνικούς αγώνες της γενιάς του, εν ολίγοις καθίσταται αρχηγέτης και φωτεινός οδηγός μιας άλλης πνευματικής γενιάς με εντελώς διαφορετικό ιδεολογικό προσανατολισμό και κοινωνική στόχευση. Εξάλλου κατ'αναλογίαν ο Πολίτης μιμείται τον Δημήτριο Βερναρδάκη, έναν διανοητή τον οποίο θαύμαζε για το έργο του και ασπαζόταν πολλές από τις ιδέες του, ο οποίος λίγα χρόνια πριν είχε συγκρουσθεί βιαίως με τον Κωνσταντίνο Κόντο με το έργο του «Ψευδοαττικισμού Έλεγχος» (1884). Είναι βέβαιο ότι ο Πολίτης αισθανόταν πλέον πνευματικά απολύτως ικανός να επιτύχει την ολική αναίρεση της αξιολογίας του Κόντου για το πρόσωπό του. Όντως, ο Κωνσταντίνος Κόντος απάντησε συντόμως στην δημόσια πρόκληση-πρόσκληση εισερχόμενος στον πνευματικό στίβο με την αριστοτεχνικά διαγεγραμμένη πραγματεία του "Τὰ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν Πολίτου", έχοντας την ακλόνητη πεποίθηση ότι και αυτή τη φορά θα εξερχόταν νικητής και τροπαιούχος...

ΚΩΣΤΑΣ ΔΗΜ. ΚΟΝΤΑΞΗΣ

ΑΣΤΙΚΟ ΧΩΡΙΟ Η΄ ΑΓΡΟΤΙΚΗ ΠΟΛΗ;

Αληθινός προφήτης ο Κωστής Παλαμάς, ήδη, από το 1915, στις «Νεράιδες» του, πρόβλεψε το πρόβλημα της αστυφιλίας, το οποίο, στα χρόνια που ακολούθησαν, μεγιστοποιήθηκε.

Λυράρη, αλλάζουν οι καιροί και περπατούν οι μέρες,
όλα φτερά, και τίποτε δεν είναι ριζωμένο,
και οι τόποι, σαν τον άνθρωπο, κι ανόητα μεγαλώνουν,
και η ζήση τους από λογής και θάνατους και γέννες (...).

Και τα χωριά τα ολόδροσα, τα μοσκοβολισμένα,
και του νερού και του χλωρού μανούλες, τα μολεύουν
της πολιτείας ακάθαρτες μαύρες καπνιές και χνώτα.
Κι αντί να πάνε τα χωριά πιο αλάργα, ακόμα πέρα,
όπου είν' η πλάση απείραχτη, στα ολάνοιχτα του αέρα
στραβά και κουτοπόνηρα και νιτεροσολόγα
σα νυχτοβάτες ξεκινάν και σέρνοντας και πάνε
για να 'βρουν τύχη πιο καλή, κι ανάσασμα πιο πλέριο,
στη χώρα την κυκλώπισσα, με τα εκατό της χέρια,
που όλο προς όλα απλώνεται, για να ρουφήξει τα όλα...[1]

Ο καθηγητής Μ. Γ. Μερακλής θεωρεί ότι κάθε ιστορική περίοδος αποκρυσταλλώνεται σε ορισμένους τύπους ανθρώπου, οι οποίοι, όσο και

---

1. Κωστή Παλαμά, *Άπαντα*, τόμος 7ος, εκδ. Γκοβόστης, Αθήνα χ.χ, σ. 83-84. Πβ. Μ.Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Μπούρα, Αθήνα 1989, σ. 77, σημ. 5.

αν περιέχουν το μειονέκτημα μιας σχηματικής γενίκευσης, εντούτοις, χαρακτηρίζουν συνοπτικά τις εποχές που τους διαμόρφωσαν[2].

Αν ο ορθολογισμός της εποχής μας είναι η ακραία κατάληξη μιας διαδικασίας, της οποίας οι απαρχές πρέπει να αναζητηθούν στο 18ο και 19ο αιώνα, κυρίως, υπάρχει ένα άλλο φαινόμενο, που, αποκλειστικά, σχεδόν, σημάδευσε τον 20ό αιώνα: είναι η αστικοποίηση του αγροτικού πληθυσμού, η οποία, μετά το Β΄ παγκόσμιο πόλεμο, ιδιαίτερα, άρχισε να πραγματοποιείται με ραγδαίους ρυθμούς στις διάφορες ανεπτυγμένες ή «υπό ανάπτυξη» χώρες. Το φαινόμενο αυτό έχει συντελέσει στη διαμόρφωση ενός νέου τύπου ανθρώπου, του αστού, του homo urbanus. «*Και αν αναζητήσουμε τα στοιχεία που τον ορίζουν*», σημειώνει ο Μερακλής, «*θα διαπιστώσουμε εύκολα ότι έχει αποβάλει κάποια βασικά γνωρίσματα του ανθρώπου του χωριού, τα οποία, εντούτοις, ήταν απαραίτητα, για να προκύψει ένας περισσότερο συγκροτημένος, ένας μάλλον ακέραιος τύπος ανθρώπου, όπως θα ήταν εύλογο να περιμένουμε, ύστερα από τόσες δοκιμές της ιστορίας*»[3].

Ο νέος αυτός τύπος ανθρώπου, ο αστός συνέτεινε στη δημιουργία ενός νέου «λαού» των μεγαλουπόλεων ή και των αστικοποιημένων επαρχιών και χωριών, ο οποίος, σύμφωνα με τη διαπίστωση του Δημ. Σ. Λουκάτου, είναι σημαντικά διαφορετικός από τον αγροτικό και προβιομηχανικό λαό, που είχε, ως τώρα, θέμα της η Λαογραφία. «*Με τις αστικές γνώσεις*», παρατηρεί, «*την οικονομική του βελτίωση, την κοινή συμμετοχή στον πολιτισμό και την εύκολη επικοινωνία με τους δικούς του και τους ξένους, ο λαός αυτός δεν είναι πια υπόστρωμα συμπιεσμένο κατακόρυφα από των άλλων τάξεων τις προνομιακές θέσεις. Είναι περισσότερο μια απλωτή επιφάνεια, στο κέντρο της πελώριας εθνικής λεκάνης, που τροφοδοτεί και τροφοδοτείται από τα ψηλότερα κοινωνικά τοιχώματα και συνθέτει τη νέα ζωή*»[4].

---

2. Ο τύπος, για παράδειγμα, του αρχαίου Έλληνα, του αρχαίου Ρωμαίου, του ανθρώπου του μεσαίωνα, ο homo universalis της Αναγέννησης, ο homo Sapiens του 18ου αιώνα και ο homo Faber του 19ου αιώνα —για να μείνουμε στην ευρωπαϊκή ιστορία—, συναιρούν, ο καθένας, ορισμένα στοιχεία, τα οποία βοηθούν να υπάρξει μια επαρκής έννοια του ήθους, κυρίως, των αντίστοιχων ιστορικών περιόδων. Μ. Γ. Μερακλής, *ό.π.*, σ. 65.

3. Μ. Γ. Μερακλής, *ό.π.*, σ. 66.

4. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 2003², σ. ι΄.

Στη διάρκεια της ιστορίας, έχουν διατυπωθεί πολλές ελπιδοφόρες, αλλά και ουτοπιστικές σκέψεις για το «άστυ» και για τον αστικό χώρο γενικότερα[5].

Κάνοντας λόγο για το σύγχρονο αστικό χώρο, έχουν χρησιμοποιηθεί, και χρησιμοποιούνται ακόμη, όλες οι εκφράσεις, από τις πιο δραματικές ώς τις πιο εφιαλτικές, για να δείξουν πως οι πιο πολύπλοκες και «πολυμήχανες» κατασκευές της ανθρώπινης νόησης και της κοινωνικής δραστηριότητας, οι πόλεις, μέσα από τους μηχανισμούς που τις διαμόρφωσαν, εξανέμισαν τις προσδοκίες και καθυπέταξαν τις ελπίδες του ανθρώπου. Δεν τον απελευθέρωσαν από την άγνοια, την καταπίεση και την εκμετάλλευση, έστω και αν, μέσα σ' αυτές, το ανθρώπινο πνεύμα διαπλάσθηκε και αναπτύχθηκε. Με τα πιο ζοφερά χρώματα περιγράφεται από όλα, σχεδόν, τα μέσα ενημέρωσης, η καθημερινή οδύσσεια επιβίωσης των κατοίκων του πλανήτη μας που ζουν και εργάζονται σε χώρους αστικούς, σε πόλεις ανθρωποκτόνες[6]. Αν πιστεύσει κανείς όσα ακούει, βλέπει και ζει, ο χώρος αναφοράς του μεγαλύτερου μέρους της ανθρωπότητας, ο χώρος της πόλης, ο αστικός χώρος, μοιάζει να είναι σήμερα, στην πλειονότητά του, ένας άφιλος, ένας εχθρικός χώρος[7].

Και, εύλογα, γεννιέται, εδώ, το ερώτημα: Είναι πράγματι έτσι; Πιστεύουμε πως ναι, συμφωνώντας με το σεβαστό μας δάσκαλο Μιχάλη Μερακλή, ο οποίος, σχολιάζοντας την εισήγηση του Γάλλου φιλοσόφου και

---

5. Την ιστορία του ποντικού της πόλης και του φίλου του, ενός ποντικού της υπαίθρου, αφηγείται ένας από τους μύθους του Αισώπου. Ο ποντικός του αγρού, καλεσμένος από τον ποντικό της πόλης και βλέποντάς τον την άλλη μέρα πιασμένο στην παγίδα και κατακρεουργημένο, προτιμά να μείνει στη συγκριτικά πτιότερη μοίρα των βελανιδιών και των ξυλοκεράτων. Μ. Γ. Μερακλής, *Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, εκδ. Ιωλκός, Αθήνα 2001, σ. 38.

6. Διάφορες μελέτες, που έγιναν τις τελευταίες δεκαετίες, με αντικείμενο τα προβλήματα των σύγχρονων μεγαλουπόλεων, κατέδειξαν τον περιορισμό των ελεύθερων χώρων και του πρασίνου, τη χαμηλή ποιότητα του περιβάλλοντος, τις κοινωνικές συγκρούσεις ανάμεσα σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες, το πρόβλημα της μοναξιάς στα άτομα της τρίτης ηλικίας, την αδυναμία ικανοποίησης κοινωνικών στόχων μεγάλου μέρους του πληθυσμού των αστικών κέντρων, όπως απόκτηση ιδιόκτητης κατοικίας κ.λπ. Σήλια Νικολαΐδου, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1993, σ. 74.

7. Σήλια Νικολαΐδου, *ό.π.*, σ. 13.

κοινωνιολόγου Henri Lefebvre, για εύρεση τρόπων «μεταρρύθμισης της πόλης», παρατηρεί:[8] «*...Ο Lefebvre είναι αισιόδοξος. Εγώ ανήκω στους απαισιόδοξους. Δεν μπορεί να γίνει η σωστική μεταρρύθμιση. Η καπιταλιστική πόλη, ως η πεμπτουσία του καπιταλιστικού κόσμου, πραγματοποιεί τη δραματικότερη —ίσως και τη μεγαλειωδέστερη— αντινομία της ιστορίας: ο θρίαμβός της είναι η καταστροφή της· η ανάπτυξή της είναι η κρίση της· η ακμή της είναι η παρακμή της*»[9].

Συνοψίζοντας την ουσία της σύγχρονης ιστορίας, του σύγχρονου βιομηχανικού και μεταβιομηχανικού πολιτισμού, ο Lefebvre θεωρεί ότι η σύγχρονη ιστορία είναι η ιστορία της «πολεοποίησης» της υπαίθρου[10].

Με τη βιομηχανική επανάσταση, αγροτικές, κατά βάση, κοινωνίες μετασχηματίσθηκαν σε κοινωνίες, κυρίως, αστικές, ενώ την κυρίαρχη οικιστική εμπειρία και τον κυρίαρχο τρόπο ζωής για την πλειονότητα του πληθυσμού αποτέλεσε η διαβίωση στην πόλη[11].

---

8. Ο Γάλλος φιλόσοφος και κοινωνιολόγος Henri Lefevre, κάνοντας λόγο για τον «καθημερινό άνθρωπο», όπως τον έχει διαμορφώσει η καθημερινότητα μιας σύγχρονης πόλης —«όπου δεσπόζουν οι κεφαλαιοκρατικές σχέσεις παραγωγής και ιδιοκτησίας»—, και αυτή την καθημερινότητα, σημειώνει: «Ο homo sapiens, ο homo faber, ο homo ludens καταλήγουν στον homo quotidianus· χάνουν ακόμα κι αυτή την ιδιότητα του homo· Ο quotidianus είναι άραγε ακόμα άνθρωπος; Ουσιαστικά είναι δυνάμει ένα αυτόματο. Για να ξαναβρεί την ποιότητα και τις ιδιότητες του ανθρώπου, πρέπει να ξεπεράσει το καθημερινό μέσα στο καθημερινό, και με βάση την καθημερινότητα». H. Lefebvre, *Η καθημερινή ζωή στο σύγχρονο κόσμο*, μετάφρ. Δ. Μυλωνάκη, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1979, σ. 100. Πβ. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, *ό.π.*, σ. 86.

9. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, *ό.π.*, σ. 87.

10. Μ. Γ. Μερακλής, *ό.π.*

11. Η αστικοποίηση της υπαίθρου, με την εκβιομηχάνιση, οδήγησε στην εξάλειψη των τοπικών τρόπων ζωής από τις δυνάμεις της παγκόσμιας αγοράς. Τα προϊόντα και τα αντικείμενα που διατίθενται για κατανάλωση και χρήση γίνονται περισσότερο τυποποιημένα και είναι λιγότερο προσκολλημένα στην τοπική βάση, ενώ οι, κάποτε, παλλόμενοι τρόποι ζωής των χαρακτηριστικών γεωγραφικών περιοχών (ήθη, έθιμα, δημοτικά τραγούδια), μαζί με τις ιδιαιτερότητες του περιβάλλοντος μεταμορφώνονται σε κάτι διαφυλαγμένο από το παρελθόν, για να βλέπουν οι επισκέπτες, οι τουρίστες. Στη διάσταση αυτή διαπιστώνεται αυξανόμενη ομοιομορφία. Σήλια Νικολαΐδου, *ό.π.*, σ. 17.

Η αστικοποίηση του αγροτικού πληθυσμού στη χώρα μας πραγματοποιήθηκε με πολύ γρήγορους ρυθμούς. Κατά την άποψη του Στάθη Δαμιανάκου, το εύρος και την ένταση των μετασχηματισμών που γνώρισε η ελληνική αγροτική κοινωνία, από τη δεκαετία του 1960 και μετά, μπορεί, εύκολα, να αντιληφθεί ο περιπατητής στην ύπαιθρο, που θα επέστρεφε, σήμερα, σε τόπους που είχε επισκεφτεί πριν από σαράντα, τριάντα ή και είκοσι χρόνια. «*Ανεξάρτητα αν η παρατήρηση αφορά τις ορατές, διά γυμνού οφθαλμού, υλικές όψεις των μετασχηματισμών αυτών ή την εξέλιξη των τρόπων ζωής, των δομών και των κοινωνικών σχέσεων*», σημειώνει, «*η διαπίστωση παραμένει η ίδια: Ο Έλληνας χωρικός επιτελεί στη διάρκεια μερικών δεκαετιών μια επανάσταση, για την οποία ο δυτικός ομόλογός του χρειάστηκε πάνω από δύο αιώνες*»[12].

Ένας πρώτος τρόπος αστικοποίησης μιας παραδοσιακής κοινότητας του λεκανοπεδίου Ιωαννίνων, του Κουτσελιού —γενέτειράς μου—, θα μπορούσε να θεωρηθεί η φοίτηση μαθητών, κατοίκων του χωριού σε γυμνάσια της πόλης, στην Παιδαγωγική της Ακαδημία, σε Σχολές εργοδηγών δημοσίων έργων και, μετά το 1964, σε Σχολές του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Στη δεκαετία του 1940-1950, για παράδειγμα, φοίτησαν σε γυμνάσια της πρωτεύουσας της Ηπείρου 15 αγόρια και 2 κορίτσια, και στη δεκαετία του 1950-1960, 20 αγόρια και 12 κορίτσια, σε σύνολο 60 και 90, αντιστοίχως, αποφοίτων της έκτης τάξης του Δημοτικού.

Μετά το 1960, ο αριθμός μαθητών – κατοίκων της Κοινότητας που φοίτησαν σε γυμνάσια της πόλης και, στη συνέχεια, σε ανώτερες και ανώτατες σχολές της γινόταν όλο και μεγαλύτερος.

Όλοι αυτοί, μαθητές, σπουδαστές και φοιτητές, διαμένοντας από τη Δευτέρα ως το Σάββατο στην πόλη των Ιωαννίνων, βίωναν, κατά κάποιον τρόπο, τον αστικό τρόπο ζωής και στοιχεία του μετέφεραν στη γενέτειρα το Σαββατοκύριακο, που την επισκέπτονταν ή στη διάρκεια των διακοπών τους (σ' αυτή).

---

12. Στάθης Δαμιανάκος, *Από το χωριό στον αγρότη. Η ελληνική αγροτική κοινωνία απέναντι στην παγκοσμιοποίηση*, μετάφρ. Αθηνά Βουγιούκα, εκδ. Εξάντας/ΕΚΚΕ, Αθήνα 2002, σ. 305. Για τις επιδράσεις της πόλης και του πολιτισμού της στην ύπαιθρο βλ. Κ. Μπάδα, «*Βαθμοί αστικοποίησης του Αγροτικού χώρου (Ήπειρος 1950 κ.ε.)*, Πρακτικά Συνεδρίου Ιστορίας: «Ήπειρος: Κοινωνία – Οικονομία 15ος–16ος αιώνας», Γιάννινα 1986, σ. 227–239.

Στοιχεία της ζωής της πόλης μετέφεραν στο χωριό και αρκετοί από τους νέους του, οι οποίοι δεν κατόρθωναν να πετύχουν στις εξετάσεις του Γυμνασίου και μαθήτευαν, από τη δεκαετία, κυρίως, του 1950–1960 σε επαγγελματικές σχολές ή κοντά σε τεχνίτες ελεύθερους επαγγελματίες[13].

Εξάλλου, με τη φοίτησή τους σε γυμνάσια, ανώτερα και ανώτατα εκπαιδευτικά ιδρύματα, καθώς και σε επαγγελματικές σχολές, ή με τη μαθητεία τους σε ελεύθερους επαγγελματίες, οι νέοι και οι νέες της παραδοσιακής κοινότητας έπαυσαν να εντάσσονται, από νωρίς, στην οικογενειακή παραγωγική προσπάθεια —αγροτική και κτηνοτροφική, κυρίως— και να συμμετέχουν στις άμεσες ευθύνες της. Έτσι, αποκτούν, σε κάποιο βαθμό, την «αυτονομία» τους, στοιχείο απαραίτητο για τη συμμετοχή τους στο αστικό «γίγνεσθαι» και στον αναπροσδιορισμό του κοινωνικού τους ρόλου.

Στην αστικοποίηση της παραδοσιακής κοινότητας του Κουτσελιού συνέβαλαν, ακόμη, αποφασιστικά, η εκμηχάνιση της παραγωγής, ο εξηλεκτρισμός της, η μετανάστευση των κατοίκων της σε χώρες της Δυτικής Ευρώπης τη δεκαετία, κυρίως, 1960-1970, η σύνδεσή της με τακτική αστική συγκοινωνία με την πόλη των Ιωαννίνων, η εγκατάσταση τηλεφωνικής συσκευής σε κάθε, σχεδόν, σπίτι, στα μέσα της δεκαετίας του 1970, καθώς και η εγκατάσταση παροχής νερού σε όλα τα σπίτια της.

Η εισαγωγή της μηχανής στην παραγωγή άλλαξε τη φύση της εργασίας, ιδιαίτερα στη γεωργία, και απελευθέρωσε, ώς ένα βαθμό, τους σκληρά εργαζόμενους κατοίκους του χωριού, εξασφαλίζοντάς τους περισσότερο ελεύθερο χρόνο, τον οποίο μπορούσαν να διαθέσουν στις φροντίδες τους για το σπίτι και την οικογένεια, αλλά και στην ψυχαγωγία τους.

---

13. Και ο Βαγγέλης Αυδίκος θεωρεί ότι φορείς αστικής νοοτροπίας στην ύπαιθρο υπήρξαν και νέοι που «πήγαν στην τέχνη», που μαθήτευαν σε ελεύθερους επαγγελματίες της πόλης: «Τα Συρρακιωτόπουλα, που «πήγαν στην τέχνη», συνέδεσαν την κοινότητα με την πόλη», σημειώνει. «Ήταν φορείς της αστικής νοοτροπίας, που πέρασε στην κοινότητα μέσω αυτών των παιδιών. Η πίεση για τα ευρωπαϊκά ρούχα, η ανάγκη να περάσουν στο σπίτι και η σταδιακή εκτόπιση της χρησιμοποίησης των βλάχικων στον ιδιωτικό χώρο κατά κανόνα από τη θέση του βασικού οργάνου επικοινωνίας ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας σ' οποιοδήποτε μέρος, ήταν επιδράσεις του αστικού χώρου, που δέχτηκε η κοινότητα μέσω των νεαρών βλαστών της, που μάθαιναν τέχνη. Βαγγέλης Γρ. Αυδίκος, *Πρέβεζα 1945–1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης. Λαογραφική εξέταση.* Διδακτ. Διατριβή, εκδ. Δήμου Πρέβεζας, Ιωάννινα 1991, σ. 389-90.

Στην παραδοσιακή αγροτική κοινωνία, η έννοια του χρόνου ήταν ενιαία. Διαμορφωνόταν ανάλογα με τις συνθήκες εργασίας και τις ανάγκες της παραγωγής. Οι έννοιες της ανάπαυσης και της ψυχαγωγίας ήταν συνδεδεμένες και υποταγμένες στις δραστηριότητες που απαιτούσε ο κύκλος των εποχών[14].

Ο εξηλεκτρισμός της κοινότητας σήμανε πολλά, θα τολμούσαμε να πούμε, για τον εκσυγχρονισμό της, την αστικοποίησή της. Η ζωή των κατοίκων της άλλαξε ριζικά. Κρίνουμε σκόπιμο να μεταφέρουμε, εδώ, τη συγκίνηση γέροντα κατοίκου παραμεθόριου οικισμού, αμέσως μετά τον εξηλεκτρισμό του, για να καταδειχθεί η σημασία του: «*Την πρώτη βραδιά που έγιναν τα εγκαίνια κι οι δρόμοι επλημμύρισαν από πλούσιο φως σαν παραδεισένιο, δεν την ξεχνά κανείς (...), γιατί όλοι βγήκαν στους δρόμους και τη νύχτα γυρνούσαν εορταστικά ώς τα χαράματα*»[15]. Ως τα χαράματα γυρνούσαν στους δρόμους και οι κάτοικοι του Κουτσελιού, στις αρχές της δεκαετίας του 1960, που «ήρθε» στο χωριό το ηλεκτρικό ρεύμα.

Στις αρχές της δεκαετίας του 1960, εκτός από τη μετανάστευση πολλών κατοίκων του χωριού στην Αθήνα, κυρίως, άρχισε και η μετανάστευση αρκετών κατοίκων στη Δυτική Ευρώπη —τότε, Δυτική Γερμανία, Βέλγιο και Ολλανδία. Μέσα σε λίγα χρόνια, 60, περίπου, κάτοικοι της Κοινότητας – αγρότες και κτηνοτρόφοι -, οι οποίοι δεν ήταν σε θέση να αντεπεξέλθουν στον ανταγωνισμό και να ανταποκριθούν στους όρους του μηχανικού εκσυγχρονισμού, πήραν το δύσκολο δρόμο της ξενιτιάς.[16] Μερικοί πήραν μαζί τους και τις συζύγους των. Οι μετανάστες αυτοί δεν είχαν ως στόχο τη μόνιμη εγκατάσταση στις χώρες υποδοχής. Τον αποχωρισμό τους από το οικογενειακό, συγγενικό και φιλικό περιβάλλον τον βίωναν ως προσωρινό. Αδύναμοι να ενσωματωθούν σε ένα ανώτερο πολιτισμικό περιβάλλον, πα-

14. Σήλια Νικολαΐδου, *Εισαγωγή στην κοινωνιολογία του χώρου. Κοινωνιολογική ανάλυση των δομημένων μορφών του χώρου*, εκδ. Παπασωτηρίου, Αθήνα 1984, σ. 98-99.

15. Μ. Γ. Μερακλής, *Ο Σύγχρονος ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, εκδ. Καλλιτεχνικό Πνευματικό Κέντρο Ώρα, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 57.

16. «Πολύ δύσκολη η κατάσταση στη χώρα μας, στις αρχές της δεκαετίας του 1960. Η γεωργία και η κτηνοτροφία δεν απέδιδαν. Δουλειές στην πόλη των Γιαννίνων δεν υπήρχαν. Μόνη λύση η μετανάστευση. Κάποιοι χωριανοί έκαναν την αρχή και τους ακολουθήσαμε πολλοί άλλοι», δήλωσε ο μετανάστης, από το Κουτσελιό, Σταύρος Ντόβας.

ρέμεναν κάπου στο περιθώριο. Μόνη επιβεβαίωση της εκεί παρουσίας τους ήταν η καθημερινή πάλη τους για οικονομική άνοδο, η βοήθεια στην οικογένεια και η προσδοκία της μόνιμης επιστροφής στη γενέτειρα[17].

Με τις οικονομίες τους οι μετανάστες άρχισαν, πρώτοι, να ανακαινίζουν την παλαιά τους κατοικία ή να κτίζουν καινούργια. Μέσα σε μια εικοσαετία, περίπου, το δομημένο περιβάλλον του χωριού μεταβλήθηκε. Οι αδειούχοι εργάτες των βιομηχανικών κέντρων της Δυτ. Ευρώπης φέρνουν μαζί τους τις ανέσεις του τεχνικού πολιτισμού —οικιακές συσκευές, συσκευές ψυχαγωγίας—, που σημαίνει ότι τα νέα άνετα σπίτια της αγροτικής κοινότητας εξοπλίζονται με τα απαραίτητα, για μια σύγχρονη αστική ζωή, μέσα[18]· έτσι, ο μηχανικός πολιτισμός δεν εισβάλλει μόνο στην καλλιέργεια και, με το ιδιωτικό αυτοκίνητο, στην άνετη μετακίνηση, μπαίνει και στα σπίτια των κατοίκων του Κουτσελιού.

Η αισθητή βελτίωση του οδικού δικτύου στην ελληνική ύπαιθρο, γενικότερα, και η ανάπτυξη των μέσων μαζικής μεταφοράς ή των ιδιωτικών μεταφορικών μέσων έδωσαν τη δυνατότητα στους κατοίκους και του Κουτσελιού να επισκέπτονται, πιο συχνά, την πόλη των Ιωαννίνων, να παρα-

---

17. Αν το μεταναστευτικό φαινόμενο προς τη Δυτική Ευρώπη αποτιμηθεί με όρους καθαρά οικονομικούς, πράγματι η απορρόφηση του πλεονάζοντος εργατικού δυναμικού από τις γρήγορα αναπτυσσόμενες δυτικοευρωπαϊκές οικονομίες είχε για την ελληνική οικονομία της δεκαετίας του '60 πολλαπλά θετικά αποτελέσματα: απέτρεψε τις κοινωνικές εντάσεις, που θα δημιουργούνταν εάν το πλεονάζον εργατικό δυναμικό παρέμεινε στην Ελλάδα, χωρίς να μπορεί να απορροφηθεί από την ελληνική οικονομία, επέτρεψε τη διατήρηση ενός ικανοποιητικού επιπέδου απασχόλησης, του εσωτερικού εργατικού δυναμικού, αύξησε τα εισοδήματα των λαϊκών στρωμάτων μέσα από τα εμβάσματα των μεταναστών και βελτίωσε την καταναλωτική τους ικανότητα. Αν, όμως, η προσέγγιση του μεταναστευτικού φαινομένου γίνει με όρους κοινωνικούς, τότε οι κοινωνικοοικονομικές και πολιτιστικές επιπτώσεις δεν μπορούν, μακροπρόθεσμα, να αποτιμηθούν ως θετικές. Σήλια Νικολαΐδου, ό.π., σ. 120-121.

18. «Η επιστροφή των μεταναστών έφερε στο χωριό πολλά καινούργια πράγματα, απλά μέχρι και σύνθετα», σημειώνει ο Δημ. Ράπτης. «Το σπίτι είναι εξοπλισμένο με τη σύγχρονη τεχνολογία, κουζίνα, πλυντήριο, ηλεκτρικά γενικά είδη, βίντεο, τηλεόραση. Ακόμα και τα έπιπλα καταφθάνουν στο χωριό με την επιστροφή του μετανάστη». Δημήτρης Ελ. Ράπτης, *Το Καναλάκι της Πρέβεζας. Μεταβολές στην πολιτιστική συμπεριφορά των κατοίκων μιας Ηπειρωτικής Κοινότητας στην εικοσαετία 1965–1985*, Διδακτ. Διατριβή, εκδ. ΑΡΓΟ, Γιάννινα 1991, σ. 40.

μένουν περισσότερο χρόνο σ' αυτή, να βιώνουν, όσο γίνεται περισσότερο, τον αστικό τρόπο ζωής και στοιχεία του να μεταφέρουν στη ζωή τους στο χωριό. Οι νέοι δεν περνούν πια τις ώρες της σχόλης τους στα παραδοσιακά καφενεία του χωριού[19], αλλά στις καφετέριες της πόλης κυρίως.

Γενικεύοντας, μπορούμε να πούμε πως η αστικοποίηση του χωριού, εκτός από τους πιο πάνω τρόπους πραγματοποιείται ακόμη, με τις εκδηλώσεις που οργανώνουν τοπικοί πολιτιστικοί σύλλογοι ή σύλλογοι των απόδημων των κοινοτήτων[20], με τις επισκέψεις, στη γενέτειρα, των εσωτερικών μεταναστών στη διάρκεια των διακοπών τους, στην άσκηση του εκλογικού δικαιώματος[21] ή στις μεγάλες γιορτές του χρόνου (Απόκριες, Χριστούγεννα, Πάσχα, πανηγύρι), καθώς και με τον τουρισμό[22].

«*Όλα αυτά έχουν αλλάξει τη ζωή*», κατά την επιγραμματική έκφραση

---

19. Με τη διείσδυση του αστικού τρόπου ζωή στο χωριό τα παραδοσιακά καφενεία σιγά σιγά εξαφανίζονται· πολλά από αυτά μετατρέπονται σε καφετέριες.

20. Ρέα Κακάμπουρα – Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, Διδακτ. διατριβή, εκδ. Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, Κόνιτσα 1999, σ. 169-175.

21. Ένας εξαιρετικά μεγάλος αριθμός κατοίκων της Αθήνας, κυρίως, οι οποίοι ήλθαν από τα χωριά και την επαρχία και εγκαταστάθηκαν μόνιμα στην πρωτεύουσα, δεν έχουν μεταφέρει τα εκλογικά τους δικαιώματα σ' αυτή· έτσι, κάθε φορά που γίνονται εκλογές (δημοτικές ή βουλευτικές), ξεκινούν ατέλειωτες φάλαγγες αυτοκινήτων, που μεταφέρουν ψηφοφόρους προς όλα τα σημεία της ελληνικής επικράτειας, για να ψηφίσουν στον τόπο τους: είναι μια ακόμη ευκαιρία να τον επισκεφθούν. Μ. Γ. Μερακλής, *Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις και απόψεις*, εκδ. Α. Α. Λιβάνη, Αθήνα 2001, σ. 30-31. Πβ. Στάθης Δαμιανάκος, *ό.π.*, σ. 309.

22. Ο Αντώνης Μωυσίδης θεωρεί ότι, λόγω της όλο και μεγαλύτερης ανάπτυξης των καπιταλιστικών σινθηκών παραγωγής στη γεωργία και της πλήρους εξάρτησης της παραγωγικής διαδικασίας και του αγροτικού προϊόντος από την αγορά, πολλοί μικροαγρότες προσέφυγαν, προφανώς, σε πρόσθετες εργασίες ή άλλαξαν επάγγελμα. Η ανάπτυξη του τουρισμού πρόσφερε πολλές τέτοιες ευκαιρίες —μικρεμπόριο, εστιατόρια, ξενοδοχεία κ.λπ. Αντώνης Μωυσίδης, *Η αγροτική κοινωνία στη σύγχρονη Ελλάδα. Παραγωγή και κοινωνική διάρθρωση στην ελληνική γεωργία (1950–1980)*, εκδ. Ιδρύματος Μεσογειακών Μελετών, Αθήνα 1980, σ. 232. Πβ. Κώστας Βεργόπουλος, *Το Αγροτικόν Ζήτημα στην Ελλάδα. Η κοινωνική ενσωμάτωση της γεωργίας*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1975[3], σ. 210-211.

προέδρου αγροτικής κοινότητας, παλαιότερα[23]. Οι μηχανές, που αντικατέστησαν, σιγά σιγά, τα ανθρώπινα χέρια και παραμέρισαν τις παλαιές μεθόδους εργασίας συντέλεσαν στον παραμερισμό και των ηθών και εθίμων που συνδέονταν με εκείνες. Ανάλογη υποχώρηση σημειώνουν και πολλά από τα οικιακά έθιμα ή πίστεις. Ο χαρακτήρας της κοινωνικής ζωής του χωριού είναι, σήμερα, ασταθής και ο ρυθμός εξέλιξης πολύ γρήγορος[24]. Ο παραδοσιακός χορός, για παράδειγμα, έπαυσε να αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής ζωής της κοινότητας, στοιχείο συνοχής της, στενά συνυφασμένο με την άμεση επικοινωνία και συμμετοχή των μελών της.

Δεν υιοθετούμε, βέβαια, τη στάση εκείνων, που επιμένουν να εξιδανικεύουν τη ζωή του χωριού, κατά το παράδειγμα των ρομαντικών του 19ου αιώνα, λογοτεχνών και επιστημόνων. «*Μια ψύχραιμη θεώρηση της ζωής του χωριού, οποιασδήποτε εποχής*», παρατηρεί ο Μ. Γ. Μερακλής, «*αποκαλύπτει τα μελανά της σημεία: τη φτώχεια, την έλλειψη ανέσεων, το σκληρό μόχθο, που δεν γνωρίζει σχεδόν ποτέ μια δίκαιην αμοιβή (...). Άλλοι στα χωράφια, άλλοι στα αμπέλια, στα ξύλα, στις στάνες, στον αργαλειό, να υφαίνεις, να ζυμώνεις, να πηγαίνεις στη βρύση για νερό. Και αυτά τα περισσότερα να τα κάνουν οι γυναίκες...*»[25].

Τώρα η ζωή άλλαξε. «*Οι γυναίκες δε ζαλώνονται· φορτώνουν τα μουλάρια· δεν υφαίνουν· τα παίρνουν έτοιμα· δεν ξένουν μαλλιά, δεν λιναρίζουν —που ξεπλατιζόμαστε όλη τη νύκτα με το λινάρισμα, να βγάνουμε χώρια το στημόνι και χώρια το υφάδι, και να κεντάμε στον αργαλειό τον ουρανό με τ' άστρα. Τώρα πλένουν τα μαλλιά και τα πάνε και τους τα κάνουν όλα έτοιμα και δεν κουράζονται. Αλλά δεν είναι η χειροποίητη δουλειά, ούτε στη στερεότητα ούτε αλλού*», δηλώνει γυναίκα χωρική, η οποία, με τη νοσταλγία του παρελθόντος, ζωντανεύει τις αναμνήσεις της· νοσταλγεί το παρελθόν, αλλά διατηρεί την ψυχραιμία της, ώστε να μπορεί να εκτιμά σωστά την υπεροχή των σημερινών όρων εργασίας ή την

---

23. «...Και το παραμικρό δρομάκι είναι τώρα ασφαλτοστρωμένο», παρατηρεί ο Στάθης Δαμιανάκος. «Οι υπηρεσίες και το εμπόριο έχουν καταλάβει το χώρο γύρω από την κεντρική πλατεία του χωριού, χαριτωμένες επαύλεις φυτρώνουν παντού, επιχειρώντας να συναγωνιστούν σε επιδεικτική κομψότητα τις πιο μοντέρνες κατοικίες των αθηναϊκών προαστίων. Δύο νοικοκυριά στα τρία έχουν αυτοκίνητο και σχεδόν όλοι έχουν τηλέφωνο». Στάθης Δαμιανάκος, *ό.π.*, σ. 307.

24. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, *ό.π.*, σ. 207.

25. *Ό.π.*, σ. 83.

πρόοδο που συντελέστηκε στο θέμα των διακρίσεων ανάμεσα στον άνδρα και τη γυναίκα[26].

Και από τα λόγια της το συμπέρασμα δεν είναι ότι πρέπει να γυρίσουμε πίσω.

«Στην αρχαιότητα η ιστορία ήταν ιστορία της αγροτοποίησης του άστεως», παρατηρεί ο Lefebvre[27].

Οι κοινωνικές αντιλήψεις κάθε εποχής, όπως αντανακλώνται στην κοινωνικοοικονομική πολιτική και πολεοδομική οργάνωση του χώρου, μπορούν να βοηθήσουν στην κατανόηση των φαινομένων του αστισμού και της αστικοποίησης και να οδηγήσουν στην κοινωνική ερμηνεία της διαδικασίας ανάπτυξης του «άστεως», της πόλης[28].

Ο M. Eliade θεωρεί ότι ο αρχαϊκός άνθρωπος είναι homo religious, άνθρωπος του οποίου το υποσυνείδητο εμπεριέχει μια θρησκευτική διάσταση. Είναι ο άνθρωπος που διαμορφώνει τον κόσμο του, σύμφωνα με ασυνείδητα αρχετυπικά πρότυπα, για τα οποία πιστεύει ότι του δόθηκαν στην «αρχή του χρόνου», με τρόπο υπερφυσικό[29].

Ο αριστοτελικός λόγος, υπέρμαχος της ιδεολογίας της πόλης–κράτους, ορίζει την πόλη μέσα από το ρόλο της ως παράγοντα εξανθρωπισμού του όντος. Στο άστυ το άτομο περνά από τη βαρβαρότητα στον πολιτισμό. Η πόλη ανήκει, κατά τον Αριστοτέλη, στην κοινότητα, με τη διαφορά ότι αυτή η κοινότητα ανθρώπων αποτελείται από πολίτες που κυβερνώνται και κυβερνούν σε μια διαδοχή ρόλων. Η πόλη αναπτύσσεται μέσα από τη συνένωση των οικισμών, μια πολιτιστική οργάνωση όντων που διαθέτουν λόγο και ανήκουν στην πόλη[30].

Στους νεότερους χρόνους, πόλη, με την κυριολεκτική έννοια του όρου, είναι ο δομημένος χώρος που γεννιέται μέσα από μια μακραίωνη διαδικασία, με επίκεντρο, ασφαλώς, την αγορά, αλλά, πάντοτε, ως κέντρο

---

26. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, ό.π., σ. 75.

27. Μ. Γ. Μερακλής, *Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, ό.π., σ. 35.

28. Σήλια Νικολαΐδου, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, ό.π., σ. 22.

29. M. Eliade, *Le Sacre et le Profane*, Gallinard, Folio, Essais, Paris 1991, σ. 44. Πβ. Σήλια Νικολαΐδου, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, ό.π., σ. 23.

30. Σήλια Νικολαΐδου, ό.π., σ. 22.

σημαντικών παραγωγικών δραστηριοτήτων χαρακτήρα μεταποιητικού (δευτερογενής τομέας) όλων των κατηγοριών[31].

Στην Ευρώπη, οι αρχαϊκές πόλεις του 19ου αιώνα, με την εκβιομηχάνιση, υπέστησαν μια βίαιη επέκταση: τα χωριά έγιναν κωμοπόλεις, οι κωμοπόλεις πόλεις, για να καταλήξουν, κάποιες από αυτές, σε μητροπόλεις - πόλεις. Ωστόσο, κανένας από τους χώρους αυτούς δεν είχε τα κατάλληλα εφόδια για να αντιμετωπίσει αυτή την αλλαγή. Το αποτέλεσμα ήταν να προκληθεί μια τυχαία ανάπτυξη των πόλεων: πρόχειρα κατασκευασμένες κατοικίες ανεγείρονταν με ρυθμούς γρήγορους, σε στενούς δρόμους, κάτω από τη σκιά των εργοστασίων, για να στεγάσουν τους βιομηχανικούς εργάτες και τις οικογένειές τους. Παράλληλα, πολλές ιδιοκτησίες, που, παλαιότερα, φιλοξενούσαν μία μόνο οικογένεια, μετατράπηκαν σε ενοικιαζόμενα δωμάτια, όπου μια ολόκληρη οικογένεια της εργατικής τάξης ζούσε σε ένα μόνο δωμάτιο[32].

Η σημερινή κρίση του αστικού ελλαδικού χώρου, κατά την άποψη της Σήλιας Νικολαΐδου, είναι αποτέλεσμα των ιστορικών συγκυριών, που οδήγησαν στη δημιουργία του νεοελληνικού κράτους. Για εκατόν είκοσι χρόνια, από το 1830 ως τα τέλη της δεκαετίας του 1940, το νέο κράτος, μέσα σε αλλεπάλληλες ανακατατάξεις —Βαλκανικοί πόλεμοι, επέκταση των εδαφικών ορίων, Μικρασιατική καταστροφή, Παγκόσμιοι πόλεμοι, Εμφύλιος— διαμορφώνει τον αστικό χώρο «κατ' εικόνα και ομοίωση» της κοινωνικής, οικονομικής και κοινωνικής υποανάπτυξης[33].

Ο Δεύτερος Παγκόσμιος Πόλεμος και ο Εμφύλιος, που τον ακολούθησε, σημάδεψαν την πορεία της ελληνικής μεταπολεμικής κοινωνίας. Ο ρόλος του κράτους, στη διαδικασία ανασυγκρότησης της χώρας από τη δεκαετία 1950-1960 και μετά, είναι καθοριστικός, αφού, μέσα από μηχανισμούς χειραγώγησης και αυταρχικές πολιτικές επιλογές, παγίωσε και διαιώνισε μια ευρύτατη πόλωση, αποτρέποντας τον ουσιαστικό εκσυγχρονισμό

---

31. Βασίλης Ι. Φίλιας, *Όψεις της διατήρησης και της μεταβολής του κοινωνικού συστήματος. Απόψεις του οικονομικού μετασχηματισμού. Η προβληματική των κοινωνικών μετατοπίσεων και η εποχή μας. Σύγχρονες πολιτικές διαστάσεις της αλλαγής*, εκδ. Νέα Σύνορα, τ. β΄, Αθήνα 1980, σ. 59.

32. Deborah Stevenson, *Πόλεις και αστικοί πολιτισμοί*, μετάφρ. Ιουλία Πεντάζου, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2007, σ. 42.

33. Σήλια Νικολαΐδου, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, ό.π., σ. 99.

της ελληνικής κοινωνίας. Παράλληλα, οι αναπτυξιακές επιλογές τής πιο πάνω δεκαετίας έβαλαν τα θεμέλια που οδήγησαν, σταδιακά, την Ελλάδα —χώρα της καπιταλιστικής περιφέρειας— σε ασύμμετρη αστικοποίηση[34].

Το έντονο ρεύμα της μετακίνησης του αγροτικού πληθυσμού τις δεκαετίες 1950-1960 και 1960-1970, και η μετεγκατάστασή του από την ύπαιθρο στα αστικά κέντρα οδήγησε σε αστικοποίηση πριν από την εκβιομηχάνιση. Ο Β. Φίλιας την αστικοποίηση στον ελλαδικό χώρο τη χαρακτήρισε «νόθα»[35] και ο J. Maynand υποστήριξε πως η Ελλάδα έγινε ένα έθνος καταναλωτών, πριν γίνει έθνος παραγωγών[36].

Ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός ότι οι μετανάστες που εγκαθίστανται στις πόλεις δεν αστικοποιούνται οργανικά, όπως θα συνέβαινε αν οι μετακινήσεις τους ανταποκρίνονταν σε μια ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων τύπου καπιταλιστικού.

Η αποχώρησή τους από τις αγροτικές κοινότητες αποτελεί ένα σημαντικότατο «πλην» γι' αυτές, χωρίς να δημιουργεί ένα «συν» για τη ζωή των πόλεων[37]. Οι μετανάστες μεταφέρουν στα αστικά κέντρα στοιχεία της υπαίθρου, τα οποία εντασσόμενα στο σύγχρονο τρόπο ζωής επηρεάζουν τον αστικό χαρακτήρα του, τον «νοθεύουν».

«*Οι αγορές στις μεγαλουπόλεις μοιάζουν με κλειστά παραδοσιακά χωριά, που έχουν εγκατασταθεί στη μέση της απεραντοσύνης τους*», παρατηρεί ο Δημ. Σ. Λουκάτος. «*Εκεί κατεβαίνουν οι αστοί και ξαναγίνονται αγρότες, αλλά εκεί ζουν και τη δική τους σχηματισμένη ζωή οι έμποροι και*

---

34. Ο Βασίλης Νιτσιάκος θεωρεί ότι η αστικοποίηση, όπως βιώθηκε και βιώνεται στην Ελλάδα από τον τελευταίο πόλεμο και ύστερα, παρουσιάζει εμφανή αντινομία. «Από τη μια πλευρά, ο αγροτικός πληθυσμός ωθείται στην εγκατάλειψη του αγροτικού χώρου, των χωριών, στην απαξίωση του αγροτικού τρόπου ζωής και την υιοθέτηση αστικών προτύπων», σημειώνει, «και, από την άλλη, έρχεται αντιμέτωπος με την αστική νοσταλγία που εξωτικοποιεί την αγροτική ζωή και τις σχετικές παραδόσεις». Βασίλης Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 185.

35. Βασίλης Φίλιας, *Προβλήματα κοινωνικού μετασχηματισμού*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1974, σ. 268.

36. J. Maynaud, *Les forces politiques en Grece*, Études de politique no 10, Lausanne 1965, σ. 456. Πβ. Ρέα Κακάμπουρα – Τίλη, ό.π., σ. 6.

37. Βασίλης Ι. Φίλιας, *Κοινωνία και εξουσία στην Ελλάδα, Ι, Η νόθα αστικοποίηση 1800- 1864*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1985, σ. 146.

οι πωλητές. Ετερόκλητοι χωριανοί που μαζεύτηκαν από διάφορες πατρίδες με διαφορετική ηλικία, διάλεκτο, χαρακτήρα, επάγγελμα, οικονομικές δυνατότητες, και στεγάστηκαν (...) στον ίδιο χώρο. Ο τρόπος της «ζωής» τους έγινε κοινός. Κοινές οι ώρες της δουλειάς, τα ενδιαφέροντα και η εμπορική τακτική, ο ανταγωνισμός κι οι προμηθευτικές επιδιώξεις τους, κοινοί οι φίλοι κι οι εχθροί (...), κοινή η προετοιμασία για τις μεγάλες γιορτές, η σκέψη για τα έθιμα του πελάτη, η φροντίδα για τη «λαογραφική» τροφοδοσία (...).

Το «Χωριό της Αγοράς» έχει και το φολκλόρ του. Εννοώ όλα τα συμβολικά γνωρίσματα της ατμόσφαιρας και των ζωντανών του εκδηλώσεων κι όλα τα μικροδείγματα της παραδοσιακής του καταγωγής...»[38].

Ο Μ. Γ. Μερακλής θεωρεί ότι δεν θα ήταν ορθό να πούμε πως στην ελληνική πόλη πραγματοποιείται μια ραγδαία και ολοσχερής αστική αφομοίωση. «*Συντρέχουν σοβαροί λόγοι, ώστε τα στοιχεία της υπαίθρου να μεταφυτεύονται στην πόλη*», σημειώνει, «*για να πραγματοποιήσουν εκεί μια δεύτερη ζωή, βέβαια ανάλογα προσαρμοσμένη. Η συντήρηση αυτή ενισχύεται π.χ. από την ανάγκη συσπείρωσης απέναντι σε ένα περιβάλλον, που δεν θέλει να δει ισότιμα τους «επήλυδες», οι οποίοι, γι' αυτό οργανώνονται σε δικές τους, περισσότερο ή λιγότερο κλειστές ομάδες. Από μια σχετικά παλαιότερη εποχή μπορούμε να αναφέρουμε π.χ. τα Πιθαράδικα (συνοικία νησιωτών από την Κρήτη ή τη Σίφνο) και τα Μανιάτικα του Πειραιά. Βέβαια, όλες αυτές οι ομάδες ζουν εκεί εξαιτίας και χάρη στην πόλη, πράγμα που σημαίνει ότι ασκούν, οπωσδήποτε, παράλληλα προς την επίδραση που δέχονται, και τη δική τους επίδραση στους αστούς, αν λάβουμε, στις σημερινές συνθήκες, υπόψη και την εξαιρετικά μεγάλη αριθμητική υπεροχή των μετακινημένων από την ύπαιθρο μαζών*»[39].

Δεν παραλείπει ο Μερακλής να αναφερθεί και σε λόγους αμιγέστερα ψυχολογικούς, όπως είναι αυτοί που ενεργούν στα ηλικιωμένα, κυρίως, άτομα, τα οποία μεταναστεύουν, αφού, πολύ συχνά, η εσωτερική μετανάστευση στην Ελλάδα είναι οικογενειακή. Τα ηλικιωμένα αυτά άτομα δεν

---

38. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά*, ό.π., σ. 63-67. Πβ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ο Σύγχρονος Ελληνικός λαϊκός πολιτισμός*, ό.π., σ. 76.

39. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, ό.π., σ. 62.

επιθυμούν να αποκοπούν από τις συνήθειες μιας βιωμένης μακρόχρονης ζωής και τις συνεχίζουν[40].

Συνοψίζοντας, θεωρούμε ότι η αστικοποίηση του αγροτικού πληθυσμού, η διείσδυση της πόλης στο χωριό είναι φαινόμενο που σημάδευσε, αποκλειστικά, σχεδόν, τον 20ό αιώνα, φαινόμενο που έχει συντελέσει, όπως ειπώθηκε, στη διαμόρφωση νέου τύπου ανθρώπου, του αστού, του homo urbanus. Ακόμη, θα πρέπει να επισημανθεί ότι η ιστορία της «αγροτοποίησης» της πόλης δεν είναι μόνο ιστορία της αρχαιότητας, αλλά και ιστορία των αιώνων που ακολούθησαν, ιστορία που γνώρισε τη μεγαλύτερη ανάπτυξη τους αιώνες μετά τη βιομηχανική επανάσταση. Ιδιαίτερα στην Ελλάδα «η αστική ζωή είναι έντονα νόθα». «*Στην Ελλάδα, αν μπορούμε να το πούμε έτσι*», παρατηρεί ο Μερακλής, «*υπάρχει μια, ακόμα, έντονα, αγροτοποιημένη αστική ζωή*»[41].

«*Ο άνθρωπος παλεύει πάντοτε για το ζην*», παρατηρεί η Σήλια Νικολαΐδου. «*Δεν έχει μπορέσει ακόμα να αντιτάξει στο «ζην» το «ευ ζην». Στις πόλεις, που πίστεψε πως θα κατάφερνε περισσότερο απ' ό,τι στην ύπαιθρο να πραγματοποιήσει το ευ ζην, συνειδητοποίησε —και κάθε μέρα επιβεβαιώνεται γι' αυτό— τις δυσκολίες μιας τέτοιας προσπάθειας*»[42].

Ο χώρος της σύγχρονης πόλης, μέσα από τις παραγωγικές και κοινωνικές σχέσεις, που αναπτύσσονται σ' αυτόν, μεταβάλλεται ταυτόχρονα σε χώρο ανθρώπινο και απάνθρωπο, σε χώρο επαφής και αποξένωσης, σε χώρο ελευθερίας και υποταγής[43]. «*Έχουμε επίγνωση αυτής της αμφισημίας ακόμη και την ώρα που υμνούμε τις πόλεις: μας έλκουν και ταυτόχρονα μας απωθούν*», σημειώνει η Deborah Stevenson[44].

Στον άνθρωπο της πόλης, εκτός από την αποξένωσή του, του απέμεινε να ονειρεύεται πέντε μέρες στις επτά, πότε θα φτάσει το Σάββατο για να δραπετεύσει από τον τσιμεντένιο κλοιό που τον περικυκλώνει, να πάει στο «εξοχικό», να πάει κάπου έξω, μακριά από την πόλη, στην οποία με τόση ελπίδα κάποτε προσέτρεξε. Η σύγχρονη πόλη τον διώχνει μακριά, δεν

40. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, ό.π., σ. 62.

41. *Ό.π.*, σ. 64.

42. Σήλια Νικολαΐδου, *Η κοινωνική οργάνωση του αστικού χώρου*, ό.π., σ. 397.

43. *Ό.π.*, σ. 75.

44. Deborah Stevenson, ό.π., σ. 25.

μπορεί πια να τον κρατήσει παρά μόνο ως όμηρο. Και ο ίδιος ο κάτοικός της τής το ανταποδίδει. Δείχνει, με κάθε τρόπο, πως την αποστρέφεται[45]. Δεν έχει, ίσως, συνειδητοποιήσει τα λόγια του Αλεξανδρινού ποιητή:

...Καινούριους τόπους δεν θα βρεις,
δεν θα βρεις άλλες θάλασσες.
Η πόλις θα σε ακολουθεί.
Στους δρόμους θα γυρνάς τους ίδιους.
Και στες γειτονιές τες ίδιες θα γυρνάς·
και μες στα σπίτια αυτά θ' ασπρίζεις.
Πάντα στην πόλι αυτή θα φθάνεις...[46]

45. Σήλια Νικολαΐδου, ό.π., σ. 398. Πβ. Βασίλης Νιτσιάκος, ό.π., σ. 187.

46. Κ. Π. Καβάφη, *Ποιήματα, Α΄(1896 – 1918)*, φιλολογ. επιμέλεια Γ. Π. Σαββίδη, εκδ. Ίκαρος, Αθήνα 1974, σ. 15.

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΟΡΡΕ-ΖΩΓΡΑΦΟΥ

Η ΕΡΕΥΝΑ ΤΗΣ ΛΑΪΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ ΣΤΟΝ 20ό ΑΙΩΝΑ

Η έρευνα της λεγόμενης λαϊκής τέχνης (η λέξη λαϊκή εδώ νοείται ως έννοια πολυστρωματική), γνώρισε μέσα στον 20ό αιώνα ανακατατάξεις και πέρασε από ποικίλα στάδια προβληματισμών αλλά και διεύρυνσης του περιεχομένου της. Οι πρώτοι Έλληνες Λαογράφοι, αρχικά, ασχολήθηκαν με την αξιολόγηση της λαϊκής φιλολογίας και ζωής, ενώ, πολύ αργότερα, τα αντικείμενα της θεωρούμενης ως «παραδοσιακής» τέχνης, (η λέξη παραδοσιακής εντός εισαγωγικών και θα δούμε, αμέσως μετά, γιατί) θεωρήθηκαν άξια προσοχής και πάλι όμως με έμφαση (τουλάχιστον στα πρώτα στάδια) στην αισθητική τους υπεροχή.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Νικόλαος Πολίτης, στο διάγραμμα των θεμάτων της ελληνικής Λαογραφίας που δημοσίευσε στον πρώτο τόμο του περιοδικού *Λαογραφία* στο 1909, χρησιμοποιεί —προκειμένου ν' αναφερθεί στην λαϊκή τέχνη— τον όρο καλλιτεχνία, ενώ το πρώτο Μουσείο Λαϊκής Τέχνης που ιδρύθηκε στην Αθήνα ονομάστηκε, αρχικά, Χειροτεχνημάτων (1918) και έπειτα Κοσμητικών Τεχνών (1923). Η αρχικά αρνητική θα λέγαμε θεώρηση του Πολίτη που απηχεί γενικότερες αντιλήψεις σχετιζόμενες με την αρχαιολατρεία της εποχής και τις αναπόφευκτες συγκρίσεις με έργα τέχνης της αρχαιότητας, βασικού λόγου άλλωστε για τον οποίο συστηματικές συλλογές λαογραφικών αντικειμένων άργησαν να συγκροτηθούν, διαφαίνεται και στην πραγματεία του για *Τα στοιχειά και τους στοιχειωμένους τόπους της θάλασσας* (Παραδόσεις, Β΄, 1904, 1170), όπου, αναφερόμενος στα νεοελληνικά ακρόπρωρα, σημειώνει χαρακτηριστικά τα εξής: «*Η Γοργόνα καταλέγεται εις τα θέματα, τα οποία αρέσκεται ν' απεικονίζει η δημώδης τέχνη, αν δυνάμεθα να καλέσωμεν έργα τέχνης απειρόκαλά τινα και άξεστα βαναυσουργήματα κοσμούντα συνήθως τας πρώρας πλοιαρίων ή και τους τοίχους καπηλείων ή τα πώματα κιβωτίων και άλλα σκεύη της πενεστέρας τάξεως του λαού...*». Αλλά και ο Κ.Α. Ρωμαίος ο

πρεσβύτερος, στη μελέτη του για τα Νεοελληνικά Αναθήματα, δημοσιευμένη με τον τίτλο *Ασημόπαιδα* στο περιοδικό *Μελέτη* 3, 1909, εκφράζεται ως εξής για την καλλιτεχνική τους αξία: «*Αλλά τίνα είναι τα αποτελέσματα της πολυειδούς ταύτης εργασίας; Έργα κοινότατα με επιτυχίαν μόλις ανωτέραν εκείνης, οποίαν επταετές παιδίον θα επεδείκνυεν εις τας ζωγραφίας του. Ενίοτε βλέπει κανείς, μάλιστα εν Αθήναις, να παρίστανται, δεξιώς, παιδία ναυτικά ενδεδυμένα ή κοράσια, κατά τον σύγχρονον ευρωπαϊκόν συρμόν. Αλλ' η μεγάλη πλειονότης είναι, ως είπομεν, βανανσουργήματα ανάξια να παραβληθώσι προς τα υπέροχα έργα της αρχαίας τορευτικής, τα οποία πολλάκις δύνανται να κληθώσι καλλιτεχνήματα...*».

Σταθμό για τη μελέτη της Λαϊκής Τέχνης και Χειροτεχνίας θα αποτελέσει η εμφάνιση της Αγγελικής Χατζημιχάλη της οποίας η παρουσία θα σφραγίσει το μεγαλύτερο τμήμα του 20ού αι. Το έργο της, στηριγμένο κυρίως σε μακρόχρονη επιτόπια έρευνα, σε εποχή όπου το υλικό υπήρξε άφθονο, αλλά και ανόθευτο, θα αποτελέσει, πηγή μελέτης για τους επιγενόμενους, από το πρώτο της ήδη βιβλίο για τη Σκύρο (1925), μέχρι τη μνημειακή έκδοση των Ελληνικών Εθνικών Ενδυμασιών του Μουσείου Μπενάκη και τους Σαρακατσάνους (1954), αλλά και τα τελευταία της άρθρα, το 1963, και όσα, ακόμη, μεταθανάτια θα ακολουθήσουν, με επιμέλεια της Τατιάνας Γιανναρά. Πρόκειται για πρωτογενές υλικό μοναδικής εμβέλειας και εύρους που θα αποτελέσει πηγή από την οποία θα αρδεύουμε, εσαεί, όλοι.

Πέρα από την παράθεση του υλικού, η Χατζημιχάλη, σε ορισμένες περιπτώσεις, προχωρεί σε συγκρίσεις, πρακτική σωστή στην αφετηρία της, αφού συγκρίσεις μεταξύ ομοειδών αντικειμένων, ορισμένα από τα οποία μάλιστα είναι δυνατό να φέρουν ονόματα, χρονολογίες, σουλτανικά μονογράμματα —τους γνωστούς tughras—, ή άλλες σφραγίδες εργαστηρίων ελληνικών (π.χ. εκείνων του περίφημου Καλλαρυτινού Τζημούρη ή του Μπάφα) ή και ξένων εργαστηρίων, βοηθούν στην ένταξή τους σε ομάδες ή σε κατάταξη σε ευρύτερα σύνολα. Στο έργο της για τους Σαρακατσάνους, π.χ., η ίδια, διαβλέπει ομοιότητες ανάμεσα στα διακοσμητικά θέματα σαρακατσάνικων ξυλόγλυπτων, συγκρίνοντάς τα με μοτίβα της αρχαιότητας, πάντοτε σε συνεργασία με ειδήμονες, ιδίως ξένους αρχαιολόγους (εδώ, σημειώνω ότι, συγκρίσεις ανάμεσα σε αντικείμενα βεβαίως επιβάλλονται, όμως, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, σε συγχρονικό επίπεδο καθώς και σε αμέσως προηγούμενες χρονικές φάσεις, ενώ, αντιθέτως, αναγωγή σε συμπεράσματα

π.χ. καταγωγής, στηριγμένα σε συγκρίσεις μεταξύ μοτίβων χρονικών περιόδων που απέχουν χρονολογικά τόσο πολύ μεταξύ τους, χωρίς παρακολούθησή τους σε ενδιάμεσα στάδια, είναι παρακινδυνευμένη. Άλλωστε, είναι γνωστό ότι σε πρώιμες φάσεις, απλά, συνήθως γεωμετρικά μοτίβα όπως εκείνα των σαρακατσάνικων ξυλόγλυπτων —τρίγωνα, κύκλοι, στίξη, σχηματικά αποδοσμένες ανθρώπινες μορφές κ.ο.κ.— απαντούν συχνότατα και χαρακτηρίζουν έργα λαών σε διαφορετικά μήκη και πλάτη της γης —πρόκειται για τα γνωστά ως realia).

Παράλληλα πάντως η Χατζημιχάλη αναγνωρίζει, σε εργασίες της, όπως στο περισπούδαστο εκείνο άρθρο της για τους Ραπτάδες-Χρυσορράπτες και καποτάδες από το *Αφιέρωμα στη μνήμη του Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Αθήνα 1960, 445-474, την οικονομική σημασία της, ανά τα Βαλκάνια και τον μικρασιατικό χώρο, εξακτίνωσης του θεσμού των συντεχνιών θίγοντας, κατά κάποιο τρόπο, πρώιμα, και θέματα οικονομικής ιστορίας.

Είναι ωστόσο μια εποχή, η «εποχή Χατζημιχάλη», όπως θα επιθυμούσα να την αποκαλέσω, όπου το ευρύτερο πλαίσιο της, σε πολλές περιπτώσεις «κοινής», στα όρια της ευρύτερης οθωμανικής επικράτειας τέχνης, δεν είχε γίνει γνωστό, ούτε άλλωστε άλλες πηγές, όπως τα ταξιδιωτικά κείμενα και χαρακτικά, ή, άλλα ποικίλα κείμενα, κυρίως αρχειακά, ελληνικά αλλά και οθωμανικά, στα οποία η πρόσβαση, μετά από την «εποχή Χατζημιχάλη», θα επιτευχθεί, χάρη σε μεταγενέστερες, κυρίως πρόσφατες δημοσιεύσεις. Οι παραπάνω πηγές, δημοσιευμένες, οι περισσότερες από ιστορικούς που ξεκινούν από διαφορετική αφετηρία και έχουν διαφορετικούς στόχους, αλλά και από ελάχιστους λαογράφους, θα διαφωτίσουν σημαντικά, θέματα του υλικού ιδίως πολιτισμού, όπως π.χ. εκείνα των εισαγωγών ποικίλων ειδών, κυρίως οικοσκευής αλλά και ένδυσης από άλλες περιοχές της Ευρώπης ή της οθωμανικής Ανατολής, ειδών που ενσωματώθηκαν στα νεοελληνικά δεδομένα.

Κατά την ίδια περίοδο, στοιχεία και λαϊκής τέχνης εντάσσονται, μαζί με άλλα θέματα, σε συλλογές γενικότερης λαογραφικής ύλης, από ορισμένους τοπικούς λαογράφους, συνήθως εκπαιδευτικούς, όπως είναι, π.χ., η Ελπινίκη Σταμούλη-Σαραντή για την Ανατολική Θράκη, η Ευαγγελία Φραγκάκι για την Κρήτη, ο Πανταζής Κοντομίχης για τη Λευκάδα, ο Ρήγας για την Σκιάθο. Το έργο ώστόσο αυτό δεν ξεφεύγει από το πλαίσιο της απλής περιγραφής, αν και έχει, πάντοτε, την αξία του, χρήσιμο, ως πρωτογενές

υλικό. Στο ίδιο περιγραφικό πλαίσιο ανήκουν μικρά άρθρα, δημοσιευμένα κατά καιρούς, στο περιοδικό *Λαογραφία* ή σε τοπικά περιοδικά ποικίλης ύλης.

Σταθμό, κατά τη γνώμη μου για την έρευνα της λαϊκής τέχνης (δεν αναφέρομαι στην μείζονα τέχνη της Αρχιτεκτονικής όπου, βεβαίως, δεσπόζει η μορφή του Γεωργίου Μέγα, και μετά το 1970 και άλλων, κυρίως αρχιτεκτόνων) θα αποτελέσει, αμέσως μετά το έργο της Αγγελικής Χατζημιχάλη, η δημοσίευση της διδακτορικής διατριβής της Άλκης Κυριακίδου Νέστορος *Τα υφαντά της Μακεδονίας και της Θράκης*, Αθήνα 1965, όπου, εκτός από τη δημοσίευση του πρωτογενούς υλικού, επιχειρείται η ερμηνεία της σχέσης του λαϊκού ανθρώπου με τα «πράγματα» που σημαίνει, πολλές φορές, σχέση *μαγική*, επισημαίνοντας, κατά κάποιο τρόπο, παράλληλα, και μια άλλη, συμπληρωματική σχέση, που είναι σχέση ψυχική. Στη μελέτη, η υφαντική εξετάζεται, όχι μόνο ως διακοσμητική τέχνη, αλλά και ως τεχνική μέθοδος που διακρίνεται μέσα από δικά της χαρακτηριστικά και συγκεκριμένους κανόνες, δηλαδή τη μορφή και την τεχνοτροπία των διακοσμητικών θεμάτων, το περιεχόμενο και τη σημασία τους, τους χρωματικούς ρυθμούς, με τους αυτονόητους περιορισμούς έκφρασης, ύφους και τεχνοτροπίας, που οφείλονται στο κοινό απόθεμα που επιβάλλει η καλλιτεχνική παράδοση του τόπου.

Σημαντικές συμβολές στην έρευνα της λαϊκής τέχνης, διευρύνοντας το περιεχόμενό της, θα αποτελέσουν, πιστεύω, κάποιες από τις διατριβές που εκπονήθηκαν στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων: επιλεκτικά θα αναφερθώ σε τρεις από αυτές με εισηγητή τον καθηγητή Μιχάλη Μερακλή. Οι δύο χρησιμοποιούν και επεξεργάζονται με επιτυχία αδημοσίευτο υλικό, προερχόμενο από ανέκδοτες αρχειακές πηγές, υλικό που συμπληρώνεται μέσα από περιηγητικές πηγές στη μία, και αδημοσίευτο φωτογραφικό τεκμηριωτικό υλικό, στη δεύτερη.

Στην πρώτη, της συναδέλφου Κωνσταντίνας Μπάδα, με τίτλο *Η Αθηναϊκή Γυναικεία Φορεσιά κατά την περίοδο 1687-1834*, Ιωάννινα 1983, οι ενδυματολογικές διαφοροποιήσεις των προνομιούχων και μη κοινωνικών στρωμάτων διαπιστώνονται και μέσα από περιηγητικά κείμενα και χαρακτικά, ενώ το κύριο ερευνητικό υλικό προέρχεται από ανέκδοτα και μη προικοσύμφωνα της εποχής της Τουρκοκρατίας, θησαυρισμένα σήμερα στην Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία και στα Γενικά Αρχεία του Κράτους: τα έγγραφα αυτά, κυρίως νοταριακά, καθώς είναι γνωστό, αποτε-

λούν, εκτός των άλλων, και πηγή προσέγγισης οικονομικών και κοινωνικών ζητημάτων. Στην έρευνα χρησιμοποιήθηκαν, επικουρικά, και άλλες πηγές, όπως δημοσιευμένη εμπορική αλληλογραφία, εφημερίδες, χρονογραφίες, και ποικίλα δημόσια και ιδιωτικά έγγραφα. Συμβολική έκφραση κοινωνικών διαφορών και καθορισμός τριών κοινωνικών τάξεων, μέσα από την ενδυμασία αλλά και το κόσμημα, επιβεβαιώνονται, στηριγμένες στη επιστημονική επεξεργασία του υλικού.

Στην δεύτερη, της Μαρίνας Βρέλλη-Ζάχου με τίτλο *Η Ενδυμασία στη Ζάκυνθο μετά την ένωση (1864-1910)*, Αθήνα 2003, και με χαρακτηριστικό υπότιτλο *Συμβολή στη μελέτη της ιστορικότητας και της κοινωνιολογίας του ενδύματος*, η συγγραφέας στηρίζει την έρευνά της σε ποικίλες πηγές και βοηθήματα, όπως ζωγραφικά έργα, περιηγητικά κείμενα, ιδιωτικές και δημόσιες συλλογές ενδυμάτων, το πεζογραφικό έργο του Ξενόπουλου, τοπικές εφημερίδες και περιοδικά, φωτογραφίες, συνεντεύξεις με κατοίκους της Ζακύνθου. Θέματα που παλαιότερα δεν θίγονταν, όπως π.χ. οι οικονομικές μεταβολές που σχετίζονταν, εκτός των άλλων, με την ανάπτυξη, στη συγκεκριμένη περίπτωση, της καλλιέργειας και της εκμετάλλευσης της σταφίδας, της ελιάς, ή του σαπουνιού, της μετατροπής της βιοτεχνίας σε βιομηχανία, θα επιδράσουν καθοριστικά, μεταβάλλοντας το αστικό ή χωρικό ένδυμα, χωρίς ωστόσο να παραγνωρίζονται οι αυτονόητες αντιστάσεις και ο εθισμός στο κατεστημένο.

Η τρίτη διατριβή, της Ελένης Σπαθάρη-Μπεγλίτη, με τίτλο *Οι αγγειοπλάστες της Σίφνου* και υπότιτλο *Κοινωνική Συγκρότηση - Παραγωγή - Μετακινήσεις*, Αθήνα 1992, εξετάζει την αγγειοπλαστική δραστηριότητα της Σίφνου, με προϊόντα που καθιερώνονται όχι μόνον ως αντικείμενα χρηστικά, αλλά και ως είδη με ανταλλακτική ή εμπορική αξία. Εξετάζεται η παραγωγική διαδικασία που αναφέρεται σε σύνολο ανθρώπων με σχέσεις συνεργασίας αλλά και ανταγωνισμού: πρόκειται για οργανωμένες ομάδες που χειρίζονται τα ίδια εργαλεία και επικοινωνούν με διαμορφωμένη επαγγελματική ορολογία και με διαδικασίες μεταβίβασης της κεκτημένης εμπειρίας. Η έξοδος από το νησί, με τη μορφή μετανάστευσης εποχιακής, ή μόνιμης εγκατάστασης, κυρίως σε προάστια της Αθήνας, όπως το Μαρούσι και οι συνέπειές της, η διείσδυση της νέας οικονομικής οργάνωσης που διαταράσσει τις παραδοσιακές σχέσεις, τα ανοίγματα προς τα έξω, σηματοδοτούν σημαντικές αλλαγές με κοινωνικούς και πολιτιστικούς μηχανισμούς και συνέπειες, που θα λειτουργήσουν αμφίδρομα, ει-

σάγοντας στοιχεία του τρόπου ζωής από την πόλη στο νησί και από το νησί στην πόλη. Εκτός από τη επιτόπια έρευνα, ως πηγές χρησιμοποιούνται οι εκθέσεις του Ε.Ο.Μ.Μ.Ε.Χ, και της Αγροτικής Τράπεζας καθώς και ο τοπικός τύπος.

Θα ήθελα να αναφερθώ, επίσης, στην διδακτορική διατριβή της Ευδοκίας Ολυμπίτου, επίκουρης καθηγήτριας στο Ιόνιο Πανεπιστήμιο, που εκπονήθηκε στο Πανεπιστήμιο Αθηνών υπό την εποπτεία μου, με θέμα *Η οργάνωση του Χώρου στο νησί της Πάτμου (16ος-19ος αι.)*, Αθήνα 2002. Η εργασία τεκμηριώνει την αξία του μοναστηριακού αρχείου της Πάτμου ως ιστορικής πηγής για τομείς ελάχιστα μελετημένους, όπως της οργάνωσης του χώρου και της τεχνικής, ενώ φωτίζει σημαντικές όψεις του υλικού κυρίως βίου μιας παραδοσιακής κοινωνίας. Η προσπάθεια ερμηνείας της οργάνωσης του χώρου και των κύριων οικισμών (Χώρα, Σκάλα) σε παλαιότερες ιστορικές περιόδους, αλλά και στη σημερινή τους μορφή, προϋπέθετε, αρχικά, επιτόπια έρευνα κατά τη διάρκεια της οποίας γινόταν φανερή η αναγκαιότητα συγχρονικής προσέγγισης του θέματος, μέσα από αρχειακές πηγές: ο δεύτερος στόχος πραγματοποιήθηκε σε κάποια φάση, παράλληλα, και στη συνέχεια αυτοτελώς και συμπεριέλαβε τρεις διαφορετικές κατηγορίες πηγών: α. μοναστηριακούς κώδικες, β. κοινοτικά κατάστιχα και γ. ιδιωτικά δικαιοπρακτικά έγγραφα.

Χαρακτηριστική του τρόπου έρευνας υπήρξε όχι η απλή περιγραφή αλλά και η ερμηνευτική προσπάθεια και η προβληματική που διατυπώνεται ως ένδειξη και όχι ως βεβαιότητα, ακόμη και σε περιπτώσεις που δεν ήταν δυνατή, λόγω έλλειψης επαρκών στοιχείων, η απόλυτη τεκμηρίωση. Τα περιηγητικά κείμενα με τις σχετικές πληροφορίες (πληθυσμού, αριθμού σπιτιών κ.λπ.) αποδελτιώθηκαν μέσα από το πρωτότυπο. Στην ενότητα το «σημαντικό» και το «ασήμαντο», εξετάστηκαν οι τρόποι καταγραφής των αντικειμένων στα έγγραφα, όπου, πέρα από τον τυπικό τρόπο σύνταξής τους, αποτυπώνονται και κάποια συστήματα αξιών που αφορούν την πραγματική, χρηστική ή και τη συμβολική χρήση των αγαθών, κινητών και ακινήτων. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το κεφάλαιο *Η Αγορά*, στο οποίο περιέχονται και πληροφορίες που αφορούν στα είδη των αγαθών, τους τόπους προέλευσης, τους τρόπους και τους χώρους διακίνησης. Εδώ, μπορεί να παρακολουθήσει κανείς το πλήθος και τα είδη των εισαγόμενων αγαθών. Τα τελευταία αποτυπώνουν τις νοοτροπίες των κατοίκων, τις προτιμήσεις που κυριαρχούν ως αποτέλεσμα της εμπορικής ανάπτυξης αλλά και

της προνομιακής μεταχείρισης των κατοίκων της Πάτμου. Οι νοοτροπίες που τα ταξίδια δημιουργούν, δεν αυξάνουν μόνο τη ζήτηση ευρωπαϊκών ειδών, αλλά εγγράφονται επιπλέον και στην οργάνωση του χώρου και στην οικιστική αρχιτεκτονική, ενώ εισάγουν νέες πολιτισμικές αξίες που αποτυπώνονται στα κτίσματα και την οικοσκευή. Η περίπτωση της Πάτμου εξετάζεται από την Ολυμπίτου ως πολιτιστικό φαινόμενο που προκύπτει από τις ιδιαίτερες συνθήκες, συνθήκες που σχετίζονται άμεσα με την Μονή του Ιωάννου Θεολόγου, η ισχύς, οι δραστηριότητες και η ακτινοβολία της οποίας δημιούργησαν τις προϋποθέσεις για την ανάδειξη της κοσμικής κοινότητας που την περιέβαλλε. Η εργασία αυτή συνδυάζει με επιτυχία, την επιτόπια παρατήρηση με την ανάγνωση και την εξέταση αρχειακών τεκμηρίων, στο μεγαλύτερο μέρος αδημοσίευτων, και συμβάλλει, διά του τρόπου προσέγγισης, με συγκρίσεις και αλληλοσυμπληρώσεις, στη διατύπωση γόνιμων συμπερασμάτων που διαφωτίζουν όψεις, του υλικού κυρίως βίου της παραδοσιακής κοινωνίας της Πάτμου.

Εξαιρετικά σημαντική ως προς την ανάδειξη εισαγόμενων υλικών αγαθών τα οποία, ωστόσο, ενσωματώθηκαν στην νεοελληνική οικοσκευή, αποτελώντας αναπόσπαστο κομμάτι της, θεωρώ την αρχειακή κυρίως έρευνα και τις σχετικές δημοσιεύσεις αρκετών από τους νεότερους ιστορικούς που και αυτοί συνέβαλαν, έμμεσα, στην ανάδειξη της λαϊκής τέχνης (πρόχειρα αναφέρω τους Σπύρο Ασδραχά, Ευτυχία Λιάτα, Δημήτρη Πολέμη, Φίλιππο Ηλιού —οι δύο τελευταίοι, αν και όχι «καθαρόαιμοι» ιστορικοί, καταπιάστηκαν και με ιστορικά θέματα). Φανερή στο σημείο αυτό, γίνεται η ιδιαιτερότητα της λέξης λαϊκής που χρησιμοποιείται μεν συνήθως με σημασία πολυστρωματική με αναφορές σε έργα «απλοϊκά», στην ουσία ωστόσο περιλαμβάνει και αντικείμενα που αποτελούν έργα υψηλής τέχνης, που φανερώνουν επαφές με άλλους τόπους και ύπαρξη σταθερών δικτύων επικοινωνίας που προμήθευσαν είδη διατροφής και όχι μόνο —από μπαχαρικά μέχρι καφέ και καπνό— αλλά και αντικείμενα, από καθρέφτες και λάμπες από φαγεντιανή μέχρι και είδη ένδυσης.

Σαφές γίνεται το ότι η συνεργασία Ιστορίας και Λαογραφίας είναι θεμιτή, αφού ο ιστορικός, επεξεργαζόμενος τα στοιχεία του, μπορεί να εντοπίσει μηχανισμούς και να προτείνει εργαλεία που με κατάλληλους χειρισμούς και επεξεργασία, από λαογράφους αλλά και ιστορικούς της τέχνης, είναι δυνατό να συμβάλουν στην κατανόηση της λειτουργίας μιας κοινωνίας, στη συγκεκριμένη περίπτωση, μέσω της απόκτησης εισαγόμε-

νων υλικών αγαθών. Τα αντικείμενα αυτά (είδη οικοσκευής-έπιπλα, κεραμεικά, διακοσμητικά και αποθήκευσης, τμήματα ενδυμασίας, κοσμήματα κ.λπ.) αγαπήθηκαν, από τον νησιωτικό κυρίως ελληνισμό και ενσωματώθηκαν στην καθημερινότητα των κατοίκων, αποτελώντας αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής τους, παρόλο που τα ίδια αυτά αντικείμενα, είχαν θεωρηθεί, από ορισμένους ερευνητές, εμφορούμενους, ιδίως παλαιότερα, από κίνητρα ενός άκρατου ελληνοκεντρισμού, ως ελληνικές κατασκευές και όχι ως ενσωματωθέντα, μέσω εισαγωγών, στον ελληνικό χώρο. Ενδεικτικά αναφέρονται περιπτώσεις δημοσίευσης, μέχρι πρόσφατα, κοσμημάτων που βρέθηκαν στα νησιά και περιγράφονται ως πατινιώτικα, δηλ. της Πάτμου, ή κώτικα —της Κω— ή σιφνέικα, ενώ έχει προταθεί από την ομιλούσα, βάσει αναμφισβήτητου συγκριτικού υλικού, ότι πρόκειται για βενετσιάνικες εισαγωγές.

Κατά τον ίδιο τρόπο, οι κρεμαστές λάμπες πετρελαίου από φαγιάνς, με τα περίτεχνα μετάλλινα μπράτσα και το ημικυκλικό κάλυμμα από οπαλίνα, γνωστές ως «νησιώτικες», καθώς και οι μεγάλοι καθρέφτες με τα επίχρυσα πλαίσια και τις εντυπωσιακές πυραμιδωτές απολήξεις, τα σκρίνια που καταγράφονται με πυκνότητα σε έγγραφα από τα μέσα ήδη του 18ου αι. κυρίως στις Κυκλάδες, αλλά και στα Γιάννενα, τα Δωδεκάνησα, ή τα νησιά του Ιονίου, αποτέλεσαν είδη επείσακτα, προερχόμενα από τη Μεσευρώπη και την Ιταλία, μέσω Σμύρνης, Κωνσταντινούπολης, ή, αργότερα μέσω Σύρου, αγαθά που συμβίωσαν αρμονικά με ντόπιες κατασκευές. Το γεγονός είναι ενδεικτικό οικονομικής ανόδου κάποιων κοινωνικών στρωμάτων (έμποροι, μεγαλοκτηματίες, καραβοκύρηδες, αξιωματούχοι στην υπηρεσία Οθωμανών), ενώ είναι γνωστά και ονόματα συγκεκριμένων εμπόρων, π.χ. του Ανδριώτη Λινάρδου Καΐρη, του Πάτμιου Ποθητού Ξένου, του Μυκονιάτη εμπόρου και πλοιοκτήτη Γ. Μπατή που εισάγουν από την Αγκώνα και τη Βενετία, μεταξύ άλλων, έπιπλα και σκεύη που απορροφώνται από τους νησιωτικούς πληθυσμούς.

Εκείνο που, κατά τη γνώμη μου, παρουσιάζει περισσότερο ενδιαφέρον είναι η αφομοιωτική ικανότητα ελλήνων τεχνιτών, ώστε το αρχικά ξένο, να γίνεται αποδεκτό και να ακολουθεί μίμηση, μετάπλαση, μετασχηματισμός. Χαρακτηριστική πρακτική, με άλλα λόγια, είναι η μίμηση παρόμοιων αντικειμένων, από ντόπιους τεχνίτες ακόμη και σε μεταγενέστερη εποχή, π.χ. τα φερόμενα, μέχρι σήμερα, ως «μυκονιάτικα» σκουλαρίκια, κατασκευές σύγχρονες, που η γυναίκα η οποία τα φορά, ακόμη και σε άλλες περιοχές

εκτός του νησιού της, προδίδουν την καταγωγή της από τη Μύκονο, αποτελούν ενδιαφέροντα, και μάλιστα εντοπισμένα δείγματα μίμησης παλαιότερων δυτικών, κυρίως ιταλικών προτύπων.

Συμπερασματικά, η έρευνα της λαϊκής τέχνης, σήμερα, είναι δυνατό να ανιχνεύσει τον λαϊκό πολιτισμό και τον κοινωνικό του φορέα, μέσα από την λαογραφική, αλλά και την ιστορική και ανθρωπολογική παρατήρηση και να οργανώσει ένα, σε πρώτη ματιά ετερόκλητο υλικό, προσεγγίζοντας τα ίδια τα αντικείμενα, τα οποία, καθώς βιώνουν, όπως και ο άνθρωπος, μια «προσωπική» ζωή, λειτουργούν σε πραγματικό αλλά και συμβολικό επίπεδο ως καθρέφτες της καθημερινότητας.

Άλλωστε τα πλαισιωτικά αντικείμενα της καθημερινής ζωής παίζουν σημαντικό ρόλο, επίσης, σε κοινωνικό επίπεδο και βοηθούν στην προσέγγιση ανθρώπων και κοινωνιών. Ωστόσο, καμία περιγραφή δεν θα ήταν δυνατό να καταλήξει σε γόνιμο αποτέλεσμα, αν δεν συνδυαστεί με την ανάλυση, όχι μόνο της σύνθεσης των κοινωνικών ομάδων, αλλά και των συνθηκών κάτω από τις οποίες έζησαν οι ομάδες, όχι μόνο της αγροτικής, αλλά και της αστικής κοινωνίας.

Η αντιμετώπιση πρέπει να γίνεται συνολικά, με αναγωγή σε διάφορες πηγές (πρωτογενές υλικό, ιδιωτικά και κοινοτικά έγγραφα, περιηγητικές μαρτυρίες, προξενικές αναφορές, απογραφικούς καταλόγους, κείμενα της εποχής, φωτογραφικό υλικό), ώστε να διακρίνεται και να αποσαφηνίζεται ο πλούτος των προσανατολισμών και των αναζητήσεων των κοινωνικών ομάδων, με τελικό στόχο τη διάγνωση των σταθερών σχέσεων που συνδέουν τα πράγματα, αυτά καθεαυτά, και τους ανθρώπους, καθώς και τις συνθήκες, που το κοινωνικό σύνολο βίωσε, μεταπλάθοντας και συνθέτοντας την περιβάλλουσα πραγματικότητα (βλ. γενικότερα, Κατερίνα Κορρέ-Ζωγράφου, *Χρυσικών Έργα, 1600-1900. Συλλογή Κ. Νοταρά*, Αθήνα 2002, 426-480, Της ίδιας, *Η καθημερινή Ζωή των Νεοελλήνων (1700-1950)*, Αθήνα 2005, 9, 11, 138-281).

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Χ. ΚΟΥΖΑΣ

Ο ΚΟΣΜΟΣ ΤΗΣ ΛΑΪΚΗΣ ΑΓΟΡΑΣ: ΠΡΟΣ ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΩΝ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΡΟΕΚΤΑΣΕΩΝ ΤΩΝ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΥΠΑΙΘΡΙΩΝ ΑΓΟΡΩΝ

Η λαϊκή αγορά αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα γεγονότα της οικονομικής και κοινωνικής ζωής σε κάθε δήμο της Αττικής. Ήδη από το 1932 στην Αθήνα, όπου τότε λειτουργούσαν μόλις 44 λαϊκές αγορές, ιδρύεται το Ταμείο Λαϊκών Αγορών[1]. Σήμερα, μόνο στην Αθήνα και τον Πειραιά, λειτουργούν σε εβδομαδιαία βάση 180 λαϊκές, με περίπου 8.500 παραγωγούς και πωλητές[2], ενώ τα τελευταία χρόνια έχουν εμφανιστεί και 22 υπαίθριες εβδομαδιαίες αγορές με οικολογικά προϊόντα, στις οποίες μετέχουν περίπου 350 παραγωγοί αποκλειστικά βιολογικών προϊόντων[3].

Ο Δημήτριος Λουκάτος, πρωτοπόρος στη μελέτη σύγχρονων θεμάτων και εισηγητής της αστικής λαογραφίας στην Ελλάδα, είχε προσέξει, από τις αρχές της δεκαετίας του 1960 τη σημασία των αγορών της πρωτεύουσας (λαϊκές αγορές, κεντρική λαχαναγορά, κρεαταγορά και ψαραγορά) και των καταστημάτων (χασάπικα, μανάβικα κ.ά.), ενώ δεν παρέλειψε να σημειώσει τη σημασία που έχουν τα διαλαλήματα και οι φωνές των εμπόρων. Πρότεινε μάλιστα την καταγραφή των φωνών αυτών (Μουσείο Φωνής των Μικροπωλητών - Μουσείο

---

1. Μ. Πολυχρονιάδης, «Η αριθμητική της λαϊκής», *Ελευθεροτυπία*, α.φ. 1287 (6/12/2002), σελ. 49.

2. Ό.π., σελ. 49.

3. Μ. Χαραλαμπάκης, «Μια βιολογική αγορά σε κάθε γειτονιά», *Τα Νέα*, α.φ. 19.268 (25-26/10/2008), σελ. 24-25. Π. Κακλαμάνος, «22 λαϊκές βιολογικών προϊόντων μόνο στην Αττική», *Realnews*, α.φ. 10 (25/1/2009), σελ. 3.

των Ήχων της Αγοράς, το ονόμαζε ο ίδιος), προκειμένου να διασωθούν οι αυθεντικές φωνές, τα ευφυολογήματα και τα διαφημιστικά ευρήματα των εμπόρων[4].

Ο Μερακλής, μερικές δεκαετίες αργότερα, θα εντάξει τις λαϊκές αγορές του αστικού χώρου μέσα στο διάγραμμα των προς εξέταση θεμάτων του, σημειώνοντας ότι: «*Οι λαϊκές αγορές, με την περιοδικότητα της λειτουργίας τους, είναι ένα είδος αστικών εμποροπανηγύρεων ή, αλλιώς, ένα είδος εμποροπανηγύρεων που μεταφέρθηκαν από την ύπαιθρο στον αστικό χώρο, μαζί με τα εκατομμύρια του μεταφερμένου από εκεί πληθυσμού*»[5].

Επιπλέον ο Μερακλής δεν θα παραλείψει να αναφέρει και τις ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 δομικές αλλαγές που λάμβαναν χώρα στις λαϊκές αγορές της πρωτεύουσας: χωρική επέκταση και νέα προϊόντα, όπως είδη σπιτιού και ένδυσης[6]. Μολονότι η ελληνική λαογραφία έχει να επιδείξει, έως σήμερα, σημαντικές μελέτες σχετικές με τα παζάρια και τις αγορές του αγροτικού χώρου, παρ' όλα αυτά, ελάχιστες είναι οι μελέτες για τις υπαίθριες αγορές του αστικού χώρου, είτε πρόκειται για εβδομαδιαίες λαϊκές και παζάρια είτε για τα ετήσια επαναλαμβανόμενα πανηγύρια. Στο σημείο αυτό είναι σκόπιμο, βέβαια, να αναφέρω και ορισμένες εργασίες σχετικές με τον αστικό χώρο. Ιδιαίτερα σημαντική είναι η αναφορά της ανθρωπολόγου Renée Hirschon στη λαϊκή αγορά της Κοκκινιάς[7]. Εκεί η Hirschon —παρά τις λίγες σχετικά σελίδες που αφιερώνει στη λαϊκή— δεν μένει απλά σε μια περιγραφή της αγοράς. Αντίθετα κάνει λόγο για τα δίκτυα που αναπτύσσονται μεταξύ των εμπόρων, τις κοινωνικές λειτουργίες της αγοράς, τη συνεργασία και τις αντιθέσεις μεταξύ εμπόρων και πελατών και, φυσικά, τονίζει την κεντρική θέση που είχε η λαϊκή αγορά στην οικονομική και κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων.

---

4. Δ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*. Αθήναι 1963, σελ. 17-20, 44-47.

5. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση – ήθη και έθιμα – λαϊκή τέχνη*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σελ. 44-45.

6. Ό.π., σελ. 44.

7. Renée Hirschon, *Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής. Η κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά* (μτφρ. Κ. Κουρεμένος), ΜΙΕΤ, Αθήνα 2004, σελ. 125-126, 186-191.

Αξιόλογη είναι, επίσης, η συνεισφορά της μελέτης του Μανόλη Βαρβούνη για το παζάρι της πόλης της Ξάνθης[7α]. Εκεί ο συγγραφέας αναδεικνύει, εκτός των γνωστών λειτουργιών του παζαριού και ορισμένες «αθέατες» όψεις του (κοινωνικές προεκτάσεις, ψυχαγωγικές διαδικασίες κ.ά.), όπως τις κατέγραψε μετά από χρόνια επιτόπια εθνογραφική έρευνα στην πόλη της Ξάνθης. Προς μια, επίσης, συνολική εξέταση του εμπορικού σκέλους του αστικού πανηγυριού κινούνται και οι εργασίες του Γιώργου Βοζίκα[8]. Στις εργασίες του, πέραν των οικονομικών διαδικασιών και της άτυπης οικονομίας, θίγει το ζήτημα του τρόπου οργάνωσης της υπαίθριας αγοράς, του κοινωνικού της ρόλου και των σχέσεων των κατοίκων του αστικού χώρου με την αγορά του πανηγυριού. Επίσης, με τις υπαίθριες αγορές του αστικού χώρου, είχα ασχοληθεί πρόσφατα σε μια εργασία μου σχετική με το παζάρι του Περάματος, στην οποία και ανέλυα, έπειτα από επιτόπια έρευνα, τις οικονομικές, εμπορικές, κοινωνικές και ψυχαγωγικές παραμέτρους του εν λόγω μεγάλου υπαίθριου παζαριού[9].

Εντελώς διαφορετική παρουσιάζεται η κατάσταση, όσον αφορά τη μελέτη των αγορών των πόλεων στο εξωτερικό. Παρ' όλο που η αυξανόμενη παγκοσμιοποίηση του πολιτισμού είναι αδιαμφισβήτητη, δεν μπορούμε, ωστόσο, να κάνουμε λόγο για έναν απόλυτα παγκοσμιοποιημένο πολιτισμό, που περικλείει (ή και συχνά αφανίζει), τόσο τους τοπικούς πολιτισμούς όσο και φαινόμενα με ιστορική διάρκεια δεκαετιών ή εκατονταετιών, όπως είναι παζάρια ή αγορές σε πόλεις. Όπως σωστά υπογραμμίζει η Stevenson, ναι μεν είναι δεδομένη η επέ-

---

7α. Μ. Γ. Βαρβούνης, «Λαογραφικά για το παζάρι της Ξάνθης», στο βιλίο του *Μελετήματα Ελληνικής Λαογραφίας. Λαογραφικά, Θεωρητικά, Μεθοδολογικά και Ποικίλα*, Σπανίδης, Ξάνθη 2004, σ. 461-464.

8. Γ. Βοζίκας, *Το πανηγύρι της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη. Η σύγχρονη μορφή ενός πολιτισμικού φαινομένου στον ελληνικό αστικό χώρο και το κοινωνικο-οικονομικό του πλαίσιο*, δ.δ., Αθήνα 2006. Ο ίδιος, «Οι υπαίθριες αγορές των θρησκευτικών πανηγυριών στην πρωτεύουσα», *Λαογραφία*, 41 (2007-09), σελ. 195-214.

9. Γ. Κούζας, «Κάθε Κυριακή στην άκρη της πόλης: Κοινωνικές λειτουργίες, οικονομικές διαδικασίες και συμβολισμοί στο παζάρι του αστικού χώρου (Δήμος Περάματος)», στον τόμο: Κατερίνα Κορρέ-Ζωγράφου – Γ. Κούζας (επιμ.), *Η διδασκαλία και έρευνα του υλικού πολιτισμού των Νεότερων Χρόνων στα Ελληνικά Πανεπιστήμια* (7-8 Μαΐου 2007), Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2010, σελ. 257-340.

κταση του αμερικανικού πολιτισμού και η εισβολή του σε άλλους πολιτισμικούς χώρους, εντούτοις δεν είναι και αναγκαστική η καταστροφή της τοπικής πολιτισμικής πραγματικότητας κάθε περιοχής ή πόλης[10]. Το πιθανότερο είναι ο μετασχηματισμός της πραγματικότητας αυτής, αλλά σε καμμία περίπτωση ο πλήρης αφανισμός της[11]. Σε αυτή την έννοια της μεταβολής και του μετασχηματισμού των υπαίθριων αστικών αγορών επικεντρώνουν πλέον την προσοχή τους οι περισσότεροι ερευνητές στο εξωτερικό: υπαίθριες αγορές του αναπτυσσόμενου κόσμου[12] (Κίνα και Ινδία), κρεαταγορές, ψαραγορές και λαχαναγορές στις μεγάλες μητροπόλεις του κόσμου[13], παζάρια και λαϊκές αγορές στα μεγάλα αστικά κέντρα της Ευρώπης και της Αμερικής[14], πώς εξελίσσονται κατά τα τελευταία χρόνια και πώς μεταβάλλονται με το πέρασμα των ετών. Επίσης, κατά τις τελευταίες δεκαετίες, υπάρχει και μια σημαντική διαφορά βαθμίδας, σχετικά με τη μελέτη των αγορών σε σχέση με το παρελθόν. Οι ερευνητές πλέον προσανατολίζονται σε υπαίθριες αγορές με σαφώς πολυπλοκότερες

10. Deborah Stevenson, *Πόλεις και αστικοί πολιτισμοί* (μτφρ. Ιουλία Πεντάζου), Κριτική, Αθήνα 2008, σελ. 88.

11. Πρβλ. M. Featherstone, «Global Culture: An Introduction», στον τόμο: M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990, σελ. 11-12.

12. Al. Gell, «The Market Wheel: Symbolic Aspects of an Indian Tribal Market», *Man* 17: 3 (1982), σελ. 470-491. A. Smart, «Oriental Capitalism and Sugar-coated Bullets: Representation of the Market in China», στον τόμο: J. Carrier (ed.), *Meaning of the Market*, Berg, Oxford 1997, σ. 323-342. E. Hertz, *The Trading Crowd: An Ethnography of the Sanghai Stock Market*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

13. T. Matejowsky, «Globalization, Privatization and Public Space in the Provincial Philippines», στον τόμο: J. Cohen and N. Dannhaueser (eds.), *Economic Development: An Anthropological Approach*, Alta Mira, California 2002, σελ. 123-145.

14. N. Dannhaueser, «Concentration of Trade and its Urban Impact Under Capitalism and Socialism: Former West Germany (Hassfurt) and East Germany (Hildburghausen) Compared», *Urban Studies*, 31 (1994), σελ. 79-97. D. Miller, *A Theory of Shopping*, Cornell University Press, Ithaca-New York 1998. K. Applbaum, «Crossing Borders: Globalization as Myth and Charter in American Transnational Consumer Marketing», *American Ethnologist*, 27 (2000), σελ. 257-282. T. Bestor, «Supply-Side Sushi: Commodity, Market and the Global City», *American Anthropologist*, 103 (2001), σελ. 76-95. Βλ. ειδικότερα τη μελέτη του K. Applbaum, «The anthropology of Markets», στον τόμο J. Carrier (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*, Edward Elgar, Cheltenham-Massachusetts 2005, σελ. 276-289, όπου και αναλυτικά στοιχεία για την έρευνα των αγορών της Ευρώπης.

οικονομικές λειτουργίες και μεγαλύτερα πληθυσμιακά μεγέθη, όπως είναι τα αστικά παζάρια στη Γκάνα της Αφρικής, που αγγίζουν τους 10.000 εμπόρους[15], ή η κεντρική ψαραγορά του Τόκιο, την οποία και επισκέπτονται, σε εβδομαδιαία βαση πάνω από 60.000 καταναλωτές[16]. Ο Applbaum, μάλιστα, διαπιστώνοντας ότι η έννοια της αγοράς στην πόλη έχει προ πολλού ξεπεράσει τα όρια του απλού υπαίθριου παζαριού ή των πολλών καταστημάτων που βρίσκονται μαζί στον ίδιο χώρο, προτείνει πως σήμερα είναι περισσότερο αναγκαίο από ποτέ, μέσα στη σύγχρονη αστική πραγματικότητα, η έρευνα των αγορών να επεκταθεί και σε ακόμα μεγαλύτερους χώρους κοινωνικής συνάθροισης: στους πολυχώρους, τα μεγάλα εμπορικά κέντρα (malls) και τα super-markets[17].

Η εθνογραφία της λαϊκής αγοράς: Μεθοδολογία και έρευνα

Μια σύγχρονη προσέγγιση του φαινομένου της λαϊκής αγοράς δεν θα μπορούσε να βασιστεί σε κατακερματισμένες, μεμονωμένες πληροφορίες, έξω από το κοινωνικό και πολιτισμικό τους πλαίσιο. Στην παρούσα εργασία επιδιώχθηκε μια διεπιστημονική προσέγγιση, με στόχο την ολιστική και σφαιρική μελέτη της αγοράς, δίχως τη μονομερή λημματογραφική διάσταση του παρελθόντος[18]. Η διεπιστημονική προσέγγιση, σήμερα περισσότερο αναγκαία παρά ποτέ, αφενός θραύει τις διαχωριστικές γραμμές μεταξύ των επιστημών και αφετέρου καθιστά εφικτή τη συνολική εξέταση ενός θέματος[19]. Έτσι η παρούσα ανακοίνωση στηρίχθηκε στα πορίσματα και το θεωρητικό πλαίσιο, όχι μόνο της λαογραφίας, αλλά εξίσου της οικονομικής και κοινωνικής ανθρωπολογίας, της εθνολογίας και της προφορικής ιστο-

15. Emily Chamblee-Wright, *The Cultural Foundations of Economic Development: Urban Female Entrepreneurship in Ghana*, Routledge, New York 1997.

16. T. Bestor, *Tsukizi: The Fish Market at the Center of the World*, University of California Press, California 2003.

17. K. Applbaum, «The Anthropology of Markets», στον τόμο J. Carrier (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*, ό.π., σελ. 275-289.

18. Β. Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη λαογραφία*, Κριτική, Αθήνα 2008, σελ. 198-199.

19. Κωνσταντίνα Μπάδα, «Προς μια διεπιστημονική προσέγγιση της κοινωνίας και του πολιτισμού», στον τόμο: *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2004, σελ. 275-289.

ρίας. Μια τέτοια προσέγγιση, φυσικά και δεν αποδυναμώνει τη θέση της λαογραφίας έναντι των άλλων συγγενών επιστημών· το αντίθετο μάλιστα: έχοντας υιοθετήσει κοινά με τις άλλες όμορες επιστήμες θεωρητικά σχήματα και μεθοδολογικά και αναλυτικά εργαλεία, η σύγχρονη κοινωνική λαογραφία μπορεί να μετέχει ισότιμα με τους άλλους επιστημονικούς κλάδους στη μελέτη κοινωνικών φαινομένων[20], αφενός, και αφετέρου να αντικρούει —μέσα από τα πορίσματα των μελετών της— τις κατά καιρούς επικρίσεις σχετικά με την έλλειψη θεωρητικού προσανατολισμού και μεθοδολογίας[21].

Ξεκίνησα την έρευνά μου, αρχικά, με τα αρχεία του Δήμου Ραφήνας, τα οποία χρονολογούνται από το 1929, οπότε και ιδρύεται η Κοινότητα Ραφήνας από Μικρασιάτες πρόσφυγες από την Τρίγλια της Βιθυνίας. Τα πρακτικά των δημοτικών συμβουλίων κάθε Δήμου δεν περιέχουν αποκλειστικά τυπικές γραφειοκρατικές αποφάσεις. Σ' αυτά τα αρχεία αποτυπώνονται όλα τα καθημερινά ζητήματα και γεγονότα που αφορούν τη ζωή της κοινότητας, σε διάφορες χρονικές περιόδους. Γι' αυτό το λόγο και μπορούν να φανούν χρήσιμα για τη λαογραφική έρευνα, καθώς μας αποκαλύπτουν —άγνωστες έως σήμερα— πληροφορίες για τη ζωή και την καθημερινότητα των κατοίκων κάθε τόπου[22]. Μάλιστα, κατά την τελευταία εικοσιπενταετία, μετά και τη γενικότερη στροφή της λαογραφίας και προς ευρύτερα κοινωνικά θέματα, όλο και περισσότεροι λαογράφοι χρησιμοποιούν αρχεία δήμων, κοινοτήτων, συνεταιρισμών, πρακτικά δημοτικών και κοινοτικών συμβουλίων, μητρώα πληθυσμού, επαγγελματικά μητρώα κ.ά., προκειμένου να τεκμηριώσουν κατά τρόπο ορθότερο την έρευνά τους και να φωτίσουν ιστορικές πτυχές του υπό εξέταση θέματός τους[23]. Προς την

20. Πρβλ. και Μ. Γ. Μερακλής, ό.π., σελ. 16.

21. Σχετικά Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή Μελετών*, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2008², σελ. 9. Μ. Γ. Βαρβούνης, *Σύγχρονοι προσανατολισμοί της ελληνικής λαογραφίας*, Πορεία, Αθήνα 1993, σελ. 20-21, 24-26. Ευάγγ. Αυδίκος, «Λαογραφία. Μια επιστήμη υπό αμφισβήτηση», *Δωδώνη*, 23: 1 (1994), σελ. 109-122. Πρβλ. και Μαρία Γκασούκα, *Κοινωνικές-λαογραφικές παράμετροι*, Φιλιππότης, Αθήνα 1999, σελ. 79 κ.εξ.

22. Ευάγγ. Αυδίκος, «Πρακτικά Δημοτικών Συμβουλίων Πρέβεζας», *Πρεβεζάνικα Χρονικά*, 25 (1990), σελ. 73-81.

23. Αναφέρω εντελώς ενδεικτικά ορισμένες μελέτες: Ευάγγ. Αυδίκος, *Πρέβεζα. Όψεις μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης*, δ.δ., εκδ. Δήμου Πρέβεζας, Πρέβεζα 1991. Ρέα Κακάμπουρα-Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις*

ίδια κατεύθυνση κινήθηκα και εγώ στην έρευνά μου: η μελέτη των αποφάσεων του κοινοτικού (αρχικά) και μετέπειτα δημοτικού συμβουλίου, η έρευνα των θεμάτων που προέκυπταν κατά καιρούς, σε σχέση με τις υπαίθριες αγορές, αλλά και η χρήση έντυπων πηγών (εφημερίδων, φυλλαδίων) από τα αρχεία του Δήμου και του Πνευματικού Κέντρου του Δήμου Ραφήνας μάς δίνουν μια συνολική εικόνα του πώς άρχισε στην κοινότητα, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1920, η περιστασιακή και κατά τόπους πώληση κρασιών, φρούτων, ψαριών και κρεάτων και πώς συνεχίστηκε κατά τις επόμενες δύσκολες δεκαετίες.

Όμως, τόσο η ιστορική διαδρομή της λαϊκής αγοράς όσο και το ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο, αποτελούν ένα πρώτο επίπεδο στην όλη διαδικασία έρευνας. Όπως τονίζει ο Herzfeld, η θεωρία είναι απολύτως χρήσιμη και απαραίτητη· δεν είναι όμως το παν. Αποτελεί ένα μέσο, προκειμένου να φτάσει ο ερευνητής στο επιθυμητό αποτέλεσμα: «*Η θέση της θεωρίας είναι υπό συζήτηση σε πολλές περιοχές της, αλλά η επιτόπια έρευνα αναγκάζει τον ανθρωπολόγο να συμφιλιωθεί αμέσως με την εύθραυστη προσωρινότητα των θεωριών της*»[24].

Η επαφή μου και η γνωριμία μου με τους πωλητές και τους υπαλλήλους των πάγκων πέρασε από διάφορα στάδια. Το γεγονός ότι δεν ήμουν μόνιμος κάτοικος της περιοχής, μου στερούσε το πλεονέκτημα της καθημερινής επαφής μαζί τους. Η έλλειψη της γνωριμίας και της οικειότητας με κατέτασσε αμέσως στους «ξένους». Δεν αποσκοπούσα, όμως, ούτε στο να αποκρύψω την ταυτότητά μου και να καταγράψω όσα παρατηρούσα, ούτε πάλι να μείνω σε απόσταση από τα υποκείμενα της έρευνας. Έτσι επέλεξα ως μέθοδο της επιτόπιας ποιοτικής έρευνάς μου τη *συμμετοχική παρατήρηση*[25], αφενός, δηλώνοντας την

τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα. Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, Κόνιτσα 1999. Κωνσταντίνα Μπάδα, *Ο κόσμος της εργασίας. Οι ψαράδες της λιμνοθάλασσας Μεσολογγίου (18ος-20ός αιώνας)*, Πλέθρον, Αθήνα 2004. Βάσω Πόκου, *Τα βυρσοδεψεία των Ιωαννίνων. Από το εργαστήριο στο «εργοστάσιο» της βιοτεχνικής πόλης*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004.

24. M. Herzfeld, *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέπτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης* (μτφρ. Ράνια Αστρινάκη), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1998, σελ. 4.

25. J. P. Spradley, *Participant Observation*, Holt, Rinehart and Winston, USA 1980, σελ. 58-62. Μ. Σπυριδάκης, «Επιτόπια έρευνα και τοπικός χώρος: Χωρι-

ιδιότητά μου και τις προθέσεις μου, και αφετέρου συμμετέχοντας ενεργά στις δραστηριότητες της λαϊκής (από το ξεκίνημά της στις 7.00 π.μ. έως το μεσημέρι στις 16.00 μ.μ., οπότε και οι παραγωγοί και έμποροι ξέστηναν τους πάγκους και έφευγαν). Δεν ήθελα σε καμμία περίπτωση να παραμείνω ο «ξένος», ο ερευνητής που απλά παρατηρεί, καταγράφει και φεύγει. Προσπάθησα, μέσω του Δήμου Ραφήνας και κυρίως μέσω δικών μου γνωριμιών στην περιοχή —στην οποία διαμένω ένα μικρό διάστημα κατά τους θερινούς μήνες— να δημιουργήσω ορισμένα *δίκτυα επικοινωνίας*[26] με τους παραγωγούς, τους πωλητές και τους υπαλλήλους των πάγκων στη λαϊκή· να τους γνωρίσω, σταδιακά, ώστε να μην υπάρχει κλίμα καχυποψίας και δυσπιστίας απέναντί μου, να μπω στη ζωή τους, να έρθω σε άμεση επαφή μαζί τους. Οι περισσότερο πρόσφορες ώρες για να τους γνωρίσω ήταν μετά τις 15.00 μ.μ., όταν σταδιακά η λαϊκή έκλεινε, οι έμποροι ξεπουλούσαν, και είτε κάθονταν στην υπαίθρια καντίνα για να πιουν έναν καφέ και να φάνε κάτι πρόχειρο είτε μαζεύονταν γύρω από το φορτηγό και τους πάγκους κάποιου πωλητή και συζητούσαν για τα τεκταινόμενα της ημέρας. Στην αρχή των συναντήσεών μου, ένιωθα ότι η εκάστοτε συνάντηση τελούσε υπό τον απόλυτο έλεγχο των μεσολαβητών (φίλοι και υπάλληλοι του δήμου) και των πωλητών: η ώρα και ο τόπος συνάντησης, το ύφος που θα έπρεπε να έχω, ακόμα και τα ερωτήματα που σκόπευα να θέσω, για τα οποία και με συμβούλευαν να είναι όσο το δυνατόν πιο «ανώδυνα» («*ε! δύο-τρία πράγματα ρώτα εκεί, για το τι πουλάνε, πώς ζούνε, πώς τα περνάνε 'δω και τέτοια...*», με συμβούλεψε ένας δημοτικός υπάλληλος). Και είναι αλήθεια ότι οι πωλητές στην αρχή ήταν απρόθυμοι για συζήτηση, τόσο λόγω της ανησυχίας που ένιωθαν μήπως ήμουν και εγώ από τη Δημοτική Αστυνομία ή υπάλληλος της Νομαρχίας όσο και εξαιτίας των συχνών επισκέψεων δημοσιογράφων στη λαϊκή, που συχνά τους ρωτούσαν αν αισθάνονται υπεύθυνοι για την ακρίβεια και τις υψηλές τιμές, αν έχουν ηλεκτρονικές ζυγαριές και αν κλέβουν στο μέτρημα. Αρχικά,

---

κές συνάφειες και αναρωτήσεις», στον τόμο: Θ. Ιωσηφίδης - Μ. Σπυριδάκης, *Ποιοτική κοινωνική έρευνα. Μεθοδολογικές προσεγγίσεις και ανάλυση δεδομένων*, Κριτική, Αθήνα 2006, σελ. 177-209.

26. Ευάγγ. Αυδίκος, «Επιτόπια έρευνα και τοπικές εξουσίες», στο βιβλίο του: *Η Θράκη και οι άλλοι. Ιχνηλατώντας τα πολιτισμικά όρια και την ιστορική μνήμη*, Οδυσσέας, Αθήνα 2007, σελ. 122-127.

μέσα από φιλική συζήτηση, απλή κουβέντα, δίχως ερωτήματα, προσπάθησα να εισέλθω στη ζωή τους· να δω τον κόσμο και τη λαϊκή αγορά μέσα από τη δική τους οπτική και να ενταχθώ, κατ' αυτόν τον τρόπο, στη δική τους πραγματικότητα[27]. Αλλά και όταν πια γνωρίστηκα ακόμη περισσότερο μαζί τους, θεώρησα άσκοπη τη χρήση δεδομένων ερωτηματολογίων που στοχεύουν στο να εκμαιεύσουν μια απόλυτα συγκεκριμένη απάντηση. Έχοντας οργανώσει μια σειρά ερωτημάτων, ήδη από το σπίτι, προσπάθησα μέσα από μια συζήτηση μαζί τους (μέσω της *ημι-κατευθυνόμενης συνέντευξης*[28]), να αποτυπώσω το λόγο τους, να μην τον απομονώσω από το ευρύτερο κοινωνικό και οικονομικό πλαίσιό του. Διαφορετικά οι αφηγήσεις τους θα έμεναν «*απλά και μόνο ιστορίες*», σύμφωνα με το χαρακτηρισμό των Comaroff και Comaroff[29] και η δική μου έρευνα θα έχανε το ενδιαφέρον της και τον κύριο στόχο της: να φωτίσει τις πολύπλευρες προεκτάσεις —κοινωνικές, πολιτισμικές, οικονομικές, εμπορικές και ψυχαγωγικές— ενός πολυδιάστατου φαινομένου, όπως είναι αυτό της λαϊκής αγοράς.

Είναι, παράλληλα, σημαντικό να δούμε πώς οι αφηγήσεις των παραγωγών και των πωλητών λειτουργούν συνεκτικά, προασπίζοντας τη συλλογική ταυτότητα αυτής της επαγγελματικής ομάδας. Αποδεχόμενοι ότι «*οι αφηγηματικές αναπαραστάσεις δεν είναι μόνο προϊόντα, αλλά δρουν ενεργητικά, έχουν τη δυνατότητα να παράγουν δομές ή πρακτικές*», όπως γράφει η Μπενδενίστε[30], μπορούμε να διακρίνουμε, μέσα από τις αφηγήσεις της ομάδας των πωλητών, το πλαίσιο μέσα στο οποίο συγκροτείται η συνεκτική αντίληψη της δικής τους ομάδας: «εμείς» (δηλαδή πωλητές, έμποροι, παραγωγοί, μεγαλοπαραγωγοί, υπάλληλοι στους πάγκους) / οι «άλλοι»[31]. Η αφηγηματική απόδοση

27. Πόπη Πηγιάκη, *Εθνογραφία. Η μελέτη της ανθρώπινης διάστασης στην κοινωνική και παιδαγωγική έρευνα*, Γρηγόρη, Αθήνα 2004³, σελ. 59-60.

28. Ι. Παρασκευόπουλος, *Μεθοδολογία επιστημονικής έρευνας*, τόμ. Β΄, Αθήνα 1993, σελ. 128-129.

29. J. Comaroff - J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, Colorado 1992.

30. Ρίκα Μπενδενίστε, «Αφήγηση και ιστορία: Μια εισαγωγή στη συζήτηση περί αφηγηματικότητας στην ιστορία», στον τόμο: Ρίκα Μπενδενίστε - Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Αφηγηματικότητα, ιστορία και ανθρωπολογία*, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Μυτιλήνη 1994, σελ. 4 (συνολικά σελ. 1-24).

31. Πρβλ. Μ. Γ. Σέργης, *Ακληρήματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και νεώτερη Ελλάδα*, εκδ. Αναγνώστου, Αθήνα 2005, σελ.

του «εμείς», επομένως, δρα συσπειρωτικά για τους εκπροσώπους της αγοράς· τονίζει τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ομάδας τους. Κυρίως, όμως, υποδηλώνει, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, τον κεντρικό ρόλο που έχουν οι έμποροι και οι πωλητές στην αγορά.

Εντούτοις, εκτός από το «εμείς», υπάρχουν και οι «άλλοι» στη λαϊκή. Αυτοί που δεν περιλαμβάνονται στην ομάδα των πωλητών, αλλά σίγουρα αποτελούν ένα εξίσου σημαντικό κομμάτι της λαϊκής: οι πελάτες, οι ιδιοκτήτες καφενείων και καταστημάτων στο δρόμο της λαϊκής και οι κάτοικοι της γειτονιάς. Όλοι οι παραπάνω αποτέλεσαν εξίσου σημαντική πηγή πληροφόρησης για την έρευνά μου. Ο λόγος τους όχι μόνο περιέχει θεμελιακά στοιχεία αυτοπροσδιορισμού τους (τοπική γνώση, τοπική ταυτότητα, μικρασιατική καταγωγή και πολύχρονη εγκατάσταση στην περιοχή), αλλά φωτίζει πτυχές της λειτουργίας της λαϊκής και από μια άλλη οπτική γωνία, εκείνη των πελατών· δηλαδή με ποιο τρόπο αυτοί εκλαμβάνουν το πολύπλευρο φαινόμενο της λαϊκής —που δεν είναι αποκλειστικά οικονομικής φύσεως, όπως θα δούμε παρακάτω. Στην κατηγορία των «άλλων» της λαϊκής μπορούμε, επίσης, να εντάξουμε τους παράνομους μικροπωλητές —κατά βάση αλλοδαπούς— και τους ζητιάνους. Οπωσδήποτε αυτοί οι πληροφορητές ήταν οι δυσκολότεροι στην προσέγγιση. Αφού είχαν περάσει ήδη τρεις μήνες από τις διαδοχικές επισκέψεις μου στη λαϊκή και δεδομένου ότι είχα φροντίσει να τους πλησιάσω φιλικά, τότε μπόρεσαν να μου «ανοιχτούν» και να μου μιλήσουν. Και πάλι, όμως, ο φόβος και η καχυποψία ενυπήρχε στην όλη διαδικασία ελεύθερης συζήτησης μαζί μου. Δεν είναι εξάλλου τυχαίο το γεγονός ότι μονάχα ένας, από τους περίπου 20 παράνομους μικροπωλητές που γνώρισα, δέχτηκε να φωτογραφηθεί. Οι υπόλοιποι —όπως και όλοι οι ζητιάνοι— αρνήθηκαν πεισματικά, παρότι με γνώριζαν και συνομιλούσαμε επί μακρόν κάθε φορά που βρισκόμουν εκεί. Ο φόβος της αστυνομίας, ο φόβος μιας ακόμη σύλληψης και η ενδεχόμενη απέλασή τους υπήρξαν ισχυροί ανασταλτικοί παράγοντες καθ' όλη τη διάρκεια της άμεσης επαφής μαζί τους.

Βέβαια, κατά τη διάρκεια των επαφών, τόσο με τους μετανάστες μικροπωλητές και τους ζητιάνους όσο και με τους πωλητές και τους κατοίκους της Ραφήνας, δεν εισήλθα στη διαδικασία εντοπισμού του

42-47, με αναλυτική βιβλιογραφία για την ταυτότητα της ομάδας και τα όρια, που την χωρίζουν από τους «άλλους».

ψεύδους ή της αλήθειας[32], του λανθασμένου ή του ορθού, του αληθούς συμβάντος. Εκείνο που με ενδιέφερε κατά την επιτόπια έρευνά μου στη λαϊκή ήταν να κατατεθεί ο λόγος των υποκειμένων της έρευνας, των απλών ανθρώπων και να αποτυπώσω το πώς οι ίδιοι αντιλαμβάνονται την πραγματικότητα που ζουν, κάθε φορά που πωλούν προϊόντα, αγοράζουν ή ζητιανεύουν στη λαϊκή αγορά. Οι πληροφορητές είτε είναι μεγαλοπαραγωγοί είτε είναι ζητιάνοι και μετανάστες, ακόμα και όταν ψεύδονται (εμπρόθετα ή απρόθετα), φανερώνουν τι και πώς σκέφτονται και κυρίως τι προσδοκούν από τη συνάντηση με τον άλλο, τον ερευνητή[33]. Η τάση αυτή —φυσιολογική σε κάθε άνθρωπο— γίνεται εντονότερη και εμφανέστερη σε ομάδες ανθρώπων που προσπαθούν να εξωραΐσουν την πραγματικότητα που ζουν[34], να δώσουν μια «*παράσταση*», προκειμένου να γίνουν αποδεκτοί από τον ερευνητή και να ικανοποιήσουν τις προσδοκίες του[35].

Ολοκληρώνοντας το κεφάλαιο αυτό, θα αναφέρω και ορισμένα άλλα μεθοδολογικά εργαλεία, στα οποία στηρίχθηκα και ανέτρεξα πολλές φορές κατά το διάστημα της παραμονής μου στη λαϊκή. Ένα από αυτά ήταν οι σημειώσεις μου από το πεδίο έρευνας (field notes) και το ημερολόγιο ερευνητή[36], όπου κατέγραφα ένα σημαντικό υλικό από τη *συμμετοχική παρατήρηση*, δεδομένου ότι η καταγραφή των δεδομένων της έρευνας δεν ήταν εύκολο να γίνεται αμέσως, όπως σε περιπτώσεις συναντήσεων «στα όρθια» στην καντίνα, σε γλέντια στα καφενεία και ακόμα και σε περιπτώσεις διαπληκτισμών και λογομαχιών ή συλλήψεων παράνομων εμπόρων μέσα στη λαϊκή. Σε όλες τις

---

32. Γ. Λάζος, *Το πρόβλημα της ποιοτικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες. Θεωρία και πράξη*, Παπαζήσης, Αθήνα 1998, σελ. 488-489.

33. Ό.π., σελ. 488.

34. Άννα Λυδάκη, *Μπαλαμέ και Ρομά. Οι τσιγγάνοι των Άνω Λιοσίων*, Καστανιώτης, Αθήνα 1997, με παραδείγματα από τους τσιγγάνους των Άνω Λιοσίων.

35. Σχετικά με το πώς εμφανίζεται κανείς ανά περίσταση, βλ. Δήμητρα Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», στο βιβλίο: Er. Goffman, *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή* (μτφρ. Μαρία Γκόφρα), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σελ. 24 κ.εξ., με ανάλυση της θεωρητικής σκέψης του Goffman.

36. R. F. Ellen, *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, Academic Press, London-San Diego 2003[10], σελ. 170-171, 289. Eileen Kane - Mary O' Reilly-de Brun, *Doing Your Own Research*, Marion Boyars, London-New York 2005[2], σελ. 346-357.

παραπάνω περιπτώσεις η καταγραφή γινόταν μετά την αποχώρησή μου από το χώρο της αγοράς. Τέλος ως βοηθητικά εργαλεία χρησιμοποιήθηκαν η φωτογραφική μηχανή, η βιντεοκάμερα και το μαγνητόφωνο[37]. Ιδιαίτερα κατά την απομαγνητοφώνηση των συνεντεύξεων των πληροφορητών —των οποίων ο λόγος παρουσιάζεται στα επιμέρους κεφάλαια αυτής της ανακοίνωσης— προσπάθησα να διατηρήσω τόσο το γλωσσικό ύφος του κάθε πληροφορητή όσο και τις σιωπές, τις παύσεις του κατά τη ροή του λόγου του, δίχως να διορθώνω συντακτικά λάθη ή λεκτικά ατοπήματα των ανθρώπων της λαϊκής, δεδομένου ότι το ύφος του λόγου είναι μέρος του νοήματος και αποτελεί εξίσου πηγή πληροφοριακού υλικού[38].

Ο Χρόνος της Λαϊκής Αγοράς

(α) Η διαδρομή της από τα τέλη της δεκαετίας του 1920 έως σήμερα

Η λαϊκή αγορά της Ραφήνας δεν είχε πάντοτε ούτε τη σημερινή της μορφή ούτε την τωρινή της έκταση. Δεν υπάρχουν εκτενείς πληροφορίες και συγκεκριμένα ιστορικά στοιχεία για την αγορά της περιοχής. Γι' αυτό το λόγο και προσπάθησα να δώσω μια σφαιρική και ολοκληρωμένη εικόνα της αγοράς στη διάρκεια του χρόνου, μέσα από γραπτές πηγές και από προφορικές μαρτυρίες. Ξεκινώντας από το πρώτο, τα Πρακτικά της Κοινότητας Ραφήνας (από το 1929 και έπειτα), ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1920, οπότε και οι πρώτοι πρόσφυγες από την Τρίγλια της Βιθυνίας εγκαθίστανται στην περιοχή, βρίσκουμε σε αυτά πληροφορίες για υπαίθριο εμπόριο στην (τότε) κεντρική πλατεία της Ραφήνας (στο σημείο όπου σήμερα βρίσκεται η στάση των ΚΤΕΛ). Από τα πρακτικά των κοινοτικών συνεδριάσεων γίνεται γνωστό ότι εμπορεύονταν σταφύλια, φρούτα, μούστο, καρπούς δέντρων, ξύλα, ξυλάνθρακες, άγρια χόρτα, μέλι και κρασί, ενώ γινόταν επίσης εμπόριο ψαριών, κρεάτων και αβγών.

37. Για τη σημασία της φωτογράφισης και της μαγνητοφώνησης κατά τη διάρκεια της επιτόπιας έρευνας, βλ. Anna Krimshaw, «The Eye in the Door: Anthropology, Film and the Exploration of Interior Space», στον τόμο: M. Banks - H. Morphy (eds), *Rethinking Visual Anthropology*, Yale University Press, New Haven and London 1997, σελ. 36-51.

38. Πρβλ. Β. Νιτσιάκος, *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας 2003, σελ. 26-29.

Μέχρι και τις αρχές της δεκαετίας του 1950 —εποχή, δηλαδή, απομόνωσης της ευρύτερης περιοχής της Νοτιοανατολικής Αττικής και των Μεσογείων— Σαρακατσάνοι[39], εποχικά μετακινούμενοι κτηνοτρόφοι, έφερναν ζώα στην περιοχή της Ραφήνας, τα οποία έσφαζαν και στη συνέχεια πωλούσαν[40]. Οπωσδήποτε, βέβαια, κατά τις πρώτες αυτές δεκαετίες δεν μπορεί να γίνει λόγος για ύπαρξη οργανωμένης λαϊκής αγοράς με εμπόρους, δεδομένη έκταση και ωράρια, αλλά μόνο για πλανόδιο εμπόριο μεμονωμένων παραγωγών και κτηνοτρόφων από το Μαραθώνα, τα Σπάτα και τη Μάκρη, εμπόριο το οποίο δεν χαρακτηριζόταν καν από περιοδικότητα ως προς το χρόνο λειτουργίας του, καθώς οι παραγωγοί δεν εμφανίζονταν σε εβδομαδιαία βάση και σε συγκεκριμένο χώρο, αλλά συνήθως μία ή δύο φορές το μήνα, ανάλογα με τις καιρικές συνθήκες και τη γεωργική παραγωγή.

Όσον αφορά τώρα την έναρξη οργανωμένης λαϊκής αγοράς, οι πληροφορίες ποικίλλουν: ορισμένοι πληροφορητές αναφέρουν ότι οργανωμένη λαϊκή, επαναλαμβανόμενη σε εβδομαδιαία βάση, ξεκίνησε στα μέσα της δεκαετίας του 1960 από παραγωγούς φρούτων και λαχανικών από το Μαραθώνα, οι οποίοι, επειδή κάθε Σάββατο δεν πήγαιναν στην κεντρική λαχαναγορά της Αθήνας, αποφάσισαν να διαθέτουν τα απούλητα προϊόντα τους σε γειτονικές κοινότητες (Νέα Μάκρη, Ραφήνα κ.ά.). Κατ' αυτόν τον τρόπο και οι ίδιοι πωλούσαν περισσότερα προϊόντα, αλλά και οι Ραφηνιώτες, που δεν είχαν πρόσβαση στην Αθήνα, εξυπηρετούνταν. Ορισμένοι άλλοι πληροφορητές τοποθετούν την έναρξη συστηματικά οργανωμένης λαϊκής αγοράς στα μέσα της δεκαετίας του 1970, σε μια εποχή ευρύτερων πολιτικών και κοινωνικών ανακατατάξεων, από τη Μεταπολίτευση και μετά, οπότε και χορηγήθηκαν περισσότερες άδειες, αφενός, και επετράπη η λειτουργία συνδικαλιστικού οργάνου των εμπόρων και πωλητών λαϊκών αγορών, αφετέρου. Ο Νίκος Μπιζούνης, 85 ετών σήμερα, για χρόνια εργάτης στα χωράφια και συνδικαλιστής στη λαϊκή, σκιαγρα-

39. Πρακτικά Κοινοτικού Συμβουλίου Ραφήνας πρ. 37 (22-6-1951), σελ. 137-139. Για την παρουσία των Σαρακατσάνων στη Ραφήνα, βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη της Άννας Μιχοπούλου, «Σαρακατσάνοι κτηνοτρόφοι και δύο επεισόδια ληστείας στην περιοχή Αραφήνα (Ραφήνα) Αττικής τον 19ο αιώνα», στον τόμο: *Πρακτικά ΙΒ΄ Επιστημονικής Συνάντησης ΝΑ. Αττικής* (30/11-3/12/2006), Καλύβια Θορικού Αττικής 2008, σελ. 285-307.

40. Βλ. ενδεικτικά Πρακτικά Κοινοτικού Συμβουλίου Ραφήνας πρ. 19 (15-2-1949), πρ. 38 (6-5-1952), πρ. 4 (2-9-1995).

φεί την κατάσταση ως εξής: «*Τη λαϊκή δε την εθέλανε παλιά, στη Χούντα και πιο πριν. Ήτανε σου λέει μέρος για κουβέντα, για να πεις τι γινότανε με τα πολιτικά. Εμείς εδώ οι Ραφηνιώτες είμαστε δημοκράτες άνθρωποι, πρόσφυγες και βασανισμένοι σ' όλη μας τη ζωή. Και θέλαμε και την κουβέντα για τα πολιτικά και να λέει ο καθένας ό,τι πιστεύει. Αυτό όμως δεν μπορούσε να γίνει ούτε στη Χούντα, ούτε πιο πριν ούτε μετά που 'πεσε η Χούντα έγινε αμέσως. Κάναμε αγώνες εδώ με τους δημάρχους ν' αναγνωριστούμε, να 'χουμε σωματείο και μια λαϊκή κανονική. Κι αυτό έγινε μετά το '77, που βγάλαμε δήμαρχο δικό μας και μπορέσαμε να οργανωνόμαστε (συνδικαλιζόμαστε) στη λαϊκή και να κανονίζουμε από μόνοι μας ποιοι ήταν αληθινοί έμποροι και ποιοι δεν ήταν. Και το νόμο έτσι σεβόμασταν και το κοσμάκη εδώ τον εξυπηρετούσαμε με τη λαϊκή*».

(β) Η πορεία της λαϊκής αγοράς τα τελευταία χρόνια

«*Κοίτα λεβέντη, δε ξέρω 'γω λαϊκή Ραφήνας και τι με ρωτάς. Εδώ 'ναι, να πούμε, μια λαϊκή σαν της Αθήνας. Έχει πλαστικά, χαλιά, ρούχα, έπιπλα, μανταλάκια, έχει κίτρινους, μαύρους, σαν το παζάρι του Πειραιά, ένα πράμα, έχει γίνει. Πού 'ναι το παλιό κρασί που μοσχομύριζε, το φρέσκο χόρτο, τ' αλμυρίκι; Έχεις φάει ποτέ να δεις πώς είναι το ντόπιο, το ραφηνιώτικο χορτάρι; Τώρα σου λέει, να πούμε, "χόρτα ντόπια Μαραθώνα". Μα τον πιστεύεις; Τότε τα κόβαμε 5-6 το πρωί και τα φέρναμε εδώ στις 8. Τώρα πότε τα κόβουνε; Και 'γω σου λέω ότι είναι κινέζικα. Μπορείς να βγάλεις άκρη; Η λαϊκή δεν είναι σαν παλιά, είναι αλλιώτικη από τότε, έχει χαλάσει. Αυτά να γράψεις, να τους τα πεις, μπας και ξυπνήσει ο κόσμος*».

Επέλεξα να αρχίσω το υποκεφάλαιο για τη σύγχρονη όψη της λαϊκής, με τα λόγια του Πανάγου, ενός επίσης παλαιού παραγωγού που για χρόνια δούλεψε στη λαϊκή. Με τις απόψεις του, τις οποίες εκφράζει δημόσια, συμφωνούν και άλλοι ηλικιωμένοι Ραφηνιώτες, που υποστηρίζουν ότι κατά τις τελευταίες δεκαετίες η λαϊκή γνώρισε ριζικές αλλαγές. Οι αλλαγές αυτές συμπυκνώνονται στα λόγια του πληροφορητή: «*η λαϊκή δεν είναι σαν παλιά, είναι αλλιώτικη από τότε, έχει χαλάσει*». Η λαϊκή αγορά, λοιπόν, της Ραφήνας «χάλασε» για τους παλαιούς παραγωγούς. Είναι πλέον μια λαϊκή αγορά σαν όλες τις λαϊκές της Αθήνας. Όσο και αν το ρήμα «χάλασε» αντιπροσωπεύει τη γνώμη των πιο ηλικιωμένων, μάλλον θα ήταν ορθότερο να υποστηριχ-

θεί ότι η αγορά άλλαξε, μεταβλήθηκε, και προσαρμόστηκε στις συνθήκες της εποχής. Σήμερα η Ραφήνα δεν είναι ένα αποκομμένο και απομονωμένο ψαροχώρι της Ανατολικής Αττικής με Μικρασιάτες πρόσφυγες. Αντίθετα είναι ένας δήμος με μεγάλο λιμάνι, που εντάσσεται στον περιαστικό (periurban) χώρο της Αθήνας, στο κοινωνικό, οικονομικό και πολιτισμικό μεταίχμιο μεταξύ της πρωτεύουσας και του ευρύτερου αγροτικού χώρου. Και σε αυτό το σημείο βρίσκεται η ιδιαιτερότητα της σημερινής Ραφήνας: σε αυτή την περιοχή συνυπάρχουν το αστικό με το αγροτικό, μέσα από μια σειρά διαδοχικών αλληλεπιδράσεων και αλληλεξαρτήσεων[41]. Από τη μια πλευρά το αστικό κέντρο επηρεάζει καθοριστικά, τόσο το χώρο της Ραφήνας όσο και τη ζωή των κατοίκων: αστικοποιημένος τρόπος ζωής, σε αντίθεση με τον επαρχιακό τρόπο διαβίωσης που υπήρχε μέχρι και τη δεκαετία του 1960, μεταβολές στον πολεοδομικό ιστό του δήμου, με ανέγερση πολυώροφων πολυκατοικιών, δημιουργία σύγχρονων καταστημάτων και εμπορικών κέντρων, μετακίνηση μεγάλου τμήματος του εργατικού δυναμικού της Αθήνας στη Ραφήνα, η οποία θεωρείται πλέον προάστιο της πρωτεύουσας, κατασκευή μεγάλων δημόσιων έργων, μέσα ή κοντά στο Δήμο Ραφήνας (λιμάνι, Αττική Οδός, αεροδρόμιο «Ελευθέριος Βενιζέλος», προαστιακός σιδηρόδρομος). Παράλληλα, απέναντι σε αυτή τη συνεχόμενη αστική επέκταση, η Ραφήνα διατηρεί ορισμένα από τα παλαιότερα στοιχεία (χώρος παραγωγής γεωργικών και κτηνοτροφικών προϊόντων, χώρος παραθερισμού και διακοπών, ντόπια ψαραγορά, σπίτια Μικρασιατών προσφύγων), που όμως δεν μπορούν σε καμμία περίπτωση να αντισταθμίσουν ολοκληρωτικά την επίδραση της Αθήνας, η οποία είναι καθοριστική.

Οι Μωυσίδης και Ντυκέν θα περιγράψουν την αντιθετική-διχοτομική σχέση αστικού και περιαστικού χώρου, συνοπτικά, ως εξής: «*Στο σύγχρονο στάδιο του ανεπτυγμένου καπιταλισμού, η σχέση αυτή εισήλθε σε νέα φάση, η οποία διακρίνεται από την απόλυτη επικυριαρχία του αστικού κέντρου, τόσο στο κοινωνικό και οικονομικό επίπεδο όσο και στο πολιτισμικό και περιβαλλοντικό. Η επικυριαρχία*

41. Ανάλογα φαινόμενα εντοπίζονται σε όλες σχεδόν τις μεγαλουπόλεις, βλ. τη σχετική μελέτη του Β. Κοτζαμάνη, «Θεσσαλονίκη 1950-2000. Η δημογραφική ανάδυση μιας μητρόπολης», στον τόμο: *Πρακτικά Συνεδρίου: Η Θεσσαλονίκη και ο ευρύτερος χώρος. Παρελθόν-παρόν-μέλλον*, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, Θεσσαλονίκη 2005, σελ. 165-186.

αυτή συνοδεύεται από τη διαρκώς αυξανόμενη πίεση του αστικού κέντρου για διεύρυνση του ζωτικού του χώρου σε βάρος του αγροτικού περίγυρου. Η πίεση και, πιο σωστά ίσως, η επιθετικότητα για επέκταση, έρχονται ως αποτέλεσμα των νέων αναγκών που γέννησαν οι σημαντικές οικονομικές, πληθυσμιακές και καταναλωτικές εξελίξεις των τελευταίων κυρίως δεκαετιών στα αστικά κέντρα. Έτσι ο περιαστικός αγροτικός χώρος υποχρεώνεται σε γεωγραφική συρρίκνωση, που συνοδεύεται από σοβαρές κοινωνικοπολιτισμικές και οικονομικές ανακατατάξεις. Στο επίπεδο των αγροτικών εκμεταλλεύσεων, οι ανακατατάξεις αυτές οδηγούν σε διαρκείς παραγωγικές και οργανωτικές αναδιαρθρώσεις και προσαρμογές. Η εξέλιξη αυτή φαίνεται να προαναγγέλλει ένα νέο, αρκετά διαφορετικό, στάδιο στην ιστορική συμβίωση του άστεως με την ύπαιθρο χώρα»[42].

Μέσα στο πλαίσιο των προαναφερθεισών ευρύτατων αλλαγών στην περιοχή, δεν ήταν δυνατό να μείνει ανεπηρέαστη η λαϊκή αγορά της Ραφήνας. Επεκτάθηκε στο χώρο, καταλαμβάνοντας σχεδόν όλη την οδό Προύσης, με 100 και πλέον πάγκους πωλητών. Παρέχει πλέον στον καταναλωτή πολύ μεγάλη ποσότητα και ποικιλία προϊόντων, πέραν των δεδομένων φρούτων και λαχανικών. Προσείλκυσε παραγωγούς από όλη την Αττική, με αποτέλεσμα να μετέχουν στη λαϊκή πάνω από 120 παραγωγοί και πωλητές. Εναρμόνισε το πλαίσιο λειτουργίας της σύμφωνα με το νομοθετικό πλαίσιο λειτουργίας των άλλων αστικών αγορών[43]. Ωστόσο, παρά την αλληλεπίδραση πόλης και υπαίθρου, η λαϊκή αγορά διατήρησε και πολλά από τα χαρακτηριστικά της γνωρίσματα. Διέσωσε πολλά στοιχεία του «Ραφηνιώτικου» τρόπου ζωής, γεγονός που πιστεύω ότι την καθιστά ενδιαφέρον πεδίο μελέτης, όπως θα γίνει αντιληπτό και στη συνέχεια, στα επιμέρους υποκεφάλαια.

---

42. Α. Μωυσίδης - Μ. Ν. Ντυκέν, «Περιαστικός και αγροτικός χώρος στην Ελλάδα», στον τόμο: Χ. Κασίμης - Λ. Λουλούδης (επιμ.), *Ύπαιθρος χώρα. Η ελληνική αγροτική κοινωνία στο τέλος του εικοστού αιώνα*, ΕΚΚΕ - Πλέθρον, Αθήνα 1999, σελ. 150.

43. Πρόκειται για το Νόμο 3377 (ΦΕΚ 202/19-8-2005) «Αρχές και κανόνες για την εξυγίανση της λειτουργίας και την ανάπτυξη βασικών τομέων του εμπορίου και της αγοράς».

Νομοθεσία και Πλαίσιο Λειτουργίας

(α) Το παλαιότερο πλαίσιο λειτουργίας

Είδαμε, προηγούμενα, έναν από τους παλαιότερους παραγωγούς στη λαϊκή να αναφέρει ότι οι παραγωγοί και οι πωλητές άρχισαν να *οργανώνονται* από τη Μεταπολίτευση και έπειτα. Στη συζήτηση που είχα στη συνέχεια με τον πληροφορητή στο καφενείο της πλατείας, με την παρουσία και άλλων παραγωγών, μετά το τέλος της λαϊκής, τους ζήτησα περισσότερες πληροφορίες γύρω από το ζήτημα της συντεχνιακής τους οργάνωσης και με ποιο τρόπο έγινε αυτή, δεδομένου του γεγονότος ότι η λαϊκή της Ραφήνας ουδέποτε ανήκε στο από το 1932 ιδρυμένο Ταμείο Λαϊκών Αγορών Αθηνών και Πειραιώς.

Ο Νίκος Κοτζαμάνογλου, 89 ετών σήμερα, πρόσφυγας, γεννημένος στην Τρίγλια της Βιθυνίας, έζησε και δούλεψε σε όλη του τη ζωή στα λιγνιτωρυχεία και τα χωράφια της Ραφήνας. Υπήρξε από τους πρώτους παραγωγούς, που προσπάθησαν να δημιουργήσουν σύλλογο εμπόρων και πωλητών στη λαϊκή, στα μέσα της δεκαετίας του 1970. Ο ίδιος μού περιέγραψε τις δυσκολίες του εγχειρήματος: «*Δεν ήταν εύκολο τότε να συνεταιριστείς, να κάμεις ένα σύλλογο επαγγελμάτων. Εμείς οι Τριγλιανοί αμέσως σαν ήρθαμε στην Αραφήνα, κάμαμε Σύλλογο Τριγλιανών, Αθλητική Ένωση Τρίγλιας. Αλλά με τα επαγγέλματα και τα εργατικά ήσανε δύσκολα. Δεν δίνανε άδειες, σε υποπτεύοντουσαν. Ήσανε κι ένα κάρο χαφιέδες που μας κοιτάζανε με μισό μάτι, μη κάνουμε καμμιά κίνηση. Ήμασταν πρόσφυγες και μια μας λέγανε τουρκόσπορους, μια Τούρκους. Καταλαβαίνεις ζωή, ε; Μέχρι και το '50 δουλεύαμε λιγνίτη στη Διασταύρωση και στα χωράφια. Μετά μας μείνανε μόνο τα χωράφια και να πουλάμε στη λαϊκή. Και λέγαμε με άλλους, τον Γιόλδογλου, τον Κάβουρα, τους Κελέκηδες —μακαρίτες όλοι τώρα— να κάνουμε κάτι, ένα σύλλογο εμπορικό για τα χωράφια μας και το πούλημα των λαχανικών μας, να έχουμε κι ένα γραφείο στην πλατεία για να 'μαστε λίγο οργανωμένοι. Αλλά πού τότε... Αυτά 'ταν μονάχα όνειρα. Τα 'χεις ακούσεις τα πέτρινα χρόνια που λένε; Ε! Τότε ήταν, μετά τον πόλεμο. Όλο δουλειά και τσιμουδιά για ό,τι ήθελες να πεις απ' το κεφάλι σου*».

Όσο διάστημα μού μιλούσε ο Νίκος, παρατήρησα ότι και οι άλλοι θαμώνες του καφενείου, και αυτοί αγρότες και παραγωγοί, συμφωνούσαν απόλυτα με τα λεγόμενά του και προσέθεταν: «*Δε μας υπολο-*

γίζανε», «τρομάξαμε να φτιάξουμε ένα σύλλογο» ή *«ξύλο και κυνήγι πού 'χουμε φάει για μια θέση στη λαϊκή»*. Συζητώντας περισσότερη ώρα μαζί τους και εμβαθύνοντας πιο πολύ στο πλαίσιο λειτουργίας της αγοράς κατά το παρελθόν, αλλά και στις προσπάθειες συνδικαλισμού τους, κατά τις δεκαετίες του 1960 και 1970, διαπίστωσα ότι μέσα από τις αφηγηματικές τους φόρμες και τις αυτοαναπαραστάσεις τους[44], που εκφράζονται πάντοτε με το συλλογικό «εμείς», σκιαγραφείται η στερεότυπη εικόνα του αγρότη-παραγωγού των Μεσογείων, κατά τις προηγούμενες δεκαετίες: φτωχός, πολιτικά προσανατολισμένος προς την αριστερά, αποκομμένος από οποιαδήποτε κρατική μέριμνα και οικονομική ενίσχυση και, οπωσδήποτε, δίχως το δικαίωμα συνδικαλισμού ή συμμετοχής σε οργανώσεις αγροτών, από φόβο μήπως οι σύνδεσμοι αυτοί υποκρύπτουν και πολιτικές προεκτάσεις, που θα μπορούσαν να αποσταθεροποιήσουν το δικτατορικό καθεστώς της 21ης Απριλίου. Ανάλογα στοιχεία, βέβαια, συναντούμε και σε άλλες επαγγελματικές ομάδες στην Ελλάδα. Η Κωνσταντίνα Μπάδα, στην ενδιαφέρουσα μελέτη της για τους ψαράδες του Μεσολογγίου, σημειώνει πως μέσα από τις ατομικές ιστορίες των ψαράδων προσεγγίζεται η συλλογική ταυτότητα της ομάδας: *«Στα δεδομένα του συγκεκριμένου συστήματος εργασίας, οι κοινές αφηγηματικές φόρμες των αντρών, οι αυτοαναπαραστάσεις τους, αλλά και οι ετεροπροσδιορισμοί τους από το υπόλοιπο συλλογικό σώμα, συνθέτουν ένα στερεότυπο ψαρά που η ταυτότητά του προσδιορίζεται σχεδόν αποκλειστικά από τον απαξιωτικό σχεδόν αυτοχαρακτηρισμό του ως εργάτη. (...) Ο όρος «εμείς» στις αναπαραστάσεις τους δημιουργεί ένα στερεότυπο που συνδέεται με το συνεταιρισμό και με την έννοια της συλλογικής δράσης. Κάποιες φορές, όταν η εξιστόρηση γίνεται από έναν ψαρά που έχει αριστερή ιδεολογία και δράση, το «εμείς» προσδιορίζει ταυτόχρονα το συνεταιρισμό και το κόμμα. Και οι δύο χώροι συνθέτουν στο λόγο του μια πολλαπλή αίσθηση συλλογικότητας, η οποία ωστόσο εξωτερικεύεται με το ισχυρότερο στερεότυπο του αριστερού»*[45].

---

44. R. Farr, «Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις», στον τόμο: Στ. Παπαστάμου - Α. Μαντόγλου (επιμ.), *Κοινωνικές αναπαραστάσεις*, Οδυσσέας, Αθήνα 1995, σελ. 107-123. J. Cl. Abric, «Οι κοινωνικές αναπαραστάσεις: θεωρητικές απόψεις», στον τόμο: Γ. Κατερέλος (επιμ.), *Δυναμική των κοινωνικών αναπαραστάσεων*, Οδυσσέας, Αθήνα 1996, σελ. 49-77.

45. Κωνσταντίνα Μπάδα, *Ο κόσμος της εργασίας*, ό.π., σελ. 56, 63.

Όμως, από το 1975 και έπειτα, η κατάσταση αρχίζει να διαφοροποιείται. Υπάρχει μεγαλύτερη ελευθερία λόγου και έκφρασης, υφίστανται πλέον μεταβολές στο διοικητικό επίπεδο και σε όλη τη χώρα αναπτύσσονται πολιτιστικοί σύλλογοι, διάφοροι πολιτικοί φορείς, συνεταιριστικές οργανώσεις κ.λπ., χωρίς το φόβο και τις απαγορεύσεις των προηγούμενων δεκαετιών. Έτσι, για πρώτη φορά μετά τη Μεταπολίτευση, συστήνεται το 1975 Σύλλογος Παραγωγών και Πωλητών Λαϊκής Αγοράς Ραφήνας, από 15 παραγωγούς, με συμβολαιογραφική πράξη και αναγνώριση από το Πρωτοδικείο. Η οργανωμένη αυτή κίνηση αποσκοπούσε: α) στη συνεργασία όλων των γεωργών και παραγωγών της λαϊκής, β) στις συντονισμένες οικονομικές διεκδικήσεις, γ) στην καταπολέμηση των πελατειακών σχέσεων που είχαν αναπτυχθεί μεταξύ πωλητών της λαϊκής και της κεντρικής εξουσίας, κατά το παρελθόν, οπότε και όποιος είχε πολιτικές γνωριμίες, εξασφάλιζε και άδεια στην αγορά, δ) προστασία των παραγωγών και των πωλητών και διακίνηση σε καταστήματα και άλλες αγορές των τυχόν αδιάθετων προϊόντων τους, ε) ασφαλιστικά δικαιώματα σε όλους τους πωλητές και στ) γενικότερη ανάπτυξη της λαϊκής της Ραφήνας.

Όλες οι παραπάνω διεκδικήσεις, που σε μεγάλο ποσοστό ικανοποιήθηκαν, καθώς ήταν συντονισμένες ενέργειες ενός συλλόγου πλέον πωλητών μιας ολόκληρης λαϊκής, και όχι απλά προτάσεις μεμονωμένων ατόμων, όπως στο παρελθόν, βελτίωσαν τις συνθήκες δουλειάς στην αγορά, αλλά και τη ζωή των ίδιων των εμπόρων και πωλητών, όπως σημειώνει ο Χαραλάμπης, που δουλεύει μέχρι σήμερα στη λαϊκή: «*Νιώσαμε και 'μεις πια σαν άνθρωποι. Με ασφάλιση, με άδεια λειτουργίας. Δεν φοβόμαστε πια μη 'ρθούνε και μας μπουζουριάσουνε μέσα για παράνομη δουλειά. Κι αυτό που τώρα είναι απλό, τότε ούτε στη φαντασία μας δεν μπορούσε να γίνει. Κι όλα γίνανε με αγώνες, φωνές, πορείες 'δω πιο κάτω στο παλιό δημαρχείο. Χρόνια και χρόνια καυγάδες για να 'χουμε το σύλλογό μας. Γι' αυτό που σήμερα το 'χουνε όλοι που δουλεύουνε*».

(β) Η λειτουργία της αγοράς σήμερα

Ο Σύλλογος Παραγωγών και Πωλητών Λαϊκής Αγοράς Ραφήνας καταφέρνει να διεκδικήσει σημαντικά δικαιώματα των παραγωγών κατά τις δεκαετίες του 1970 και 1980. Παράλληλα η λαϊκή της Ραφήνας εντάσσεται πλήρως στο σύστημα νόμων που ισχύει και για

τις αγορές της Αθήνας και του Πειραιά και διέπεται από το νομικό πλαίσιο που αφορά το υπαίθριο εμπόριο (πλανόδιο ή στάσιμο)[46]. Έτσι, πλέον, όσοι μετέχουν στη λαϊκή αγορά έχουν απαραίτητα άδεια από τη Νομαρχία Ανατολικής Αττικής. Οι συγκεκριμένες άδειες χορηγούνται, κατά κύριο λόγο, με κοινωνικο-οικονομικά κριτήρια σε άτομα με χαμηλά εισοδήματα (κάτω των 20.000 € ετησίως) και συγκεκριμένα σε ανέργους (30% των συνολικών αδειών), υπαλλήλους που έχουν δουλέψει για χρόνια σε πάγκους στη λαϊκή (38%), σε πολύτεκνους (15%) και σε παλιννοστούντες ομογενείς, πολιτικούς πρόσφυγες, γονείς παιδιών με ειδικές ανάγκες και απεξαρτημένους αλκοολικούς (17%). Επίσης, εκτός των επαγγελματιών και των παραγωγών (φυσικά πρόσωπα), άδειες δικαιούνται και συνεταιριστικές οργανώσεις.

Όσο και αν στα μάτια του επισκέπτη η λαϊκή αγορά φαντάζει σαν πρόχειρη σύναξη εμπόρων και παραγωγών, δίχως τάξη, παρ' όλα αυτά η εικόνα αυτή δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Καταρχάς η άσκηση υπαίθριου στάσιμου εμπορίου επιτρέπεται μόνο σε θέσεις που οριοθετούνται και καθορίζονται από το Δήμο και τη Νομαρχία. Επιπρόσθετα στη λαϊκή διενεργούνται συνεχείς έλεγχοι, από κλιμάκια της Νομαρχίας και του Υπουργείου Ανάπτυξης (Κ.Ε.Λ.Α.Υ.Ε., δηλαδή Κλιμάκια Ελέγχου Λαϊκών Αγορών και Υπαίθριου Εμπορίου), για την τήρηση του ωραρίου, τη διατήρηση της καθαριότητας στην περιοχή, τη χρήση ηλεκτρονικής ζυγαριάς και κυρίως για την κατοχή αδειών και την αυθαίρετη αλλαγή χώρου. Επιπλέον λαμβάνουν χώρα έρευνες και περιπολίες από τη Δημοτική Αστυνομία, τόσο για την τήρηση της τάξης όσο και για τον εντοπισμό παράνομων εμπορευμάτων. Ειδικότερα για τα λαθραία είδη υφίστανται αυστηρές κυρώσεις για τους παραβάτες και το νομικό πλαίσιο προβλέπει πως όταν εντοπιστούν παράνομα εμπορεύματα, είτε καταστρέφονται από υπαλλήλους της Νομαρχίας είτε, αν πρόκειται για είδη ένδυσης, υπόδησης κ.λπ., καταγράφονται και διατίθενται σε ευαγή ιδρύματα[47].

---

46. Βλ. υποσημείωση 43.

47. Πρόκειται για τη συμπληρωματική του Νόμου 3377 νομοθετική ρύθμιση του Υπουργείου Εμπορίου, με αρ.πρωτ. Α2-408 (2-4-2008).

Ψωνίζοντας στη Λαϊκή Αγορά

(α) Διασχίζοντας την οδό Προύσης: Η οργάνωση του χώρου της λαϊκής

Η λαϊκή αγορά της Ραφήνας εκτείνεται κατά μήκος της οδού Προύσης, σε μια απόσταση 500 περίπου μέτρων. Η επιλογή του συγκεκριμένου δρόμου για τη λειτουργία της λαϊκής δεν είναι τυχαία· είναι ένας από τους κεντρικότερους δρόμους της Ραφήνας, που διασχίζει κάθετα όλη την πόλη, συνδέοντας την περιοχή του κέντρου (πλατεία) με τη «Νέα Ραφήνα», τη «νέα πόλη», που φτάνει ώς το Μάτι και το Κόκκινο Λιμανάκι και έχει ως χαρακτηριστικό της τις νεόδμητες πολυώροφες πολυκατοικίες, όπου δεν μένουν ντόπιοι κάτοικοι, αλλά «Αθηναίοι», όπως τους χαρακτηρίζουν οι Ραφηνιώτες, οι οποίοι εγκαταστάθηκαν την τελευταία δεκαετία στην περιοχή. Επιπλέον η οδός Προύσης, κατά το παρελθόν, οπότε και άρχισε η λειτουργία της λαϊκής, ήταν —και είναι ακόμα— ένας δρόμος που έσφυζε από ζωή. Το μαρτυρά αυτό και ο αριθμός των μικρασιάτικων σπιτιών, με ένα ή δύο δωμάτια, που υπάρχουν εκεί, καθώς και το πλήθος των καταστημάτων του δρόμου αυτού. Η κυρά-Ματούλα, που διαμένει για χρόνια στην Προύσης, σε συζήτηση που είχαμε για τη λαϊκή, χαρακτήριζε την Προύσης ως «*μεγαλόδρομο*»:

«*Τότες το ψάχνανε για τη λαϊκή να την πάνε και αλλού. Αλλά πού να πάει; Δεν υπήρχανε εκείνα τα χρόνια μεγάλοι δρόμοι, σαν τώρα που πάμε στο νεκροταφείο, από 'κει προς τις Μαρίκες. Μόνο η Προύσης ήτανε μεγαλόδρομος και κάτω στην πλατεία. Αλλά και στην πλατεία δεν είναι για λαϊκή. Και μας εβόλευε και μας εδώ. Δεν βλέπεις πόσο κόσμο έχει; Τρεις δρόμοι ήτανε η Ραφήνα μέχρι πριν 20 χρόνια: Προύσης, Κυπρίων Αγωνιστών και κάτω ο κεντρικός στην Εκκλησία, όλα τ' άλλα ήτανε χωμάτινα*».

Η λαϊκή αγορά, λοιπόν, εκτείνεται επί της οδού Προύσης, στο κέντρο της Ραφήνας. Σε ένα πρώτο επίπεδο η λαϊκή αγορά ακολουθεί τους νόμους του Υπουργείου Ανάπτυξης, όσον αφορά τη θέση του πάγκου, τις διαστάσεις του και την απόσταση μεταξύ δύο εμπόρων. Έτσι οι 100 περίπου πάγκοι των λαχανεμπόρων και των παραγωγών, που υπάρχουν στη λαϊκή αγορά της Ραφήνας, αντιστοιχούν σε 100 σημειωμένες θέσεις πάνω στο δρόμο. Το συγκεκριμένο τμήμα της λαϊκής αντιπροσωπεύει τον «*κεντρικό χώρο*» της αγοράς, όπως τον έχει χα-

ρακτηρίσει ο Christaller[48]. Οι περισσότεροι μελετητές των χώρων της αγοράς, τονίζουν ότι στις αγορές υπάρχει μια ιεραρχία των εγκαταστάσεων: οι *χώροι ανώτερης κατηγορίας* (ή *κεντρικός χώρος*) και οι *χώροι κατώτερης κατηγορίας*[49]. Στους πρώτους οπωσδήποτε και υπάρχουν πολυπλοκότερες και αρτιότερες εγκαταστάσεις, πληθώρα συναλλαγών και σαφώς μεγαλύτερη προσέλευση κόσμου. Οι κατώτεροι χώροι πάλι, σύμφωνα με τον Garner, αφενός δεν είναι ανεξάρτητοι από τις οικονομικές διαδικασίες του κεντρικού χώρου και αφετέρου δεν μπορούν από μόνοι τους να συστήσουν μια αγορά ή ένα χώρο εμπορίου και συναλλαγών, δεδομένου ότι είναι ο χώρος, όπου λειτουργεί κατά κύριο λόγο το παρεμπόριο[50].

Ήδη από τις πρώτες μου επισκέψεις στη λαϊκή πρόσεξα ότι στην αρχή και το τέρμα της λαϊκής, όσο και στα διάφορα σημεία, στα οποία διασταυρώνεται με άλλους δρόμους, αναπτύσσεται ένα άλλου είδους εμπόριο. Στα σημεία αυτά δεν υπάρχουν πάγκοι με τρόφιμα ή λαχανικά, αλλά καρότσες φορτηγών, χαρτόκουτα και καφάσια, που αντικαθιστούν τους πάγκους και πάνω τους έχουν, κατά κύριο λόγο, είδη ένδυσης και είδη σπιτιού: χαλιά, μαξιλάρια, ρούχα, εσώρουχα, πετσέτες, παπούτσια, έπιπλα, είδη δώρων, ακόμα και παλαιά αντικείμενα, όπως κορνίζες, ρολόγια, κάδρα, μεταλλικά αντικείμενα. Ο χώρος αυτός, που αντιπροσωπεύει την *κατώτερη κατηγορία*, έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τον *κεντρικό χώρο*, εκεί όπου είναι οι πάγκοι των παραγωγών, η καντίνα, τα καφενεία και η μεγαλύτερη κίνηση. Σε αυτά τα σημεία διασπάται η απόλυτη ομοιομορφία της λαϊκής και συναντούμε μια εικόνα που μάλλον τείνει περισσότερο προς το υπαίθριο παζάρι, παρά έχει τα χαρακτηριστικά της οργανωμένης λαϊκής αγοράς[51].

Η Hirschon, περιγράφοντας τη λαϊκή αγορά της Κοκκινιάς, στις αρχές της δεκαετίας του 1970, κάνει λόγο για τα «άκρα» της αγοράς, που θεωρούνταν μη προνομιακές θέσεις: «(...) *στα άκρα η πυκνότητα των πάγκων μειωνόταν, με αποτέλεσμα να είναι λιγότεροι και*

48. W. Christaller, *Central Places in Southern Germany*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1966.

49. W. Christaller, ό.π., σελ. 17-22, 51-53. B. Garner, «Models of Urban Geography and Settlement Location», στον τόμο: R. Chorley - P. Haggett (eds), *Models in Geography*, Methuen 1971, σελ. 307-321.

50. B. Garner, ό.π., σελ. 307-308.

51. Για ανάλογα παραδείγματα από τον αστικό χώρο, βλ. Γ. Κούζας, «Κάθε Κυριακή στην άκρη της πόλης...», ό.π.

οι πελάτες. Ο ανταγωνισμός για τις θέσεις των πάγκων ήταν συνεπώς μεγάλος. Οι καινούργιοι έπαιρναν φυσικά τις λιγότερο προνομιούχες θέσεις, στις άκρες της αγοράς και αποκαλούνταν περιπαικτικά "τερματοφύλακες", γιατί βρίσκονταν μακριά από τη δράση»[52]. Με τα παραπάνω λόγια η Hirschon σκιαγραφούσε τους κατώτερους χώρους της λαϊκής σε μια εποχή, κατά την οποία τόσο η δομή όσο και η λειτουργία των αστικών λαϊκών αγορών διέφεραν κατά πολύ σε σχέση με σήμερα. Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να δούμε στη συνέχεια πώς η διάταξη του χώρου αντανακλά, στην ουσία, και τη θέση κάθε εμπόρου στη λαϊκή, με ποιον τρόπο οι διάφορες ομάδες της λαϊκής αντιλαμβάνονται το «δικό» τους χώρο και πώς αντιμετωπίζουν τον «άλλο», τον ξένο, που καταλαμβάνει ένα κομμάτι από το χώρο τους. Από τη διάταξη των πάγκων της αγοράς, θα περάσουμε, λοιπόν, στην ανθρωπογεωγραφία της λαϊκής, τις ομάδες των εμπόρων και των παραγωγών (νόμιμων και παράνομων) και τις μεταξύ τους σχέσεις και αντιθέσεις.

(β) Ο κόσμος της λαϊκής αγοράς

Οι έμποροι και οι πωλητές

Θα αρχίσω με τη σκιαγράφηση εκείνων, που σε μεγάλο βαθμό ορίζουν τη φυσιογνωμία της λαϊκής, δηλαδή των εμπόρων. Η ανάπτυξη διαπροσωπικών σχέσεων με τους ανθρώπους αυτούς συνέβαλε εποικοδομητικά στην πορεία της έρευνάς μου. Αν και στην αρχή υπήρχε καχυποψία απέναντί μου —με ερωτήσεις όπως: «*επόπτης είσαι;*», «*αστυνομικός είσαι;*», «*είσαι από κανάλι ή από εφημερίδα, δημοσιογράφος;*» κ.ά.—, παρ' όλα αυτά η συνεχής παρουσία μου στην αγορά και στο χώρο της καντίνας με κατέστησε οικείο σε αυτούς[53]. Ιδιαίτερα, μάλιστα, μεταξύ 15.30 και 17.00 μ.μ., οπότε και η κίνηση στη λαϊκή μειώνεται, καθώς αρχίζουν να ξεστήνονται οι πάγκοι, ήταν το καταλληλότερο χρονικό διάστημα για να τους πλησιάσω περισσότερο, να τους γνωρίσω και να συνομιλήσω μαζί τους, καταγρά-

52. Renée Hirschon, ό.π., σελ. 187-188.

53. D. Fetterman, *Ethnography: Step by Step*, Sage Publications, London-New Delhi 1998², σελ. 33-37, με αναλυτικές παρατηρήσεις για την είσοδο του ερευνητή στο πεδίο της έρευνάς του.

φοντας τις απόψεις τους —ακόμα και αν συχνά ήταν ακραίες και ισοπεδωτικές.

Στη λαϊκή αγορά της Ραφήνας υπάρχουν τρεις κατηγορίες εμπόρων: α) οι επαγγελματίες παραγωγοί, που πωλούν φρούτα, λαχανικά, ψάρια και φυτά και είναι Έλληνες, β) οι μετανάστες πωλητές, οι οποίοι έχουν νόμιμες άδειες και συνήθως πωλούν ρούχα, υφάσματα και χαλιά και γ) οι παράνομοι μικροπωλητές, οι οποίοι είτε είναι τσιγγάνοι είτε μετανάστες μικροπωλητές που βρίσκονται ανάμεσα στους πάγκους και πωλούν χαρτομάντηλα, μικροαντικείμενα κ.ά. Οπωσδήποτε στη λαϊκή έχουν σημαίνουσα θέση οι Έλληνες πωλητές, οι «ντόπιοι», που στη συνείδηση του αγοραστικού κοινού έχουν ταυτιστεί με τις έννοιες του «νόμιμου» και του «εγγυημένου», πως έχουν δηλαδή άδεια άσκησης επαγγέλματος, τηρούν τις υγειονομικές διατάξεις και πωλούν πάντοτε ποιοτικά προϊόντα. Οι Έλληνες έμποροι κυριαρχούν στην αγορά· σε ποσότητα προϊόντων, αλλά και σε ποιότητα. Εκτός όμως από τα παραπάνω, πρέπει να επισημάνουμε δύο ακόμα σημεία που τους διαφοροποιούν σε σχέση με τις άλλες ομάδες της λαϊκής. Το πρώτο είναι ότι έχουν αναπτύξει μεταξύ τους ισχυρές σχέσεις φιλίας και συνεργασίας, που αναμφίβολα οδηγούν στην αλληλοϋποστήριξη και αλληλοβοήθεια. Για παράδειγμα παρατήρησα αρκετά συχνά ότι οι Έλληνες έμποροι και παραγωγοί υπερασπίζονταν τους συναδέλφους τους σε οποιοδήποτε πρόβλημα προέκυπτε, είτε με κλιμάκια ελέγχου της Νομαρχίας είτε ακόμα και με πελάτες. Το δεύτερο είναι η υποστήριξη των πωλητών προς το συνάδελφό τους, η οποία εκδηλωνόταν συχνά και ως εξής: αν κάποιος ξεπουλούσε από νωρίς ή ξέμενε από προϊόντα, λόγω ελλιπούς προμήθειας από τον παραγωγό, οι άλλοι πωλητές —εφόσον είχαν περίσσευμα— του έδιναν φρούτα ή λαχανικά, προκειμένου να μη μείνει δίχως προϊόντα και κατακριθεί γι' αυτό από τους πελάτες του. Ο φρουτέμπορος Γεράσιμος μου τόνισε σχετικά με τη στάση αυτή των εμπόρων: «*Το θέμα είναι να μη μείνει κι ο άλλος χύμα, να πούμε, χωρίς φρούτα. Μετά του μένει η ρετσινιά απ' τον πελάτη ότι δεν φέρνει φρέσκο πράμα, ότι δεν φροντίζει τη πραμάτεια του ή ότι 'ναι τεμπέλης. Και άμα πάθεις τέτοια ζημιά, άιντε να σου ξεκολλήσει μετά... Και δεν φταίει πάντα αυτός. Ο παραγωγός δεν έχει πάντα να σου δώσει. Του ζητάς, ξέρω 'γω, 200 κιλά, σου δίνει αυτός 100. Ό,τι τον βολεύει κάθε φορά. Όμως ο πελάτης τον θέλει πάντα γεμάτο τον πάγκο, να τον βλέπει, αλλιώτικα φεύγει. Γι' αυτό και 'μεις βοηθούμε το φίλο, το γνωστό μας εδώ. Έτσι κι*

αυτός θα με βοηθήσει μεθαύριο, άμα χρειαστώ, γιατί έτσι είναι.».

Δεν θα ήταν άσκοπο, στο σημείο αυτό, να γίνει λόγος για τα *δίκτυα επικοινωνίας και εμπιστοσύνης*[54] μεταξύ των πωλητών της λαϊκής. Ο Hodgson έχει υποστηρίξει ότι στο εμπόριο —πέραν των γραπτών συμβάσεων που βασίζονται σε *συμβολαιακά στοιχεία*— κυριαρχεί η *εμπιστοσύνη* που εδράζεται στις προφορικές συμφωνίες, τις χρόνιες γνωριμίες και την πολυετή συνύπαρξη με άλλα άτομα στον ίδιο χώρο εργασίας[55]. Ο Granovetter, από τη δική του σκοπιά, σημειώνει ότι οι τυπικές οικονομικές αναλύσεις συχνά υποβιβάζουν τον παράγοντα της *εμπιστοσύνης* στους χώρους εργασίας και συναλλαγής και τονίζει ότι σήμερα —εκτός των γραπτών κανονισμών— πρέπει να δίνεται σημασία από τους μελετητές στο πώς συμπεριφέρεται το άτομο στις σχέσεις του με τους συναδέλφους του, αν επιδεικνύει έντιμη συμπεριφορά και αν συνεργάζεται ικανοποιητικά με τα άλλα μέλη της ομάδας[56]. Σύμφωνα με τους παραπάνω μελετητές οι οικονομικές διαδικασίες δεν είναι απλά και μόνο διαδικασίες, αλλά —αντίθετα— εντάσσονται σε ένα δίκτυο σχέσεων και συναλλαγών, μεταξύ των μελών της ομάδας και εν προκειμένω των Ελλήνων πωλητών. Η συνείδηση του «ανήκειν» στη συγκεκριμένη ομάδα, οι εργατικές εμπειρίες και οπωσδήποτε η συνείδηση των κοινών τους συμφερόντων, οδηγεί στη μεταξύ τους *εμπιστοσύνη* και *υποστήριξη*, ιδιαίτερα όταν έρχονται αντιμέτωποι με οικονομικές αντιξοότητες και επαγγελματικές κρίσεις[57]. Η *υποστήριξη* αυτή μπορεί να περιλαμβάνει την οικονομική στήριξη (δανεισμό), την κυκλοφορία πληροφοριών σχετικών με δουλειές και θέματα της λαϊκής, το δανεισμό προϊόντων για να μη μείνει άδειος ο πάγκος του συναδέλφου, την υπεράσπιση του άλλου πωλητή σε μια ενδεχόμενη διένεξη, ακόμα και τη φιλική-συναισθηματική στήριξη στα κατά καιρούς οικογενειακά προβλήματα. Οι Έλληνες έμποροι, είτε παραγωγοί είτε απλοί πωλητές, σίγουρα συνιστούν μια ενιαία ομάδα. Πέρα από τις όποιες προσωπικές αντιπαραθέσεις και

54. Ed. Ives, *The Tape-Recorded Interview*, The University of Tennessee Press, Knoxville 1995, σελ. 28-29.

55. G. M. Hodgson, *Economics and Institutions. A Manifesto for a Modern Institutial Economics*, Polity Press, Oxford 1989, σελ. 159-165.

56. M. Granovetter, «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness», *American Journal of Sociology*, 91: 3 (1985), σελ. 491 (συνολικά 481-510).

57. Ό.π., σελ. 490-491.

τους όποιους οικονομικούς ανταγωνισμούς, συνδέονται μεταξύ τους μέσω των *δικτύων επικοινωνίας* και *εμπιστοσύνης*, που τόσα χρόνια έχουν δημιουργήσει, με διπλό σκοπό: την εξασφάλιση των επαγγελματικών τους δικαιωμάτων και τη συνέχιση της παρουσίας τους στη λαϊκή και, κυρίως, το διαχωρισμό τους από τους «άλλους», τους μετανάστες εμπόρους —παράνομους ή μη— που τους θεωρούν παρείσακτους στο «δικό» τους χώρο.

Οι μετανάστες έμποροι εντοπίζονται, κατά κύριο λόγο, στα «άκρα» της λαϊκής, στο τέρμα της Προύσης, στην κατεύθυνση προς το Μάτι ή στην παράλληλη οδό Εθνικής Αντιστάσεως· συνήθως είναι 20-22 κάθε φορά, αποτελώντας έτσι την πιο ολιγάριθμη ομάδα της λαϊκής. Οι μετανάστες συνιστούν κάτι το *διαφορετικό* μέσα στη λαϊκή[58]. Καταρχάς τόσο τα προϊόντα που πωλούν όσο και ο τρόπος που τα εκθέτουν θέτουν τα όρια των διακρίσεων. Πρόκειται για προϊόντα, που δεν πωλούν οι Έλληνες έμποροι και παραγωγοί, όπως είδη σπιτιού, διακοσμητικά είδη, ηλεκτρικές συσκευές, ρούχα, κινέζικα ή αφρικανικά αντικείμενα τέχνης. Επίσης οι μετανάστες έμποροι δεν έχουν πάγκους· οι περισσότεροι έχουν 2-3 χαρτόκουτα και τοποθετούν επάνω την πραμάτεια τους ή στρώνουν πρόχειρα μια κουβέρτα ή ένα χαλί και απλώνουν επάνω τα προς πώληση είδη. Επιπρόσθετα διαφοροποιούνται από τους Έλληνες εμπόρους ως προς τις κινήσεις και το λόγο τους: είναι σιωπηλοί, δεν φωνάζουν και δεν δημιουργούν μια «παράσταση», όπως οι Έλληνες, για να προωθήσουν τα προϊόντα τους[59]. Αν και στην αρχή ήταν εντελώς απρόθυμοι να μου μιλήσουν, έπειτα, και αφού με γνώριζαν από την παρουσία μου στη λαϊκή, δέχονταν να συνομιλήσουν μαζί μου. Τόσο από τις μεταξύ μας συζητήσεις όσο και από τη συμπεριφορά τους, κατανοούσα με πόσο διαφορετικούς όρους —σε σύγκριση με τους Έλληνες— μετείχαν στις διαδικασίες της αγοράς. Σε κάθε τι που έλεγαν ή έκαναν, κυριαρχούσε το αίσθημα του φόβου, μήπως έρθει ξαφνικά η αστυνομία ή μήπως πουν σε μένα κάτι που δεν έπρεπε. Εξαιτίας αυτού του φόβου, μόνο ένας μετανάστης δέχθηκε να φωτο-

58. Πρβλ. Χριστίνα Μαραθού, «Bangla Bazaar: Ένας τόπος εναπόθεσης συλλογικής μνήμης», στον τόμο: Στ. Σταυρίδης (επιμ.), *Μνήμη και εμπειρία του χώρου*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σελ. 191-213.

59. Για ανάλογες παρατηρήσεις στο παζάρι του Σχιστού, βλ. Γ. Κούζας, ό.π., σελ. 291-293.

γραφηθεί, ενώ, ακόμα και όταν φωτογράφιζα τη γενικότερη κίνηση στην αγορά, εκείνοι έσκυβαν χαμηλά για να μην τους «συλλάβει» ο φακός. Οι μετανάστες δεν κάθονται μαζί με τους Έλληνες στο καφενείο ή στην καντίνα της λαϊκής. Στις συζητήσεις που κάναμε —πάντοτε «στα όρθια», δίπλα από τα χαρτόκουτά τους— εξέφραζαν μια σειρά παραπόνων. Αρχικά για την αστυνομία, η οποία κυνηγά μόνο αυτούς, ενώ δεν ασχολείται με τους πλανόδιους μικροπωλητές στο λιμάνι και την παραλία της Ραφήνας, έπειτα για το υψηλό κόστος ζωής στην Ελλάδα, τα χαμηλά μεροκάματα και την άσχημη οικονομική κατάσταση των τελευταίων μηνών, που έχει επιφέρει κατακόρυφη πτώση του εισοδήματός τους στην αγορά. Βασικό τους, όμως, παράπονο, είναι η αντιμετώπιση που έχουν από τους Έλληνες συναδέλφους τους, εμπόρους και πωλητές. «*Δεν μας έχουν σαν αυτούς*», μου είπε ο Τσόκο, Κενυάτης που είναι στην Ελλάδα για μία δεκαετία περίπου. Τα βασικά προβλήματα που έχουν με τους Έλληνες, παραμένουν τρία: πρώτο, οι μεταξύ τους σχέσεις που κυμαίνονται από αδιάφορες έως εχθρικές· δεύτερο, τα «καρφώματα», που —όπως ισχυρίζονται— κάνουν οι Έλληνες έμποροι στην αστυνομία για να τους συλλάβει· και τρίτο, το γεγονός ότι οι Έλληνες δεν τους αφήνουν να πωλούν προϊόντα, όπως ψάρια, λαχανικά, φρούτα, παρά μόνο ηλεκτρικά είδη, χαλιά και διακοσμητικά. Ως παράδειγμα, μου ανέφεραν ότι πέρυσι τα Χριστούγεννα (2007), όταν κάποιοι Ιρακινοί πούλησαν χριστουγεννιάτικα φυτά (κλαδιά έλατου, γκι, αλεξανδρινά), οι Έλληνες ανθέμποροι της λαϊκής αντέδρασαν, απειλώντας τους ότι θα καλέσουν αμέσως την αστυνομία αν δεν έφευγαν από τη λαϊκή. Βλέπουμε, επομένως, ότι είναι εμφανής στη λαϊκή αγορά η διάκριση σε Έλληνες και ξένους - μετανάστες —δίχως να γίνεται διαχωρισμός σε Αλβανούς, Αφρικανούς, Ουκρανούς, Ινδούς κ.ά.— βάσει της ετερότητας που τους χαρακτηρίζει («*είναι άλλοι, είναι διαφορετικοί*»). Η ετερότητα —που μολονότι νοείται ως φυσική και αιώνια κατηγορία— είναι, στην ουσία, μια *κοινωνικά και ιστορικά δομημένη κατασκευή*[60]. Παράγεται, δηλαδή, από συγκεκριμένους μηχανισμούς, με συγκεκριμένους στόχους: οι ιστορικά και γεωγραφικά διαμορφωμένες διαφορές (όπως στην περίπτωση των μεταναστών εμπόρων), μετατρέπονται σε ιδεολογικά και

60. Σχετικά, Σεβαστή Τρουμπέτα, «Μερικές σκέψεις σχετικά με την παράσταση του "Άλλου" και το φαινόμενο του ρατσισμού στη νεοελληνική κοινωνία», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 101-102 (2000), σελ. 137-176.

κοινωνικά «κατασκευασμένες» ετερότητες[61]. Το γεγονός αυτό δημιουργεί παγιωμένες διακρίσεις, δεδομένες διαφορές και μια συγκεκριμένη αξιολογική ιεραρχία μεταξύ του «εμείς» και των «άλλων». Στην περίπτωση των μεταναστών εμπόρων, αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές: παρ' όλο που είναι η πιο ολιγάριθμη ομάδα στη λαϊκή, αποτελούμενη από φιλήσυχους και σχεδόν φοβισμένους ανθρώπους, εντούτοις τους αποδίδονται μια σειρά χαρακτηριστικών από τους Έλληνες εμπόρους, που στην πραγματικότητα δεν ισχύουν.

Οι ισχυρισμοί για παραβατική συμπεριφορά, η προσπάθεια απομόνωσής τους από την κίνηση της λαϊκής, ο εξοβελισμός τους στα άκρα και ένα σύνολο χαρακτηρισμών, όπως «*παράνομοι*», «*πονηροί*», «*μας κλέβουν τους πελάτες*», «*να πάνε από 'κει πού 'ρθανε*», δημιουργούν αφενός χαρακτηριστικά ομοιογένειας[62] για τους αλλοδαπούς πωλητές, (για παράδειγμα, ότι όλοι είναι κλέφτες ή ότι φέρνουν παράνομα προϊόντα στη λαϊκή) και σχηματίζουν αφετέρου μια αρνητική *αναπαράσταση*[63] γι' αυτούς, χαρακτηρίζοντάς τους ως την κατεξοχήν παραβατική ομάδα, με αποκλίνουσα συμπεριφορά που —εκτός της λαϊκής— απειλεί τη συνοχή και την ομαλή λειτουργία της τοπικής κοινωνίας. Όλα τα παραπάνω, οπωσδήποτε, δημιουργούν στη λαϊκή ένα κλίμα καχυποψίας για τους ανθρώπους αυτούς· ένα κλίμα με ποικίλες αρνητικές πλευρές, που δεν αφορά αποκλειστικά την αντιμετώπισή τους από τους Έλληνες πωλητές, αλλά σε τελική ανάλυση την ίδια τη θέση των μεταναστών εμπόρων μέσα στην αγορά: πώς τους αντιμετωπίζουν οι πελάτες, αν τους δείχνουν εμπιστοσύνη στην αγορά προϊόντων και σε ποιο βαθμό μπορούν να αφομοιωθούν μέσα στην τοπική κοινωνία της Ραφήνας, όπου ζουν, δίχως το στίγμα της αποξένωσης.

---

61. Αναλυτικά για την τυπολογία των αντιλήψεων για την ετερότητα, βλ. Ι. Ψημμένος, *Μετανάστευση από τα Βαλκάνια – κοινωνικός αποκλεισμός στην Αθήνα*, Παπαζήσης, Αθήνα 2004², σελ. 149 κ.εξ.

62. Η Άντα Καραγιαννίδου δίνει ενδιαφέροντα στοιχεία «ομοιογένειας», τα οποία αποδίδουν οι κάτοικοι των αστικών κέντρων στους επαναπατρισθέντες ομογενείς από την πρώην ΕΣΣΔ, βλ. σχετικά Άντα Καραγιαννίδου, *Παιδιά της νέας προσφυγιάς*, Γόρδιος, Αθήνα 2006.

63. Για τις αρνητικές αναπαραστάσεις των μεταναστών, βλ. την ενδιαφέρουσα μελέτη της Χριστίνας Κωνσταντινίδου, *Κοινωνικές αναπαραστάσεις του εγκλήματος. Η εγκληματικότητα των Αλβανών μεταναστών στον Αθηναϊκό Τύπο*, Σάκκουλας, Αθήνα-Κομοτηνή 2001.

Η Γειτονιά

Βασικός θεσμός, γύρω από τον οποίο διαμορφώνεται η ζωή στη Ραφήνα —και κατ' επέκταση και η εβδομαδιαία λαϊκή αγορά— είναι η γειτονιά[64]. Οι σχέσεις των γειτόνων δεν είναι τυπικές και απρόσωπες, όπως είναι οι σχέσεις των ανθρώπων των πόλεων[65]· είναι σχέσεις αληθινές και με διάρκεια στον χρόνο. Σ' αυτό συντείνουν, τόσο η κοινή μικρασιατική καταγωγή, δεδομένου ότι οι οικογένειες μεταξύ τους έχουν χρόνιες φιλίες ή ακόμα και συγγενικούς δεσμούς[66] όσο και τα ίδια τα σπίτια των Ραφηνιωτών, ιδιαίτερα μέσα στην παλιά Ραφήνα, τα οποία είναι «ανοικτά» προς τα έξω, σε αντίθεση με τα διαμερίσματα του αστικού χώρου, που κάθε άλλο παρά διευκολύνουν την ανθρώπινη επαφή και συνεργασία. Όσο διαρκούσε η έρευνά μου στην περιοχή —και ιδιαίτερα κατά τους θερινούς μήνες— συχνά παρατηρούσα ότι οι Ραφηνιώτες περνούσαν μεγάλο μέρος του χρόνου τους, μαζί με τους γείτονές τους. Κάθε απόγευμα, στις αυλές των σπιτιών και έξω από τις μικρές προσφυγικές μονοκατοικίες της οδού Προύσσης, έβλεπα παρέες κατοίκων (5-10 ατόμων) γύρω από ένα τραπέζι, να μιλούν, πίνοντας καφέ ή κρασί. Η κοινή καταγωγή, η επί χρόνια συμβίωση και οπωσδήποτε οι μεταξύ τους στενές σχέσεις είχαν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία *δικτύων κοινωνικών σχέσεων*. Μάλιστα, μέσα σε αυτά τα δίκτυα σχέσεων, δεν περιλαμβάνονται αποκλειστικά κοντινοί συγγενείς και στενοί φίλοι, αλλά κάτοικοι της γειτονιάς και καταστηματάρχες, με τους οποίους έρχονται σε επαφή κάθε μέρα, όπως είναι ο μανάβης, ο κρεοπώλης, ο φούρναρης.

---

64. Ο Vermeulen σημειώνει ότι δεν έχουν μελετηθεί σε βάθος οι σχέσεις των κατοίκων της ελληνικής γειτονιάς. Βλ. σχετικά H. Vermeulen, «Urban Research in Greece», στον τόμο: M. Kenny - D. Kertzer (eds), *Urban Life in Mediterranean Europe. Anthropological Perspectives*, University of Illinois Press, Urbana 1983, σελ. 125. Για τη σημασία της γειτονιάς, βλ. επίσης Χριστιάνα Κωνσταντοπούλου, *Κοινωνιολογία της καθημερινότητας (Εισαγωγή στην κοινωνιολογία της καθημερινής ζωής)*, Παπαζήσης, Αθήνα 2009, σελ. 19-24.

65. Πρβλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σελ. 32-42, όπου και αναλυτικά στοιχεία για το σύγχρονο σπίτι, την πολυκατοικία και τη γειτονιά. Για τα βασικά χαρακτηριστικά του σύγχρονου Έλληνα κατοίκου των αστικών κέντρων, βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, «Ο άνθρωπος της πόλης», στο βιβλίο του: *Λαογραφικά Ζητήματα*, Χ. Μπούρας, Αθήνα 1989, σελ. 65-82.

66. Σε ανάλογες παρατηρήσεις προβαίνει και ο Π. Ποτηρόπουλος στο βιβλίο του: *Νέα Μηχανιώνα. Από τις «χαμένες πατρίδες» στην πατρίδα του σήμερα*. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2003.

Μέσω των *κοινωνικών δικτύων*, βέβαια, διακινούνται και πολλές πληροφορίες. Ο Gilmore έχει δώσει μια ακριβή περιγραφή των διαφόρων επιπέδων σχολιασμού (κουτσομπολιού) των κατοίκων μιας επαρχιακής πόλης της Ισπανίας, αποδεικνύοντας ότι τα κουτσομπολιά, οι συζητήσεις με τις διάφορες αξιολογικές κρίσεις —άλλοτε σοβαρές και άλλοτε παντελώς αστήρικτες— λειτουργούν ως *μηχανισμοί κοινωνικού ελέγχου*[67] της ζωής της γειτονιάς: η οικονομική κατάσταση του γείτονα, οι εξελίξεις στο Δήμο και την Εκκλησία, τα οικογενειακά προβλήματα και τα διαζύγια, είναι ορισμένα μόνο από τα θέματα που μπορεί να αναφέρει κανείς. Η διάσταση, όμως, του κουτσομπολιού, που ενδιαφέρει στην παρούσα μελέτη, είναι εκείνη της *κυκλοφορίας της πληροφορίας* σχετικά με τη λαϊκή αγορά[68]. Καταρχάς, από τις συζητήσεις που είχα με τους πληροφορητές, μπόρεσα να συμπεράνω ότι η λαϊκή «*είναι υπόθεση της γυναίκας και όχι του άντρα*». Η λαϊκή, ως θέμα συζήτησης και ενίοτε προβληματισμού αναφορικά με τις τιμές, αφορούσε κατά κύριο λόγο τις γυναίκες. Μπόρεσα να επαληθεύσω το γεγονός αυτό και από την επιτόπια έρευνά μου στη λαϊκή: η πλειονότητα των κατοίκων που επισκέπτονταν την περιοχή ήταν γυναίκες, που συνοδεύονταν από τα παιδιά τους και σπανιότερα από τον άντρα τους. Οι περισσότεροι άντρες περίμεναν τις γυναίκες τους στην καντίνα ή στο καφενείο, για να τις βοηθήσουν να μεταφέρουν το γεμάτο καλάθι. «*Δεν είναι 'δω μέρος για άντρες*», μου τόνισε η Σούλα, πελάτισσα στη λαϊκή. Στις συζητήσεις τους για τη λαϊκή κυριαρχούν τα θέματα των προϊόντων, των τιμών και της ποικιλίας των αγαθών: σε ποιον πάγκο υπάρχει αφθονία φρούτων και λαχανικών, ποιος έμπορος έχει τις φθηνότερες τιμές, πού μπορεί να βρει κανείς ντόπια προϊόντα —κατά προτίμηση Μαραθώνα ή Σπάτων—, ποιος έμπορος κλέβει στο ζύγισμα, ποιος έχει «αράντιστα» (χωρίς λιπάσματα) χόρτα, πού υπάρχουν βιολογικά προϊόντα, είναι μόνο μερικές από τις πληροφορίες, που κυκλοφορούν μεταξύ του αγοραστικού κοινού, και σίγουρα επηρεάζουν μεγάλο τμήμα του.

Επιπλέον πρωταρχικής σημασίας είναι στη λαϊκή αγορά η *εμπιστοσύνη* του πελάτη στο πρόσωπο του εμπόρου[69]. Οι περισσότερες πε-

---

67. D. D. Gilmore, «Varieties of Gossip in a Spanish Rural Community», *Ethnology*, 17: 1 (1978), σελ. 89-99.

68. Ό.π., σελ. 90-91.

69. Για την έννοια της εμπιστοσύνης στις οικονομικές διαδικασίες, βλ. S. Plattner, «Economic Behavior in Markets», στον τόμο: S. Plattner (ed.), *Economic Anthropology*, Stanford University Press, Stanford, California 1989, σελ. 210-212.

λάτισσες έχουν αναπτύξει σχέσεις οικειότητας με τους πωλητές των πάγκων, απ' όπου ψωνίζουν. Η σχέση τους δεν είναι απλά σχέση συναλλαγής. Στη διάρκεια της έρευνάς μου διαπίστωσα ότι πολλές γυναίκες γνώριζαν τον πωλητή με το μικρό του όνομα —όπως, εξάλλου, και εκείνος γνώριζε τα ονόματα των πελατισσών του—, αντάλλασσαν πληροφορίες για την καθημερινή ζωή, την ακρίβεια, τις οικονομικές δυσκολίες, καθώς και σχόλια για την πολιτική κατάσταση. Πολλές φορές, μάλιστα, η κουβέντα είχε μεγαλύτερη διάρκεια και συνεχιζόταν στο πίσω μέρος του πάγκου, όπου πήγαινε η πελάτισσα. Μέσα από αυτές τις σχέσεις, γινόταν φανερό στον παρατηρητή ότι μεταξύ των δύο μερών είχαν αναπτυχθεί *σχέσεις εμπιστοσύνης*[70], με κέρδη για αμφότερες τις πλευρές: οι έμποροι συχνά έδιναν στο «γνωστό» πελάτη τα προϊόντα τους σε χαμηλότερη τιμή, σε σχέση με έναν άλλον άγνωστο, ή έδιναν σαν δώρο στην «καλή» πελάτισσα επιπλέον προϊόν, άλλοτε στρογγυλοποιώντας τα κιλά των φρούτων και των λαχανικών προς τα πάνω (δίνοντας π.χ. 2 κιλά χόρτα, αντί για 1.500 γραμμάρια) και άλλοτε προσφέροντας επιπλέον φρούτα στον πελάτη (π.χ. σε μια γυναίκα που ψώνιζε 9 μήλα, της έδιναν άλλο ένα δωρεάν, για να γίνουν 10). Δεν ήταν και λίγες οι περιπτώσεις, κατά βάση μετά τις 15.30 μ.μ., οπότε και έκλεινε η λαϊκή, που πολλοί έμποροι προσέφεραν δωρεάν προϊόντα, τα οποία ναι μεν είχαν «ξεμείνει», αλλά ήταν σε καλή κατάσταση, σε Ραφηνιώτισσες που γνώριζαν χρόνια στην αγορά. Όμως οι αμοιβαίες *σχέσεις εμπιστοσύνης* προσπόριζαν οφέλη και στους εμπόρους —πέρα από την προαναφερθείσα *προτίμηση* στην αγορά προϊόντων. Οι γυναίκες της οδού Προύσης προσέφεραν στους εμπόρους, νωρίς το πρωί, καφέ και κουλούρια και κατά τις 11 δεκατιανό, συνηθέστερα τοστ ή γλυκά. Ορισμένες άλλες πελάτισσες —προφανώς με μεγαλύτερη οικονομική άνεση— αγόραζαν, μαζί με το δικό τους καφέ, από την καντίνα, 2-3 καλαμάκια σουβλάκια και τα έδιναν σε γνωστούς τους πωλητές ή τους άφηναν φιλοδώρημα, «*μπουρμπουάρ*» 1 ή 2 ευρώ. Στις παραπάνω πράξεις, όπως αυτές εκφράζονται μέσα στα πλαίσια της αμοιβαίας *εμπιστοσύνης*, εντοπίζουμε το τριμερές σχήμα «υποχρεώσεων» του δώρου: *προσφορά-αποδοχή-ανταπόδοση*[71]. Πρόκειται για

70. Ό.π., σελ. 211.

71. M. Μως, *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής στις αρχαϊκές κοινωνίες* (μτφρ. Α. Σταματοπούλου-Παραδέλλη), Καστανιώτης, Αθήνα 1979. Βλ. επίσης την ενδιαφέρουσα μελέτη του C. Gregory, *Gifts and Commodities*,

ένα γενικευμένο κανόνα *αμοιβαιότητας*, ο οποίος καθορίζει ενέργειες και υποχρεώσεις του ενός μέρους προς το άλλο, για τις ωφέλειες που είχε[72]. Η έννοια της *αμοιβαιότητας* συνοψίζεται, πιστεύω, και στα λόγια της ηλικιωμένης Ρωξάνης, Μικρασιάτισσας δεύτερης γενιάς, που κάθε Δευτέρα ετοιμάζει πέντε καφέδες για τους φίλους της στη λαϊκή: «*Έτσι είναι στη ζωή. Να δίνεις και να παίρνεις. Και πρώτο να δίνεις. Δεν μπορείς μοναχά να παίρνεις (...). Ξέρεις πόσες φορές μού 'χουνε δώσει τζάμπα τα παιδιά εδώ, δύο βδομάδες πριν έρθει η 24 (ημέρα πληρωμής σύνταξης) που είμαι ταπί; Και 'γω με τη σειρά μου, ό,τι μπορώ τους προσφέρω*».

Στο περιθώριο της λαϊκής: Επαίτες και «νεόπτωχοι»

Το φαινόμενο της επαιτείας, πολυδιάστατο και σύνθετο θέμα, ενδιαφέρει κατεξοχήν τη σύγχρονη λαογραφία. Ήδη από τα μέσα της δεκαετίας του 1980, ο Μερακλής θα μιλήσει για μια *λαογραφία της επαιτείας*[73], και μάλιστα θα εστιάσει στον αστικό χώρο, κάνοντας λόγο για το φαινόμενο της *αστικής νεοεπαιτείας*, δηλαδή για τους ζητιάνους των πόλεων, που δεν εκλιπαρούν πλέον για τρόφιμα ή ρούχα, αλλά για χρήματα, επισημαίνοντας, για άλλη μια φορά, τη *μεταβολή*, που χαρακτηρίζει τα φαινόμενα και τις ανθρώπινες συμπεριφορές, όταν μεταφέρονται μαζί με τους ανθρώπους από την επαρχία στην πόλη. Η προσέγγιση των επαιτών ήταν η δυσκολότερη, σε σχέση με τις άλλες ομάδες της λαϊκής. Συνήθως ζητιανεύουν, είτε ανάμεσα στους πάγκους των εμπόρων —εφόσον υπάρχει κενός χώρος και δεν έχει εχθρικές απέναντί τους διαθέσεις ο έμπορος— είτε στην άκρη του δρόμου, εκεί όπου η Προύσης διασταυρώνεται με τις άλλες κάθετες

Cambridge University Press, Cambridge 1982, καθώς και το άρθρο του Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, «Do ut des», *Δωδώνη*, 16: 1 (1987), σελ. 253-265.

72. Ο Gouldner προσδιόρισε το βασικό κανόνα της αμοιβαιότητας με τη φράση: «*αν θέλεις να σε βοηθούν οι άλλοι, πρέπει, με ανάλογο τρόπο, να τους βοηθάς και εσύ*», βλ. A. Gouldner, «The Norm of Reciprocity. A Preliminary Statement», *American Sociological Review*, 25: 2 (1960), σελ. 171-173.

73. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σελ. 110-111. Για το ενδιαφέρον της ελληνικής λαογραφίας για τις περιθωριακές ομάδες βλ. Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Η ελληνική και διεθνής επιστημονική ονοματοθεσία της Λαογραφίας*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1988, σελ. 52-53.

οδούς. Η εμφάνισή τους[74] είναι χαρακτηριστική: παλιά κουρελιασμένα ρούχα, φθαρμένα και παλιά παπούτσια, έλλειψη καθαριότητας και φροντίδας του εαυτού τους, σακούλες με ό,τι τους δίνουν οι περαστικοί από τη λαϊκή, πρόχειρα στοιβαγμένες δίπλα τους, και μπροστά τους, συνήθως, ένα ποτήρι ή ένα κουτί με λίγα κέρματα, καθώς και η χαρακτηριστικά ανορθόγραφη μικρή ταμπέλα, που γράφει από πού προέρχονται και τι είδους πρόβλημα αντιμετωπίζουν. Η ετερότητα αυτή των ζητιάνων, ουσιαστικά, συνιστά το *κοινωνικό όριο*, μεταξύ αυτών και του υπόλοιπου συνόλου. Η φτώχεια, η έλλειψη μόρφωσης, η αδυναμία πρόσβασης στην αγορά εργασίας και η μη συμμετοχή στις κοινωνικές διεργασίες, λειτουργούν, σύμφωνα με την Πετρονώτη, ως όρια αντίστιξης και διαίρεσης[75]. Συνιστούν μια νοητή γραμμή ανάμεσα σε χώρους ή ομάδες ατόμων, σε «εντός» και «εκτός» των ορίων του κοινωνικά αποδεκτού. Βέβαια η διαίρεση αυτή και η δημιουργία στερεοτύπων έχει, σε μεγάλο βαθμό, αρνητικές επιπτώσεις στους ανθρώπους που βρίσκονται «εκτός» των ορίων. Οι αρνητικές γνώμες, τα αρνητικά στερεότυπα, που η μεγάλη πλειοψηφία έχει κατά νου, αλλά και οι προκαταλήψεις που δημιουργούνται απέναντι σε ολόκληρες ομάδες ανθρώπων[76], όπως εν προκειμένω για τους ζητιάνους, οπωσδήποτε, δημιουργούν ένα κλίμα καχυποψίας και αρνητική στάση έναντι ορισμένων ατόμων. Η πλειοψηφία των Ελλήνων εμπόρων και παραγωγών έχει αρνητική άποψη γι' αυτούς: «*ψεύτες*», «*ψευτοζήτουλες*», «*γύφτοι*», «*μασκαράδες*», είναι μόνο μερικοί από τους χαρακτηρισμούς που τους αποδίδουν. Ο έμπορος της λαϊκής, θα έλεγα, ότι θεωρεί σχεδόν «βάρος» την παρουσία ενός ζητιάνου δίπλα στον πάγκο του· είναι γι' αυτόν μια εξαθλιωμένη εικόνα που πιστεύει ότι μπορεί να διώξει τους πελάτες του και εξαιτίας αυτού του λόγου, δεν

74. Σχετικά με τα χαρακτηριστικά του ζητιάνου, βλ. Arlette Farge, «Ο ζητιάνος, ένας περιθωριακός», στον τόμο B. Vincent (επιμ.), *Οι περιθωριακοί και οι αποκλεισμένοι στην ιστορία* (μτφρ. Μ. Καραχάλιος – Μ. Λεύκα), Ροές, Αθήνα 1994, σ. 163-165.

75. Μαρίνα Πετρονώτη, «Εισαγωγικά», στον τόμο: Μαρίνα Πετρονώτη (επιμ.), *Όρια και περιθώρια: Εντάξεις και αποκλεισμοί*, ΕΚΚΕ, Αθήνα 2000, σελ. 16-19.

76. Χρυσούλα Κωνσταντοπούλου, «Εισαγωγή. Αναφορά στην έννοια και στις όψεις των σύγχρονων αποκλεισμών», στον τόμο: Χρυσούλα Κωνσταντοπούλου et al (επιμ.), *«Εμείς και οι άλλοι». Αναφορά στις τάσεις και τα σύμβολα*, Τυπωθήτω-Γ. Δαρδανός, Αθήνα 1999, σελ. 11-30.

είναι λίγες οι φορές που ο περαστικός γίνεται μάρτυρας επεισοδίων μεταξύ εμπόρων και ζητιάνων, που άλλοτε μένουν μόνο σε λεκτικό επίπεδο, ενώ άλλοτε καταλήγουν ακόμα και σε χειροδικία.

Ο Πέτρος, χρόνια συνδικαλιστής στις λαϊκές, σε συζήτηση που είχαμε, όταν τον ρώτησα αν πιστεύει ότι η συγκεκριμένη συμπεριφορά έναντι των επαιτών είναι σωστή, μου απάντησε, κατά τρόπο που φωτίζει, πιστεύω, τις μεγάλες διαφορές οπτικής του θέματος, από την πλευρά του ερευνητή και από την πλευρά του υποκειμένου της έρευνας: «*Δεν είμαστε ρατσιστές, όπως το λένε. Αλλά να, κοίτα τώρα, ας πούμε ότι πουλάω εγώ τα πορτοκάλια μου και έρχεται μια γριούλα ν' αγοράσει. Δεν θα φοβηθεί, να πούμε, όταν θα δει έναν σακάτη ή ένα γύφτο εδώ να ζητιανεύει. Και 'γω δεν έχω κάνα θέμα με τους ανθρώπους. Με 'γεια τους με χαρά τους. Αλλά να πάνε πιο πέρα, στο τέλος της λαϊκής, στο δίπλα δρόμο, τόσα μέρη υπάρχουνε. Πρέπει να 'ναι 'δω με 'μένα να μου χαλάνε τη μόστρα και να μου διώχνουν τον πελάτη; Και 'δω δεν είμαι τζάμπα. Την πληρώνω τη θέση με το μήνα και μάλιστα ακριβά!*».

Και αν οι ζητιάνοι εντάσσονται στους περιθωριακούς της αγοράς και έχουν αντιπαραθέσεις με τους εμπόρους, τα τελευταία χρόνια έχει εμφανιστεί και μια άλλη κατηγορία ανθρώπων στις λαϊκές αγορές, που επιγραμματικά χαρακτηρίζονται ως «νεόπτωχοι» των λαϊκών. Πρόκειται για ανθρώπους που δεν έχουν σχέση με τους ζητιάνους της λαϊκής. Κατά κύριο λόγο είναι κάτοικοι της Ραφήνας, που μαζεύονται στη λαϊκή, όχι προς το τέλος της, οπότε και αρχίζει η πτωτική πορεία των τιμών, αλλά πολύ αργότερα, στις 15.30 μ.μ. περίπου, όταν η λαϊκή έχει κλείσει και οι έμποροι ξεστήνουν τους πάγκους τους. Συνήθως είναι 10-12 άτομα, κυρίως ηλικιωμένα, χωρίς τη χαρακτηριστική αμφίεση των ζητιάνων (μαντήλι, κουρελιασμένα ρούχα). Τις περισσότερες φορές μαζεύουν φρούτα και λαχανικά που έχουν πέσει από τους πάγκους ή μισοσαπισμένα φρούτα σε καφάσια, τα οποία αφήνουν εκεί οι παραγωγοί γι' αυτούς, αφού δεν μπορούν να τα πουλήσουν σε άλλη λαϊκή. Ορισμένοι, μάλιστα, ψάχνουν στο έδαφος για φύλλα μαρουλιών ή σκόρπια χόρτα και λαχανικά και τα βάζουν σε σακούλες. Είναι αλήθεια ότι δύσκολα μπορεί να προσεγγίσει ο ερευνητής αυτούς τους ανθρώπους. Στις λίγες κουβέντες που ανταλλάξαμε, κατάλαβα ότι οι ίδιοι αφενός ντρέπονταν να μιλήσουν για την κατάστασή τους —δεδομένου ότι είναι και μόνιμοι κάτοικοι της περιοχής, γνωστοί στους γείτονες, σε σχέση με τους «ανώνυμους» ζητιάνους— και αφετέ-

ρου ότι ήταν γι' αυτούς εξαιρετικά δυσάρεστο να μιλήσουν για τη θέση, στην οποία βρίσκονταν. Και αυτό γινόταν αντιληπτό, τόσο από τις κινήσεις τους (σκυμμένο κεφάλι, βλέμμα που κοίταγε αλλού) όσο και από τις απρόθυμες απαντήσεις τους, που αναφέρονταν στη γενικότερη οικονομική κρίση: «*λεφτά δεν υπάρχουν*», «*φτώχεια έχουμε, παιδάκι μου*», «*δυστυχία έχουμε, άστα, μην τα ρωτάς*».

Είναι, πάντως, γεγονός ότι το φαινόμενο αυτό δεν αφορά μόνο τη λαϊκή της Ραφήνας· έχει εμφανιστεί σε όλες, σχεδόν, τις λαϊκές αγορές τα τελευταία 3 χρόνια και πολύ συχνά έχει γίνει θέμα τηλεοπτικών εκπομπών και άρθρων σε εφημερίδες, κυρίως λόγω του ότι η εικόνα αυτή σοκάρει και είναι ασυνήθιστη για τα μέχρι τώρα ελληνικά δεδομένα. Είναι μια εικόνα που αποτυπώνει, νομίζω, καθαρά, τόσο το μέγεθος της οικονομικής κρίσης όσο και το μεγάλο βαθμό διείσδυσής της στα ασθενέστερα οικονομικά στρώματα.

Κατανάλωση και προϊόντα της λαϊκής αγοράς

Η κατανάλωση έχει πρωτεύουσα θέση στην οικονομική διαδικασία[77]. Μολονότι έχει απασχολήσει έντονα οικονομολόγους, κοινωνιολόγους και ανθρωπολόγους, η κατανάλωση —ατομική ή συλλογική— σπάνια εμφανίζεται ως αυτόνομο αντικείμενο εμπειρικής έρευνας ή ανάλυσης[78]. Συνηθέστερα εκλαμβάνεται ως το τρίτο-καταληκτικό στάδιο της οικονομικής διαδικασίας, έπειτα από την παραγωγή και τη διανομή, δίχως να αναλύεται ως τμήμα της ευρύτερης κοινωνικής διαδικασίας[79]. Στην παρούσα ανακοίνωση δεν μας ενδιαφέρει μια μονοδιάστατη, οικονομικού τύπου προσέγγιση. Ενδιαφέρει η κατανάλωση μέσα από μια άλλη σημειολογική οπτική: ως σύστημα πληροφοριών

77. R. Colloredo-Mansfeld, «Consumption», στον τόμο: J. Carrier (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*, ό.π., σελ. 210-225.

78. Β. Καραποστόλης, *Η καταναλωτική συμπεριφορά στην ελληνική κοινωνία, 1960-1975*, ΕΚΚΕ, Αθήνα 1983, σελ. 16-18. Βλ. επίσης τη συζήτηση των Καραποστόλη και Λουλούδη, «Στέρηση και κατανάλωση στην ελληνική κοινωνία», στο βιβλίο του Β. Καραποστόλη, *Προς το παρόν. Κείμενα για τα σύγχρονα ήθη*, Πλέθρον, Αθήνα 1990, σελ. 155-165.

79. Θ. Μαλούτας, «Συλλογική κατανάλωση στην Ελλάδα. Προβλήματα της έρευνας», στον τόμο: Γκυ Μπουρζέλ (επιμ.), *Η Νεοελληνική Πόλη*, Εξάντας, Αθήνα 1989, σελ. 97-111.

για τις καταναλωτικές τάσεις και προτιμήσεις του κοινού, για τους νεωτερισμούς που παρατηρούνται στην αγορά, με την πάροδο των ετών και για τους παράγοντες που καθορίζουν την έννοια της *προτίμησης* των καταναλωτών[80]. Ουσιαστικά, δηλαδή, δίνεται έμφαση στην πολιτισμική όψη της κατανάλωσης, δεδομένου ότι τα εμπορεύματα και τα προϊόντα δεν μπορούν να εξεταστούν απομονωμένα, ούτε από τις κοινωνικές σχέσεις που τα παράγουν ούτε, φυσικά, από τις κοινωνικές τάσεις και τις οικονομικές εξελίξεις κάθε εποχής[81].

Σε ένα πρώτο επίπεδο, πιστεύω, θα ήταν χρήσιμο να δούμε πώς η κατανάλωση σχετίζεται με τη διαδικασία παραγωγής *διάκρισης*, ως λειτουργία κατανομής, όχι μόνο των υλικών, αλλά και των συμβολικών πόρων, όπως έχουν κυρίως υποστηρίξει ο Bourdieu[82] και ο Appadurai[83]. Ο τελευταίος, μάλιστα, ασχολούμενος με τα πολιτισμικά πλαίσια, μέσα στα οποία κυκλοφορούν τα αντικείμενα (εμπορεύματα), συνδέει άμεσα την κατανάλωση με τη συγκρότηση ταυτότητας. Έγινε λόγος και προηγούμενα για την ιδιαίτερη τοπική ταυτότητα[84] των Ραφηνιωτών· ταυτότητα με κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις, απόλυτα δεμένη, τόσο με τον τόπο καταγωγής (Τρίγλια Μ. Ασίας) όσο και με τον τόπο μετανάστευσης μετά το 1922 (Ραφήνα και εν γένει Ανατολική Αττική). Η συνείδηση του «ανήκειν», μάλιστα, σε ένα συγκεκριμένο «εμείς», περνά και στις νεότερες γενιές Ραφηνιωτών. Παρ' όλο που ο Augé υποστηρίζει ότι η σύγχρονη πόλη μπορεί να θεωρηθεί «*μη τόπος*»[85], δίχως ιδιαίτερα τοπικά χαρακτηριστικά, πιστεύω ότι η *τοπική ταυτότητα* —ιδιαίτερα μάλιστα για τους νεότερους κα-

80. Πρβλ. Θ. Μαλούτας - Δ. Οικονόμου, «Συλλογική κατανάλωση: Σύγχρονες εξελίξεις και επιπτώσεις στον αστικό χώρο», στον τόμο: Θ. Μαλούτας - Δ. Οικονόμου (επιμ.), *Κοινωνική δομή και πολεοδομική οργάνωση στην Αθήνα*. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1992, σελ. 13-30.

81. Ig. Kopytoff, «The Cultural Biography of Things: Commodization as Process», στον τόμο: Ar. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, σελ. 64-91.

82. P. Bourdieu, *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαίσθητης κρίσης* (μτφρ. Κ. Καψαμπέλη), Πατάκης, Αθήνα 2002.

83. Ar. Appadurai, *The Social Life of Things*, ό.π.

84. Για τον όρο, βλ. Β. Νιτσιάκος, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, Οδυσσέας, Αθήνα 1997, σελ. 65-75. Πρβλ. Π. Ποτηρόπουλος, ό.π., σελ. 28-35, με παραδείγματα από τη ζωή των προσφύγων της Νέας Μηχανιώνας Θεσσαλονίκης.

85. M. Augé, *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων* (μτφρ. Δ. Σαραφίδου), Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996, σελ. 106-110.

τοίκους, που είναι απομακρυσμένοι, χρονικά και χωρικά, από το γενέθλιο τόπο— παίζει έναν ακόμα σπουδαιότερο ρόλο σήμερα απ' ό,τι παλαιότερα, καθώς η ανάγκη αυτοπροσδιορισμού τους μέσα στο αχανές αστικό τοπίο (που περιλαμβάνει σήμερα όλη την Αττική), είναι περισσότερο επιτακτική από άλλοτε[86]. Οι Ραφηνιώτες έχουν *συναισθηματική ταύτιση* με τον τόπο τους και με τα προϊόντα που παράγει[87]. Γι' αυτό και δεν προτιμούν προϊόντα από άλλες περιοχές, αλλά εμπιστεύονται εκείνα που προέρχονται από την Ανατολική Αττική και τα Μεσόγεια: σταφύλια Μεσογείων, μούστο από το Μαρκόπουλο, κρασί από το Πικέρμι, φρούτα και λαχανικά από το Μαραθώνα και τη Νέα Μάκρη, αβγά από Ραφηνιώτες παραγωγούς, ψάρια από τον Ευβοϊκό. Η *προτίμηση* στα τοπικά προϊόντα και η *τοπικότητα* που «κυριαρχεί» στη λαϊκή, σε σχέση με άλλες αγορές του αστικού χώρου, γίνεται άμεσα αντιληπτή στον επισκέπτη. Αρχικά, από τις ταμπέλες (π.χ. λάχανα ντόπια, μαρούλια Μαραθώνα, ντομάτες Βραυρώνας κ.ά.), αλλά και από τα διαλαλήματα των πωλητών που τονίζουν την εντοπιότητα των προϊόντων. Επιπλέον, όμως, θέλουν να τονίσουν και την διάσταση του τοπικού σε συνδυασμό με το παραδοσιακό· και χρησιμοποιούν, γι' αυτό το λόγο, τεχνάσματα, ώστε να δίνουν μια τοπική —σχεδόν επαρχιακή— εικόνα στους πάγκους της λαϊκής: καλάθια με άχυρα, όπου μέσα τοποθετούν αβγά, κομμάτια διχτυού δίπλα από τα καφάσια με τα ψάρια, καρότα δεμένα σε μάτσο που έχουν ρίζες και χώμα, για να φαίνονται ντόπια και φρέσκα, σταφύλια και αμπελόφυλλα δίπλα από τα μπουκάλια με το κρασί. Βλέπουμε, επομένως, ότι ο τόπος προέλευσης των προϊόντων για τους κατοίκους της Ραφήνας, παραμένει ισχυρός παράγοντας στην διαδικασία επιλογής και προβάλλεται κατά τέτοιον τρόπο από τους πωλητές, ώστε να τονίζεται και να γίνεται άμεσα αντιληπτός από όλους.

Μέσα στο πλαίσιο σκιαγράφησης των *προτιμήσεων* του καταναλωτή, είναι απαραίτητο να επισημάνουμε και ορισμένες μεταβολές

86. Βασιλική Χρυσανθοπούλου, «Ο τόπος της πατρίδας στο λόγο και στις εθιμικές τελετουργίες των Ελλήνων της Αυστραλίας», στον τόμο: Μ. Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και Λαογραφία. Γ' Διεθνές Συνέδριο Καρπαθιακής Λαογραφίας* (21-26 Μαρτίου 2006), Αθήνα 2008, σελ. 1027-1074.

87. Ο όρος από τον Burgel, ο οποίος σχολιάζει την αδυναμία *συναισθηματικής ταύτισης* των κατοίκων της Αθήνας μαζί της, βλ. G. Burgel, *Αθήνα. Η ανάπτυξη μιας μεσογειακής πρωτεύουσας* (μτφρ Π. Ρυλμόν), Εξάντας, Αθήνα 1978, σελ. 12-13.

που συνέβησαν στη λαϊκή, όπως και σε άλλες λαϊκές της Αθήνας και άλλων αστικών κέντρων, κατά την τελευταία δεκαετία. Καταρχάς είναι πλέον εμφανής η παρουσία στη λαϊκή αγορά της Ραφήνας των βιολογικών προϊόντων, τα οποία και γνωρίζουν ραγδαία εξάπλωση σ' όλες τις λαϊκές αγορές· στην Αθήνα, μάλιστα, σήμερα λειτουργούν 22 λαϊκές, όπου διατίθενται αποκλειστικά βιολογικά προϊόντα[88]. Οι πάγκοι με τα βιολογικά προϊόντα γίνονται άμεσα αντιληπτοί από τον πελάτη· έχουν χαρακτηριστικές ταμπέλες, που αναγράφουν ότι τα προϊόντα είναι βιολογικής καλλιέργειας, φέρουν αυτοκόλλητα με τη λέξη-κλειδί «bio», ενώ οι έμποροι βιολογικών προϊόντων γράφουν συνήθως χειρόγραφες πινακίδες, που αναφέρουν: φυσικά προϊόντα, όχι λιπάσματα, όχι χημικές ουσίες. Από τις επισκέψεις μου στην αγορά, μπόρεσα να σχηματίσω την εντύπωση ότι τα βιολογικά προϊόντα έχουν μεγάλη κατανάλωση. Οι καταναλωτές τα χαρακτηρίζουν πιο εύγευστα σε σχέση με τα συμβατικά («*ξέρεις ότι τρως ντομάτα, όχι πλαστικούρες*», «*δεν είναι άγευστα σαν χαρτί*»). Βέβαια, λόγω των βιολογικών μεθόδων καλλιέργειας, η τιμή τους είναι σχεδόν διπλάσια από τα άλλα προϊόντα. Το γεγονός αυτό αποτελεί και ένα σημείο τριβής με τους άλλους εμπόρους φρούτων και λαχανικών, οι οποίοι αφενός φωνάζουν συνθήματα, υποστηρίζοντας ότι και τα δικά τους προϊόντα είναι καλλιεργημένα με φυσικές μεθόδους («*μόνο με νεράκι και κοπριά*», «*με ήλιο και θάλασσα*») και αφετέρου τονίζουν ότι τα προσφέρουν σε πολύ χαμηλότερες τιμές. Μάλιστα πολλοί λαχανέμποροι, σε κατ' ιδίαν συζητήσεις με τους πελάτες, κατηγορούν τους εμπόρους βιολογικών προϊόντων πως —δήθεν– δεν πωλούν προϊόντα βιολογικής καλλιέργειας («*μη τους πιστεύεις μωρέ, ίδια με τα δικά μου είναι. Απλά είναι ένα ευρώ παραπάνω για να πηγαίνουν οι φαντασμένοι να τα παίρνουν. Τώρα, άμα θες να τα πάρεις και να ξοδευτείς τζάμπα, πάρτα*», έλεγε σε μια πελάτισσα ένας ντοματέμπορος από το Μαραθώνα).

Μέρος των ευρύτερων αλλαγών που λαμβάνουν χώρα κατά τα τελευταία χρόνια στις λαϊκές, αποτελεί και η εισαγωγή νέων εμπορευμάτων. Τόσο η είσοδος νέων ομάδων στις αγορές[89] (Ρωσοπόντιοι παλιννοστούντες, μετανάστες από την Αφρική και τις πρώην Σοβιετικές Δημοκρατίες) όσο και η ζήτηση από μέρους των καταναλωτών περισσότερων προϊόντων —και κυρίως φθηνών—, ώστε να ανταπο-

88. Π. Κακλαμάνος, ό.π., σελ. 3.
89. Άντα Καραγιαννίδου, ό.π., σελ. 181.

κριθούν στις ανάγκες μιας δύσκολης καθημερινότητας, συντέλεσαν στο να εισαχθούν στις λαϊκές αγορές προϊόντα καθημερινής χρήσης, εκτός των γνωστών ειδών διατροφής (φρούτα, λαχανικά, αβγά, μέλι, βότανα).

Ο Νίκος που ανήκει στο Σύλλογο Εμπόρων και Πωλητών, εντοπίζει την αρχή των μεταβολών αυτών στα τέλη της δεκαετίας του 1980: «*Η λαϊκή είχε πάντοτε μόνο φρούτα και λαχανικά, άντε κανένα κρασί, μούστο και τέτοια σπανιότερα. Όσο είμαι 'δω, και είμαι πάνω από 25 χρόνια, γι' αυτά που μου λες (προϊόντα οικιακής χρήσης) αρχίσανε καμιά δεκαπενταριά χρόνια, ίσως και παραπάνω. Αρχίσανε οι Πόντιοι και οι Ρώσοι το '90 να φέρνουνε κουβέρτες, πλεχτά, ό,τι φτιάχνανε ας πούμε. Και ήτανε όλα χειροποίητα, ποιότητα είχανε, μη το γελάς. Μετά τώρα, καμιά δεκαριά χρόνια, αρχίσανε τα κινέζικα, τα γιαπωνέζικα και όλο και έρχονται ξένοι. Και στην αρχή τσακωνόμασταν, τώρα πια τι να τους πεις; Και έχουνε και χρήσιμα, ωραία πράγματα, ψωνίζω και'γω καμιά φορά για το σπίτι άμα τύχει. Προβλέπω ότι σε άλλα δέκα χρόνια από τα τώρα, αυτοί θα 'χουνε γίνει ή ίσοι με μας ή και περισσότεροι στην αγορά*».

Μπορούμε να συνοψίσουμε τα εμπορεύματα αυτά στις παρακάτω κατηγορίες: α) είδη ένδυσης: ρούχα (συνήθως τζιν, φούστες, πουλόβερ και μπλούζες), εσώρουχα (κυρίως γυναικεία), παπούτσια, παντόφλες, σαγιονάρες, β) είδη για το σπίτι: πετσέτες κουζίνας και μπάνιου, κουρτίνες, υφάσματα για καναπέδες, τραπεζομάντηλα, μικρά και μεγάλα χαλιά, μοκέτες, κουβέρτες, παπλώματα, σεντόνια και μαξιλάρια, γ) πλαστικά σκεύη: καλάθια, κουβάδες, ποτήρια, κούπες, μαχαιροπήρουνα, πιάτα, δ) ηλεκτρικά είδη: ηλεκτρικά σίδερα, μικρά φουρνάκια, ηλεκτρικά μάτια, βραστήρες, καφετιέρες, τοστιέρες, ξυριστικές μηχανές, ρολόγια, ραδιόφωνα, συσκευές DVD, ε) διακοσμητικά για το σπίτι και είδη δώρων: διακοσμητικά είδη, φθηνά δώρα για μικρά παιδιά, λαμπατέρ, βάζα και πιατέλες, πορτοφόλια, ατζέντες, βιβλία, περιοδικά, μικρά κομπιούτερ, ρολόγια, αναπτήρες, μικρά, γυάλινα ή πλαστικά, αγάλματα, CD, στ) είδη καθημερινής χρήσης για το σπίτι: αλουμινόχαρτα, ρολά χαρτιού, χαρτί υγείας, τάπερ, οδοντόκρεμες, υγρά σαπούνια, αφρόλουτρα, καθαριστικά υγρά για τα πιάτα, απορρυπαντικά πλυντηρίου χύμα, καθαριστικά για τα τζάμια και για το πάτωμα, πλαστικές σακούλες, σακούλες φαγητού κ.ά.

Βλέπουμε, επομένως, από τα παραπάνω προϊόντα, ότι η ποικιλία των προϊόντων της λαϊκής όχι μόνο έχει διευρυνθεί κατά πολύ, αλλά

κυρίως έχει επεκταθεί και προς είδη που πωλούνταν, μέχρι πρότινος, από τα τοπικά μπακάλικα, τα καταστήματα ειδών δώρων και τα Super Market της περιοχής. Οπωσδήποτε μιλάμε για προϊόντα υποδεέστερης ποιότητας, σε σύγκριση με εκείνα των καταστημάτων, τα οποία όμως προσφέρονται και σε σαφώς χαμηλότερες τιμές στη λαϊκή, με αποτέλεσμα να μειώνεται η εμπορική κίνηση των καταστημάτων, ιδιαίτερα κάθε Δευτέρα. Το παραπάνω γεγονός, σε συνδυασμό με το ότι οι περισσότεροι μικροπωλητές είναι παράνομοι, δίχως άδεια εξάσκησης επαγγέλματος, δημιουργεί δυσαρέσκεια στους καταστηματάρχες και δεν λείπουν πολλές φορές επεισόδια μεταξύ τοπικών εμπόρων και μικροπωλητών της λαϊκής, σχετικά με ζητήματα παράνομου εμπορίου, πρόκλησης ζημιών στον τζίρο των καταστημάτων τους, παράνομης κατάληψης θέσεων στο πεζοδρόμιο, σε απόσταση μικρότερη από την επιτρεπόμενη κ.ά.

«Πάμε μια βόλτα μέχρι τη λαϊκή;». Ελεύθερος χρόνος και ψυχαγωγία: Η άλλη διάσταση της λαϊκής αγοράς

Θα προσπαθήσω στη συνέχεια να προσεγγίσω και μια άλλη διάσταση της λαϊκής, η οποία —μολονότι συχνά αγνοείται— είναι εξίσου σημαντική με όλες τις προαναφερθείσες διαστάσεις της αγοράς (ιστορική, κοινωνική, οικονομική). Αν και η λαϊκή αγορά φαίνεται σαν ένα συνηθισμένο οικονομικό φαινόμενο, το οποίο επαναλαμβάνεται σε τακτά χρονικά διαστήματα, εντούτοις τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά. Η λαϊκή αποτελεί μια σημαντική στιγμή για τη ζωή της τοπικής κοινωνίας και της γειτονιάς κάθε περιοχής. Είναι ένα ιδιαίτερο γεγονός, το οποίο λαμβάνει χώρα κάθε εβδομάδα και δεν σχετίζεται μόνο με την προμήθεια αγαθών. Αντίθετα θα έχει ενδιαφέρον να εξετάσουμε την αγορά και μέσα από μια άλλη οπτική: εκείνη του ελεύθερου χρόνου, της ψυχαγωγίας και του συμβάντος που διαφοροποιεί «τη μέρα της λαϊκής» από τις υπόλοιπες ημέρες της εβδομάδας.

Θα ξεκινήσουμε από τη σχέση της λαϊκής με τον ελεύθερο χρόνο. Σήμερα είναι περισσότερο έντονος παρά ποτέ ο προβληματισμός για τον ελεύθερο χρόνο. Μάλιστα δεν είναι αμελητέο το γεγονός ότι έχουν αναπτυχθεί επιστημονικοί κλάδοι, όπως η *κοινωνιολογία του ελεύθε-*

ρου χρόνου[90] και πως την τελευταία δεκαετία γίνεται συστηματική προσπάθεια για την καθιέρωση της *επιστήμης του ελεύθερου χρόνου*. Ο ελεύθερος χρόνος σήμερα δεν ταυτίζεται ως έννοια ούτε με την έλλειψη απασχόλησης ούτε με τη σχολή· αποτελεί μια *κοινωνική κατασκευή*, αλλά και *φυσική ανάγκη* άμεσα συνδεδεμένη με τις κοινωνικές συνθήκες κάθε εποχής, τον τρόπο ζωής των ανθρώπων και το εργασιακό τους πλαίσιο. Σύμφωνα με τις Samuel και Romer ο ελεύθερος χρόνος είναι κατεξοχήν *κοινωνικός χρόνος*[91]· συνδέεται με τις κοινωνικές διαδικασίες και ταυτόχρονα διαφοροποιείται από τον εργασιακό χρόνο: γίνεται ένα ανεξάρτητο χρονικό πεδίο, μέσα στο οποίο οι άνθρωποι διασκεδάζουν, ψυχαγωγούνται, ξεφεύγουν από τα τετριμμένα πλαίσια της καθημερινής ζωής, προσπαθώντας να δουν και να ζήσουν κάτι το διαφορετικό. Ο ελεύθερος χρόνος, επομένως, δεν είναι ένα υπόλειμμα από την καθημερινότητα, αλλά αποτελεί βασικό της τμήμα· είναι ουσιαστικό και απαραίτητο χρονικό διάστημα για την ομαλή συνέχεια και εξέλιξη της ζωής του άνθρωπου, ιδιαίτερα μέσα στις αγχώδεις συνθήκες ζωής των πόλεων. Ταυτόχρονα υπάρχει η *κυκλική αντίληψη του χρόνου*: κάθε μέρα της εβδομάδας, που επαναλαμβάνεται αέναα, έχει μια διαφορετική, αλλά και δεδομένη χρονική δομή (π.χ. η Κυριακή είναι μια λιγότερο αγχωτική μέρα, με κυρίαρχο το αίσθημα της χαλάρωσης και της ξεκούρασης). Η Δευτέρα για τους Ραφηνιώτες είναι πάντοτε συνδεδεμένη με την παρουσία της λαϊκής αγοράς, που είναι και ένα ιδιαίτερο γεγονός γι' αυτούς. Εκτός της προμήθειας διατροφικών ειδών, όσο καιρό διεξήγα έρευνα στην περιοχή, διαπίστωνα ότι στην αγορά δεν προσέρχονται αποκλειστικά διαστικοί αγοραστές. Αντίθετα, για πολλές κατηγορίες ανθρώπων, η λαϊκή είναι συνυφασμένη με τις έννοιες της βόλτας, του ευχάριστου περίπατου στη γειτονιά και φυσικά, με την ανταλλαγή πληροφοριών με τους άλλους γείτονες[92]. Στην αγορά συνήθως «χαζεύουν» και περνούν

90. Σχετικά Αλεξάνδρα Κορωναίου, «Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου», στον τόμο: Αλεξάνδρα Κορωναίου (επιμ.), *Κοινωνιολογία του ελεύθερου χρόνου*, Νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 15-127, με αναλυτική επί του θέματος βιβλιογραφία.

91. Nicole Samuel – Marie Romer, *Temps Libre: Un Temps Social*, Méridiens-Klincksieck, Paris 1984.

92. Πρβλ. και Αλ. Δέφνερ, «Πολιτιστικές δραστηριότητες και ελεύθερος χρόνος: Κοινωνικές και γεωγραφικές διαστάσεις», στον τόμο: Θ. Μαλούτας - Δ. Οικονόμου, ό.π., σελ. 376-442, με ποικίλα παραδείγματα.

τον ελεύθερο χρόνο τους νοικοκυρές, ηλικιωμένες γυναίκες (συνηθέστερα μόνες ή συντροφιά με το σύζυγό τους), μητέρες με μικρά παιδιά και γιαγιάδες με τα εγγόνια τους. Σε συζητήσεις που είχα μαζί τους, οι περισσότερες ισχυρίσθηκαν πως τους αρέσει να πηγαίνουν στη λαϊκή αγορά, όχι τόσο για να ψωνίσουν όσο για να δουν κόσμο και να παρατηρήσουν τα εμπορεύματα στους πάγκους της αγοράς. Όσοι, πάλι, είχαν μαζί τους μικρά παιδιά υποστήριζαν ότι πήγαιναν στην λαϊκή, αφενός «*για να βγάλουμε καμιά βολτούλα τα παιδιά, να ξεσκάσουν κι αυτά*» και αφετέρου πως θεωρούσαν την επαφή των παιδιών με τη λαϊκή ως ένα πρώτο στάδιο κοινωνικοποίησης και εισόδου στις κοινωνικές διαδικασίες.

Όλη η προσοχή του περαστικού στρέφεται καταρχάς στον πάγκο και έπειτα στον έμπορο. Στον πάγκο παρατηρεί τα προϊόντα, τις τιμές, σχολιάζει με τους άλλους πελάτες την ποιότητα των εμπορευμάτων, διαλέγει φρούτα και λαχανικά, ξαφνιάζεται ευχάριστα αν συναντήσει κάποιο σπάνιο προϊόν (για παράδειγμα ήταν το «γεγονός» της ημέρας, όταν ο ψαράς έφερνε στη λαϊκή κάποιο σαλάχι ή ένα μεγάλο γαλέο (σκυλόψαρο), που τοποθετούσε μπροστά τον πάγκο, προκειμένου να προσελκύσει πελάτες). Επίσης, όσον αφορά τα μικρά παιδιά, οι γονείς φροντίζουν να τους δίνουν εξηγήσεις για τα διάφορα προϊόντα, να τους δείχνουν καινούργια παιχνίδια που υπάρχουν στους πάγκους και κυρίως να «χαζεύουν», μαζί με τα παιδιά, τα ζωντανά ψάρια ή πουλιά (καναρίνια, παπαγαλάκια, χρυσόψαρα), τα οποία —αν και σπανιότερα βρίσκονται στη λαϊκή— προξενούν μεγάλη εντύπωση σε όλους, όσοι επισκέπτονται την αγορά.

Δεν θα μπορούσαμε, όμως, να παραλείψουμε το σημαντικό ρόλο των έμπορων στην όλη διαδικασία. Ειδικότερα για τους Έλληνες εμπόρους, αναφέραμε και προηγούμενα ότι έχουν μια έντονη παρουσία στην αγορά, μέσω της «*παράστασης*»[93] (performance) που εκτελούν, με την έννοια της «*επιτέλεσης*»[94], της επικοινωνιακής, δηλαδή, διαδικασίας, με την οποία πραγματώνεται η επαφή και η αλληλεπίδραση των δύο μερών στη λαϊκή (έμπορος - πελάτες). Ο Καναδός κοινωνιολόγος

---

93. Er. Goffman, ό.π.

94. Για την έννοια της επιτέλεσης, βλ. Π. Κάβουρας, «Τα δρώμενα από εθνογραφική σκοπιά: μέθοδοι, τεχνικές και προβλήματα καταγραφής τους», στον τόμο: *Δρώμενα: Σύγχρονα μέσα και τεχνικές καταγραφής τους* (4-6 Οκτωβρίου 1996), Κομοτηνή 1997, σελ. 57.

και ανθρωπολόγος Goffman επιγραμματικά δίνει τον ορισμό της παράστασης: «η όλη δραστηριότητα ενός ορισμένου μετέχοντα σε μια δεδομένη περίσταση, που επηρεάζει, με οποιονδήποτε τρόπο, οποιουσδήποτε από τους άλλους μετέχοντες»[95]. Στο κλασικό πλέον έργο του *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956)[96], ο Goffman τονίζει ότι κάθε άμεση αλληλεπίδραση δύο προσώπων βασίζεται σε ορισμένους κοινωνικούς κανόνες: βάσει των κοινωνικών επιταγών και των προσωπικών φιλοδοξιών, κάθε άτομο, σε μια πρόσωπο με πρόσωπο επαφή, υιοθέτει ποικίλους τρόπους δράσης, προκειμένου να επιτύχει τον προσωπικό του στόχο. Ο Goffman, μάλιστα, υποστηρίζει την έννοια του «πολλαπλού προσωπείου»· δηλαδή της διαφορετικής συμπεριφοράς που μπορεί να έχει το άτομο μπροστά σε ένα συγκεκριμένο κοινό ή σε μια άμεση επαφή με το συνομιλητή του, σε σύγκριση με την πραγματική ζωή του. Πρόκειται για μια στάση που προσαρμόζεται ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες και κατά την οποία το άτομο θραύει ακόμα και την αληθινή εικόνα του, ξεπερνά τον εαυτό του, στην προσπάθειά του να πείσει την αντίπαλη πλευρά. Περνώντας τώρα από το θεωρητικό πλαίσιο στην πράξη, προσπάθησα να ομαδοποιήσω τις «*παραστάσεις*» των εμπόρων —όσο αυτό είναι εφικτό, δεδομένου ότι η συμπεριφορά των ανθρώπων ποτέ δεν μένει σταθερή· διαχωρίζεται πάντοτε, ανάλογα με το ακροατήριο[97]. Ξεκινώντας από τα σημαντικότερα, θα σημειώσω αρχικά τα λεκτικά σημεία επικοινωνίας: α) Δυνατές φωνές: «*ελάτε!*», «*εδώ τα φθηνότερα!*», «*εδώ τα καλύτερα!*», «*έλα πράμα που σαλεύει*», «*τζάμπα τα δίνω ρε παιδιά*», είναι μόνο ορισμένα από όσα συνηθίζουν να φωνάζουν οι έμποροι στην αγορά. β) Πειράγματα ή κοπλιμέντα: «*κοριτσάρα μου!*», «*με παντρεύεσαι; Και σου δίνω όλο τον πάγκο*», «*με τρελαίνουν οι ξανθιές...*», «*όλα (ενν. φρούτα, λαχανικά) για τα ματάκια σου!*». Τα κοπλιμέντα των εμπόρων συνήθως έχουν έναν εύθυμο τόνο και απευθύνονται, κατά κύριο λόγο, σε γυναίκες πελάτισσες, προκειμένου να δημιουργήσουν ένα ευχάριστο κλίμα, ενώ παράλληλα προσέχουν να μην είναι προσβλητικά. γ) Πειράγματα και λεκτικοί «διαξιφισμοί» με τους «αντιπάλους»: «*όχι σ' αυτόν ρε παιδιά, έχει σάπια!*», «*άσε τα σάπια, μη δουλεύεις τον κόσμο!*», «*πω ρε σαπίλα!*»,

95. Er. Goffman, ό.π., σελ. 17.
96. Τώρα σε ελληνική μετάφραση, βλ. υποσημείωση 35.
97. Δήμητρα Μακρυνιώτη, «Εισαγωγή», ό.π., σελ. 22.

«περσινά είναι τα φρούτα του!», *«ρε μη κοροϊδεύεις τον κασμάκη!»*. Βέβαια η όλη διαδικασία δεν σταματά εκεί· αντίθετα υπάρχει αμοιβαία και διαρκής *ανατροφοδότηση* μεταξύ των εμπόρων, γεγονός που έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία μιας εύθυμης ατμόσφαιρας, που προκαλεί την προσοχή των περαστικών. δ) Τραγούδια της επικαιρότητας: οι έμποροι συνήθως τραγουδούν δυνατά τραγούδια επίκαιρα, αλλά με τρόπο σκωπτικό (αλλοιώνοντας τη φωνή τους, παρατονίζοντας λέξεις). Επίσης παρατήρησα ότι αρέσκονται να τραγουδούν γνωστά τραγούδια παλαιότερων εποχών, συνηθέστερα του Καζαντζίδη ή του Διονυσίου (π.χ. «Αφιλότιμη», «Εγώ δεν ήμουνα αλήτης» κ.ά.), τραγούδια δηλαδή, τα οποία τονίζουν το πρότυπο του άντρα που εργάζεται σκληρά ή του βασανισμένου από τη ζωή, πρότυπα με τα οποία ταυτίζονται και οι ίδιοι οι έμποροι. ε) Αυτοσχέδιες παροιμίες που συνήθως τονίζουν τις φθηνές τιμές, όπως: *«εδώ το φθηνό, αλλά όχι το κακό»* ή *«όταν βλέπω ομορφιές, κατεβάζω τις τιμές»* (όταν περνά κάποια νέα και όμορφη κοπέλα από την αγορά).

Οπωσδήποτε, εκτός των λεκτικών σημείων, η *«παράσταση»* συμπληρώνεται και με μια σειρά άλλων ενεργημάτων: κινήσεις, φιλικές χειρονομίες, σφυρίγματα, χτύπημα του πάγκου ή του καφασιού ρυθμικά, ώστε να έλξει την προσοχή του περαστικού, είναι ορισμένες μόνο από τις μη λεκτικές πράξεις. Οι παραπάνω πράξεις —που δεν αντικαθιστούν το λόγο, αλλά αντίθετα τον συμπληρώνουν και διευρύνουν τις λειτουργίες του— χαρακτηρίζονται από μια διαρκή επανάληψη, που έχει σκοπό να εμπεδώσει στον περαστικό το μήνυμα του πωλητή. Τέλος δεν λείπουν και στοιχεία πρωτότυπης προβολής προϊόντων, αλλά και επιτυχούς μίμησης. Για παράδειγμα οι έμποροι προβάλλουν ένα ασυνήθιστο προϊόν (π.χ. άλλοτε μια μεγάλη κολοκύθα, ένα μεγάλο χταπόδι ή τα σαγόνια ενός γαλέου), τοποθετώντας το σε περίοπτη θέση και προτρέποντας τους περαστικούς να έρθουν για να το θαυμάσουν, με φράσεις όπως: *«εδώ το απίστευτο!»*, *«ελάτε 'δω να δείτε!»*, ενώ δεν λείπουν και αστείες πράξεις, όπως έμποροι που τοποθετούν στο κεφάλι τους σαν καπέλο χαρτοσακούλες με ζωγραφισμένα επάνω μάτια ή κωνικά χαρτόνια από τον ιχθυέμπορο της αγοράς.

Η έννοια, λοιπόν, της *«παράστασης»* υφίσταται στη λαϊκή αγορά της Ραφήνας —όπως και σε κάθε άλλη αγορά— και δίνει μια άλλη, διαφορετική διάσταση στη λαϊκή, καθώς δημιουργεί ένα ευχάριστο κλίμα μέσα στην καθημερινότητα των ανθρώπων της γειτονιάς. Είναι βέβαιο, όμως, ότι η έννοια της ψυχαγωγίας και του ελεύθερου χρόνου

στη λαϊκή, επεκτείνεται και στις σχέσεις μεταξύ των περαστικών: χαιρετισμοί, τα νέα της Ραφήνας, κουτσομπολιά της γειτονιάς, σχόλια για τις τιμές των προϊόντων, παζαρέματα με τους εμπόρους για το ύψος των τιμών, ακόμη και μικροδιαφωνίες ή λεκτικές αντιθέσεις μεταξύ των πελατών (π.χ. για ένα στραβοπάτημα, για μια κυρία που στέκεται *«μέσ' τη μέση του δρόμου για μία ώρα»* και εμποδίζει τη διέλευση των άλλων πελατών ή για ένα καρότσι που μπλέχτηκε και έσκισε τη φούστα μιας άλλης από το απέναντι ρεύμα), όλα τα παραπάνω δίνουν στη λαϊκή αγορά έναν τόνο ξεχωριστό, που διασπά την καθημερινή μονοτονία του απλού κατοίκου της γειτονιάς. Και όσο κι αν αυτή η διάσταση της λαϊκής έμεινε μέχρι σήμερα αθέατη ή παραμελημένη, οφείλουμε να την αναδείξουμε, εντός των πλαισίων της κοινωνικής λαογραφίας, μέσω μιας ολιστικής προσέγγισης του φαινομένου της αγοράς, μιας προσέγγισης όχι αποκλειστικά οικονομικής ή κοινωνιολογικής, αλλά διεπιστημονικής, που να έχει στόχο τη συνολική διερεύνηση της λαϊκής.

Συνόψιση

Μέσα σε σύντομα πλαίσια δόθηκε, πιστεύω, μια σφαιρική εικόνα των λειτουργιών της λαϊκής αγοράς της Ραφήνας: η διαδρομή της στο χρόνο, ο κοινωνικός της ρόλος, η αμφίδρομη σχέση με τη γειτονιά, η οποία εξακολουθεί να έχει ενεργό ρόλο στην κυκλοφορία των πληροφοριών, η σύνδεση του ελεύθερου χρόνου των κατοίκων της περιοχής με την αγορά, είναι ορισμένες μόνο από τις παραμέτρους που αποδεικνύουν ότι η λαϊκή της Ραφήνας δεν είναι ένα τυπικά επαναλαμβανόμενο, σε εβδομαδιαία βάση, εμπορικό γεγονός. Είναι ένα ουσιαστικό τμήμα από τη ζωή των Ραφηνιωτών, που άντεξε στο πέρασμα του χρόνου και, οπωσδήποτε, συνιστά ιδιαίτερο γεγονός της κοινωνικής ζωής του τόπου τους. Σήμερα η τοπική ταυτότητα εξακολουθεί να παραμένει ισχυρή στην περιοχή της Ραφήνας, με έντονο συναισθηματικό φορτίο στη συνείδηση των κατοίκων· φορτίο συμβολικό, αλλά και κοινωνικό, το οποίο αναχαιτίζει την απόλυτη ομογένεια που ήδη έχει αρχίσει και εμφανίζεται σε παλαιά χωριά (και νυν δήμους) της Ανατολικής Αττικής, λόγω της έντονης αστικοποίησης των τελευταίων δεκαετιών.

Σίγουρα, όμως, η λαϊκή δεν μένει ανεπηρέαστη από τις παραπάνω αλλαγές: νέα προϊόντα, παρουσία μεταναστών εμπόρων, η

στροφή από τα διατροφικά είδη στα είδη σπιτιού, η ανάπτυξη «ανώτερων» και «κατώτερων» χώρων στη λαϊκή, κατά τα πρότυπα των μεγάλων αγορών, αλλά και η χωρική της επέκταση και σε άλλα τμήματα των γύρω δρόμων —πέραν της οδού Προύσης—, είναι σημάδια που δείχνουν ότι η λαϊκή αγορά δεν είναι στατική, αλλά βρίσκεται σε συνεχή εξέλιξη.

Η μελέτη, λοιπόν, της λαϊκής αγοράς ή του παζαριού (του αστικού ή περιαστικού χώρου), μπορεί να φέρει στο φως νέα ευρήματα και καινούργιες λειτουργίες των υπαίθριων αγορών, εκτός από τις γνωστές και δεδομένες οικονομικές και καταναλωτικές παραμέτρους τους (οι οποίες άλλωστε ποτέ δεν υπήρξαν, κατ' ουσίαν αποκλειστικά καταναλωτικές και οικονομικές). Είναι δε απόλυτα αναγκαία μια συνολική μελέτη της σύγχρονης λαϊκής αγοράς που μπορεί να γίνει, είτε περιπτωσιολογικά (για μία μόνο συγκεκριμένη αγορά) είτε με την έρευνα λαϊκών αγορών ευρύτερων περιοχών (π.χ. του Ασπρόπυργου Αττικής), στις οποίες συμβιώνει το αστικό με το αγροτικό στοιχείο, ώστε να εξαχθούν έτσι συμπεράσματα χρήσιμα, όχι μόνο για την επιστήμη της λαογραφίας, αλλά οπωσδήποτε αναγκαία και απαραίτητα και για τις άλλες κοινωνικές επιστήμες.



Στο μέσον της λαϊκής αγοράς



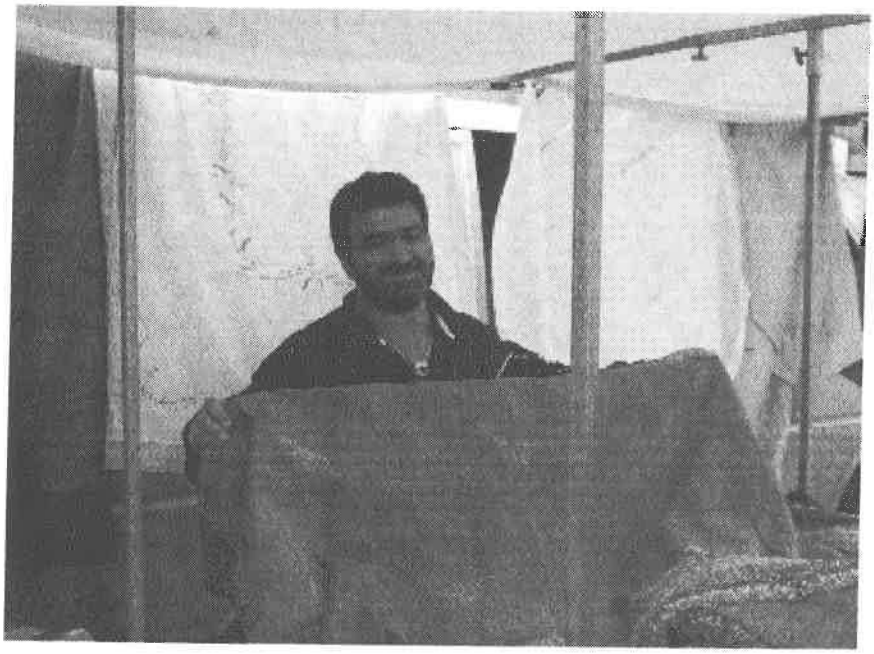
Πάγκος με ψάρια



Ψωνίζοντας στη λαϊκή αγορά



Η «είσοδος» της λαϊκής αγοράς



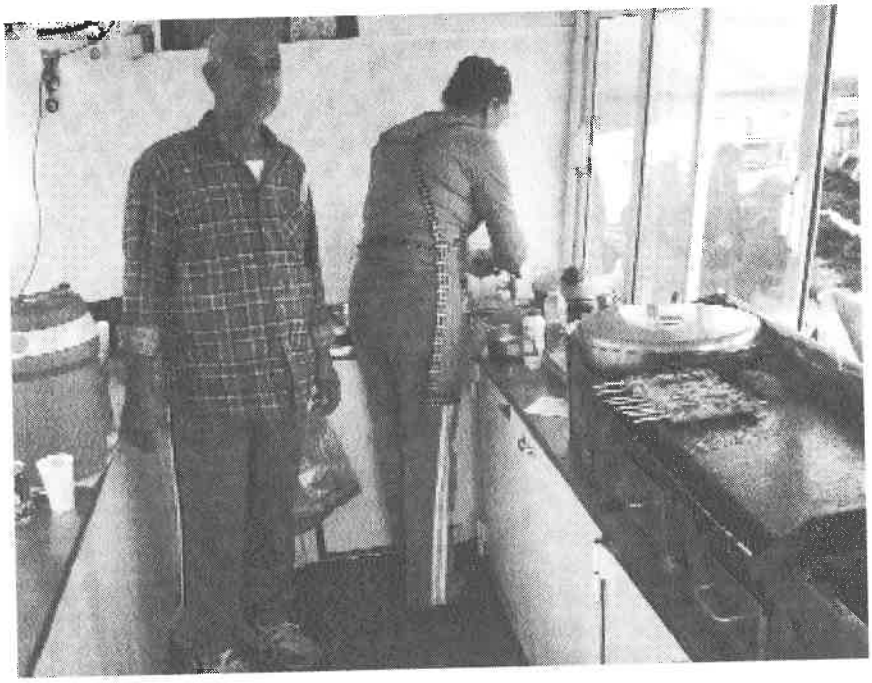
Διαλαλώντας την πραμάτεια



Πουλώντας υφάσματα και ρούχα στο τέρμα της λαϊκής



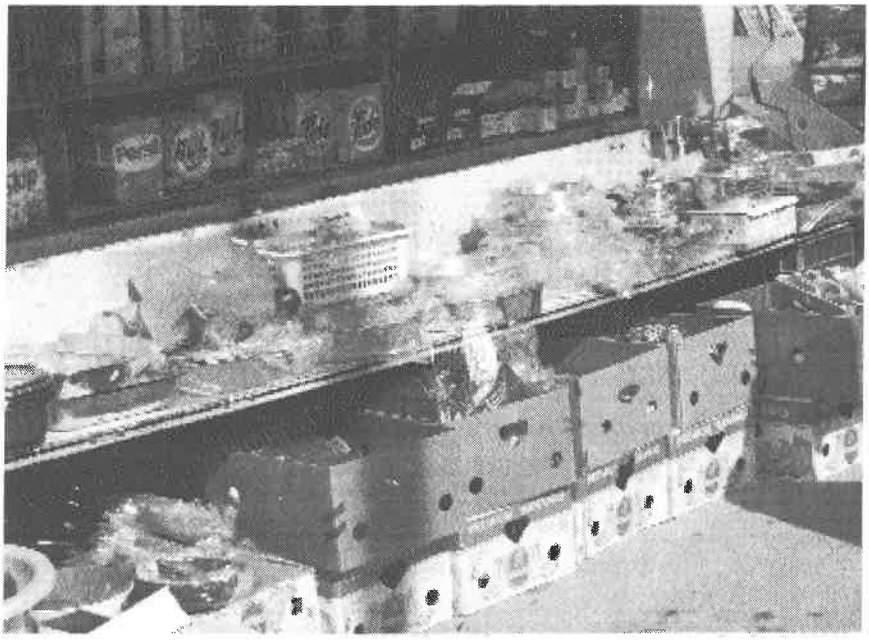
Τα τελευταία χρόνια στη λαϊκή εμφανίστηκαν και οι πλαστικές κούκλες για την επίδειξη-διαφήμιση των νέων ρούχων



Η καντίνα της λαϊκής



Σήμερα πια συνυπάρχουν αγροτικά με βιομηχανικά προϊόντα στους πάγκους



Πάγκος με απορρυπαντικά και είδη σπιτιού



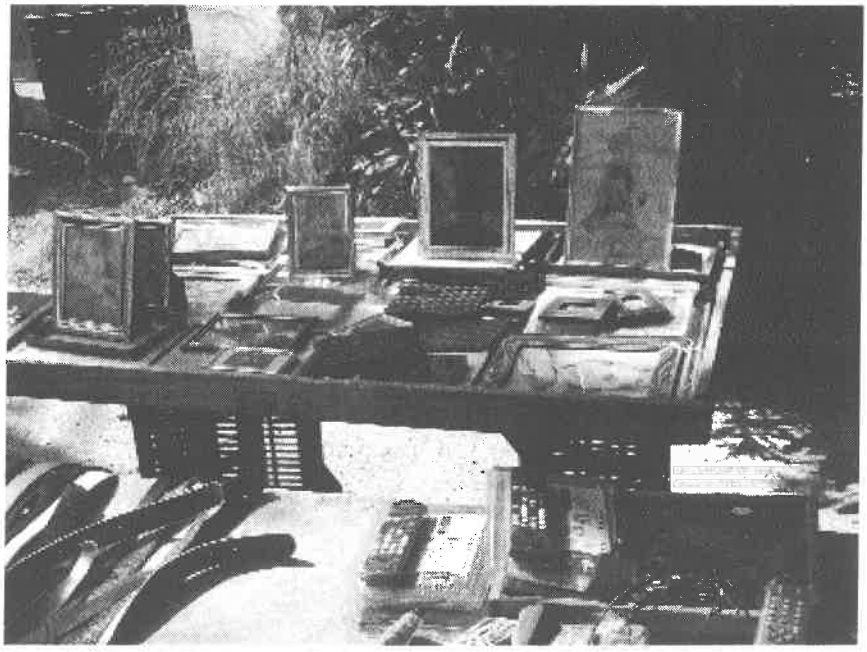
Τα τοπικά προϊόντα της Ανατολικής Αττικής συγκεντρώνουν την προτίμηση των καταναλωτών



Πάγκος με ελιές. Η πληθώρα των προϊόντων προσελκύει τους καταναλωτές



Πάγκος Νιγηριανού μικροπωλητή με διακοσμητικά είδη



Πρόχειρος πάγκος Πακιστανού μικροπωλητή με κορνίζες και διακοσμητικά



Χαλιά που πωλούν τσιγγάνοι σε παράδρομο δίπλα στη λαϊκή αγορά

ΠΑΡΑΣΚΕΥΗ ΚΟΨΙΔΑ-ΒΡΕΤΤΟΥ

ΑΠΟ ΤΗ ΓΑΣΤΡΟΝΟΜΙΚΗ «ΦΙΛΟΛΟΓΙΑ» ΤΩΝ «ΔΕΙΠΝΟΣΟΦΙΣΤΩΝ» ΣΤΟΥΣ «ΒΟΡΒΟΡΥΓΜΟΥΣ» ΕΝΟΣ ΜΠΛΟΓΚΕΡ. Η ΔΙΑΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΤΗΣ ΕΥΖΩΙΑΣ

Το κεφάλαιο της διατροφής[1] συνιστά βασικό ερευνητικό πεδίο —και— της λαογραφικής επιστήμης[2]. Συνδέεται με τη διερεύνηση του υλικού βίου[3] και ειδικότερα των βασικών αναγκών επιβίωσης των αν-

---

1. Βλ. Δ. Σ. Λουκάτου, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1978, σ. 168-170· και Μ. Γ. Μερακλή, *Ελληνική Λαογραφία – Κοινωνική συγκρότηση*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1984, όπου συντίθεται όλο το φάσμα σχέσεων που μετατρέπουν σταδιακά την αγροτική σε αστική πραγματικότητα.

2. Για την επικοινωνία της Λαογραφίας με τις άλλες επιστήμες, γράφει ο Δ. Σ. Λουκάτος: «Το να εξετάζει κανείς τις σχέσεις των επιστημών μεταξύ τους είναι εργασία κυριολεκτικά «πανεπιστημιακή», πολύ περισσότερο, όταν ανατρέχει μαζί τους στο πρωτόγονο παρελθόν, όπου βρίσκεται η κοινή πηγή και τα ξεκινήματα για κάθε γνώση και ανάπτυξη. Η λαογραφία, σε όλες τις μορφές και τα πλαίσιά της (ανθρωπολογικά, εθνολογικά, εθνογραφικά, γεωγραφικά, κοινωνιολογικά), μπορεί να προσφέρει στις άλλες επιστήμες... άριστες υπηρεσίες, γιατί όχι μόνον έχει επίσης θέματα πρωτόγονα και φυσικά, αλλά τα παρακολουθεί συνεχιζόμενα με την αιωνόβια αντοχή τους, και μέσα στις σύγχρονες εξελιγμένες κοινωνίες...» (Βλ. Δ. Σ. Λουκάτου, *ό. π.*, σ. 281). Βλ. επίσης, Μ. Γ. Μερακλή, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *περ. Διαβάζω*, τ. 245, Σεπτ. 1990, σ. 16-22· και Μ. Γ. Μερακλή, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα 2004.

3. Στην «Εθιμική λαογραφία» ο Δ. Σ. Λουκάτος περιλαμβάνει:

I. Βιοτικά και καλλιτεχνικά θέματα της λαϊκής ζωής· Ανάμεσά τους οι τροφές και τα ποτά.
II. Κοινωνική παραδοσιακή ζωή.
III. Οι τρεις σταθμοί της ανθρώπινης ζωής.
IV. Φυσικές και μεταφυσικές αναζητήσεις.
V. Τα λατρευτικά λαϊκά βιώματα.

θρώπων και της φιλοσοφίας ικανοποίησής τους, μέσα στα όρια των διαφορετικών πολιτισμικών συστημάτων: τη διαμόρφωση των δομών της οικονομικής, κοινωνικής-οικογενειακής ζωής, τα συστήματα κοινωνικής στρωμάτωσης, με το ύφος του πολιτισμού και τις ιδιαίτερες ανθρωπολογικές του ποιότητες, με τις θρησκευτικές και ηθικές αντιλήψεις, τα δίκτυα και τους μηχανισμούς διαπολιτισμικής επικοινωνίας, την ιδεολογία και το ήθος της καθημερινής ζωής, τις ποιότητες της λαϊκής κουλτούρας και της κουλτούρας των ανώτερων στρωμάτων[4]. Υποτάσσεται, επομένως, και η διατροφή στις ίδιες πολιτισμικές συνάφειες με τα άλλα κεφάλαια της ανθρώπινης δραστηριότητας. Θα σημειώσει στο εύχαρι, ανάλαφρο ιστορικό-λαογραφικό πόνημά του με τίτλο: «Το Συναξάριον του Στομάχου», ο γνωστός Κεφαλλονίτης δημοσιογράφος και συγγραφέας, Μπάμπης Άννινος[5]: «Έχουν ο στόμαχος και η λειτουργία αυτού άμεσον σχέσιν με τας τύχας των ατόμων και των λαών». «Πας πολιτισμός απορρέει από του στομάχου», εδογμάτισεν ο Μέγας Φρειδερίκος. «Ο άνθρωπος είναι ό,τι τρώγει», είπεν ο μέγας φιλόσοφος Καντ. Ο δε διάσημος φιλόσοφος της γαστριμαργίας Μπριλλιά-Σαβαρέν απεφάνθη ότι «το μέλλον των εθνών εξαρτάται εκ του τρόπου καθ' ον τρέφονται»[6]. Στη συνέχεια αναφέρεται σε ακραίες εθνογραφικές διατροφικές ιδιαιτερότητες, που τεκμηριώνουν την πολιτισμική διαφορετικότητα μεταξύ των κατά φύσιν και των αναπτυγμένων πολιτισμών, μεταξύ του δυτικού και των ανατολικών

Σημειώνει σχετικά: ... Παράλληλα προς τους όρους διατροφής μιας οικογένειας, που πρέπει να μας απασχολούν κοινωνιολογικά και υγειονομικά, τη Λαογραφία ενδιαφέρουν οι παραδοσιακοί τρόποι εκλογής και ετοιμασίας των φαγητών, η λαϊκή προσαρμογή στην τοπική παραγωγή, στο κλίμα και στις ανάγκες, και οι απλές επινοήσεις στη μαγειρική, τη ζαχαροπλαστική και στην ποτοποιία του σπιτιού... (Βλ. Δ. Σ. Λουκάτου, *ό. π.*, σ. 168).

4. Βλ. A. Giddens, *Κοινωνιολογία*, μτφ. και επιμ. Δ. Γ. Τσαούσης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 2002, σ. 182-187.

5. Ο Μπάμπης Άννινος (1852–1934), υπήρξε από τα πρώτα πέντε ιδρυτικά μέλη της Ακαδημίας Αθηνών, μαζί με τον Κωστή Παλαμά, τον Άγγελο Βλάχο, τον Γεώργιο Σουρή, τον Αριστομένη Προβελέγγιο. Με δική τους, επίσης, πρωτοβουλία ιδρύθηκε η Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία. Στο «Συναξάριον του Στομάχου», σατιρικό δοκίμιο πάνω στις γαστριμαργικές ακρότητες –και ιδιαιτερότητες– των ανθρώπινων πολιτισμών, αντλεί στοιχεία από ανεκδοτολογικές πηγές της ιστορίας συνδυάζοντας τη λογοτεχνία, την παραφιλολογία, την ψυχολογία.

6. Βλ. Μπ. Άννινου, *Το Συναξάριον του Στομάχου*, εκδ. Περίπλους, Αθήνα 1996, σ. 40.

πολιτισμών: «Οι Κινέζοι, λόγου χάριν, εκπλήσσονται βλέποντες τους Ευρωπαίους αγαπώντας τόσον πολύ το γάλα των αιγών και των αγελάδων, το οποίον αυτοί εν γένει αποστρέφονται, ενώ απεναντίας μετά πολλής λαιμαργίας γεύονται σκωλήκων και άλλων ακαθάρτων και βδελυρών πραγμάτων. Τρέφουν και παχύνουν δι' ιδιαιτέρας μεθόδου κυνάρια, τα οποία εσθίουν μετ' άκρας ηδονής μαγειρευμένα... Τρώγουν τας αηδείς εκείνας και γλοιώδεις φωλεάς χελιδόνων... πτερύγια καρχαρίου και άλλα παραπλήσια. Οι Εσκιμώοι πίνουν ευχαρίστως το θερμόν αίμα των φωκών, προσφέρουν δε ως ορεκτικόν πεσκέσι προς αλλήλους τους παρ' αυτών συλλαμβανομένους ποντικούς, τους οποίους ψήνουν με το δέρμα και με τα εντόσθια... Οι κάτοικοι της Γουιάνης τρώγουν τους ιχθύς ωμούς και προτιμούν αυτούς ιδιαιτέρως όταν ευρίσκωνται ήδη εις το στάδιον της σήψεως. Οι Τουαρέγκ τρέφονται με ακρίδας βραστάς και ψητάς. Εις τας νήσους Φερρόας του Βορείου Ατλαντικού οι κάτοικοι τρώγουν το κρέας μόνον εν καταστάσει προηγμένης αποσυνθέσεως, αποθηκεύοντες αυτό επίτηδες εις ελώδεις τόπους και ούτε άρτον μεταχειρίζονται ούτε άλας... Οι δε Κετζ, φυλή Αβησσυνών, μεταβάλλουν εις κόνιν το δέρμα και τα οστά νεκρών ζώων και κατασκευάζουν εξ αυτών είδος τι ζύμης εξ ης τρέφονται. Εις την αυτήν ανάγκην περιέστησαν ποτέ και οι κάτοικοι των Παρισίων, ότε η πόλις των επολιορκείτο παρά του Ερρίκου της Ναβάρρας, αναγκασθέντες εκ του φοβερού λιμού να κατασκευάσουν παραπλήσιόν τι είδος ζύμης, αλλά, φρικτόν ειπείν, εκ κόνεως ανθρωπίνων οστών!»[7].

Καθίσταται φανερό ότι το κεφάλαιο της διατροφής κινείται μέσα στις μεταβολές της ιστορικότητας των πολιτισμών[8]. Προσδιορίζεται από το γεωγραφικό[9] και χρονικό όριο, από τις κλιματολογικές συνθή-

7. Μπ. Άννινου, *ό. π.*, σ. 42-45.

8. Στο κεφάλαιο της διατροφής, ο Φερνάν Μπρωντέλ αναγνωρίζει τη μακρά διάρκεια ως πραγματικότητα της αργής μεταβολής στα διατροφικά πολιτισμικά συστήματα. Βλ. F. Braudel, *Υλικός πολιτισμός, οικονομία και καπιταλισμός (15ος–18ος αιώνας)*, τ. 1, μετ. Αικατερίνη Ασδραχά, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, Αθήνα 1998, σ. 101-281.

9. Για τον παράγοντα της γεωγραφίας σε σχέση με τη διατροφή θα σημειώσει στο ιδιαίτερου ενδιαφέροντος βιβλίο του «Η κοιλιά των φιλοσόφων» ο Michel Onfray για τον Γάλλο Γκριμό ντε λα Ρενιέρ: ότι κατάφερε άριστα να αποδείξει ότι η γεωγραφία είναι βαρετή χωρίς τη γαστριμαργία. (Βλ. M. Onfray, *Η κοιλιά των φιλοσόφων – Κριτική του διαιτητικού λόγου*, εκδ. Εξάντας – Νήματα, Αθήνα 2007, σ. 21).

κες, τα οικονομικά μέσα, την εξωστρεφή ή ενδοστρεφή μορφή του πολιτισμού: κινητικότητα, εμπόριο, μέσα μεταφοράς, τεχνολογία. Τα παραπάνω μορφοποιούν και τη μακρόχρονη διατροφική παράδοση των πολιτισμών[10], στην οποία αναγινώσκεται-εκτός από την ευφυΐα της ανθρώπινης προσαρμοστικότητας στα δεδομένα του φυσικού περιβάλλοντος- και η εξελικτική γραμμή μιας χειρονομίας επιβίωσης καθώς μετατρέπεται σε τέχνη, φιλοσοφία, ανεπτυγμένη κοινωνικότητα, φιλολογία: σε ήθος της καθημερινής ζωής των ανθρώπων, πέρα από τους νόμους της ανάγκης και της στοιχειώδους κίνησης επιβίωσης.

Συμβατικό όριο αυτής της εργασίας αποτελούν δύο τεκμηριωτικά κείμενα της εξαστισμένης γαστρονομικής φιλολογίας, που απέχουν μεταξύ τους περισσότερο από δεκαοκτώ αιώνες. Οι «Δειπνοσοφισταί» του Αθήναιου[11], το γνωστό συμποσιακό έργο του 2ου μεταχριστιανικού

---

10. Αφηγούμενος στιγμιότυπα από τις γαστρονομικές του εξερευνήσεις σε διάφορα μέρη του κόσμου και διαφορετικούς πολιτισμούς ο M. Onfray, επισημαίνει την ιδιαιτερότητα της τοπικότητας: «Μερικά ταξίδια στο εξωτερικό μου έδωσαν την ευκαιρία να γευτώ γεωγραφίες, να καταπιώ γη και ουρανό, να εκτιμήσω χαρακτηριστικές μυρωδιές και αρωματικές γεύσεις σε κρυφές γωνιές διαφόρων περιοχών και συνηθειών. Στα βουνά του Καυκάσου, στη σοβιετική Γεωργία, θυσίες ζώων αντάξιες του Ομήρου επάνω στην ελληνική πυρά μου έμαθαν παράξενους τρόπους μαγειρικής, σύμφωνα με τους οποίους τα περιστέρια και τα πρόβατα, οι κόκορες και οι κότες κολυμπούσαν μέσα σε τεράστια τσουκάλια γεμάτα νερό που οι φυσαλίδες του ανέβαιναν να ταράξουν την επιφάνειά του. Το κρέας που στάζει αίμα μοιράζεται με τους περαστικούς και ταυτόχρονα συνοδεύει έναν ευσεβή πόθο που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μόνο μετά από τα συντροφικά έθιμα. Τα λαχανικά ρίχνονται σε κατσαρόλες όπου κοχλάζουν τα εντόσθια, ενώ τα παιδιά παίζουν με το μέτωπο σημαδεμένο με ένα σταυρό από αίμα. Στο Αζερμπαϊτζάν, σε μια μικρή τοπική αγορά γεμάτη πράσινα μήλα και σκληρά σαν πέτρα αχλάδια, δοκίμασα παράξενα κολιέ με φουντούκια ή πράσινα καρύδια που τα περνούν σε ένα λεπτό σπάγκο και τα βουτούν αρκετές φορές μέσα σε ένα πηχτό μίγμα ζάχαρης και χυμού από σταφύλι... Στις όχθες της λίμνης Σεβάν, στην Αρμενία, δοκίμασα ichcan, είδος κόκκινης πέστροφας που δεν απαντάται παρά μόνο σε αυτά τα νερά που πηγάζουν από το βουνό... Στη Βαρκελώνη, είχα την εντύπωση πίνοντας horchata –ένα ποτό με βάση το κριθάρι– ότι κατάπινα ολόκληρους αγρούς δημητριακών στις πρώτες παγωνιές... Βλ. M. Onfray, ό. π., σ. 19-20.

11. Φιλόσοφος και γραμματικός ο Αθήναιος, από την πόλη Ναύκρατι της Αιγύπτου, έζησε κατά τον 2ο μεταχριστιανικόν αιώνα. Υπήρξε φανατικός συλλέκτης πληροφοριών για τη ζωή των παλαιότερων Ελλήνων, για τα ήθη και έθιμά τους, τις καθημερινές τους συνήθειες, την τροφή και το ποτό τους, τις πνευματικές

αιώνα, στο οποίο οι 29 εκλεκτοί συνδαιτυμόνες στο πλούσιο τραπέζι του επιφανούς Ρωμαίου Λαρήνσιου, εκπρόσωποι της διανόησης και της τέχνης της εποχής, παράγουν ένα οικουμενικό διαπολιτισμικό συμπόσιο λόγου, ανασυνδέοντας εποχές, πολιτισμούς, κείμενα, παραδόσεις, συνταγές και μυστικά παρασκευής φαγητών και ποτών, λαϊκά και λόγια ανέκδοτα, λαϊκή εμπειρική σοφία αποτετελεσμένη σε αποφθεγματικές ρήσεις, λαϊκή ιατρική και λαϊκές μυθιστορικές αφηγήσεις για φαγητά, ποτά, φανατικούς και λαίμαργους αναλωτές τους, προϊόντα και βότανα της γης, διασημότητες και λαϊκές φιγούρες του γαστριμαργικού φολκλόρ[12]. Το δεύτερο έργο, με τίτλο «Αθήναιου Βορβορυγμοί»[13] και υπότιτλο «Ιστορίες γεύσεων ενός μεσογειακού μάγει-

---

τους ενασχολήσεις. Στους «Δειπνοσοφιστές» του (15 βιβλία), έναν πεζό συμποσιακό διάλογο, συγκεντρώνει «μεγάλο πλήθος αρχαιογνωστικών, γραμματικών και φιλολογικών λεπτομερειών», με προεξάρχον στοιχείο τις γαστριμαργικές απολαύσεις και τις τοπικές διατροφικές ποικιλίες και ιδιαιτερότητες, τα ποτά και κυρίως τα κρασιά, τα μαγειρικά σκεύη, ανεκδοτολογικές ιστορίες για διάσημους λαίμαργους και τα γαστριμαργικά τους έπη. {Βλ. Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί (Ένα συμπόσιο ποιητών και φιλοσόφων)*, βιβλ. Α΄ και Β΄, Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Πανταζή Κοντομίχη, Προλεγόμενα – επιστημονική επιμέλεια: Δρ. Παρασκευή Κοψιδά – Βρεττού, εκδ. Γρηγόρη Αθήνα 2008, σ. 11-21}.

Ανάλογο είναι το έργο του Κλαύδιου Αιλιανού, εκπροσώπου μιας φιλολογικής έκφρασης της περιόδου που χαρακτηρίζεται από την ποικιλογραφία. Δεκαεπτά βιβλία ιστοριών για τα ζώα (Περί ζώων ιδιότητος), και δεκατέσσερα βιβλία οι διάφορες ιστορίες του από την ανθρώπινη περιοχή (Ποικίλη Ιστορία), όταν στο πρώτο μέρος της πάλι πραγματεύεται αντικείμενα της φύσης. (Βλ. A. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μτφ. Α. Τσοπανάκη, εκδ. Αφών Κυριακίδη, 5η έκδ. αναθεωρημένη, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 1165-1166).

Τον τέταρτο προχριστιανικό αιώνα, ωστόσο, σε έμμετρη μορφή και σε εξάμετρους στίχους έχουμε επική ποίηση με θέματα διαφοροποιημένα από το επικό περιβάλλον του ηρωισμού και της περιπέτειας. Χαρακτηριστικό από την άποψη της γαστρονομικής σοφίας που μεταφέρει είναι το έργο «Ηδυπάθεια» του Αρχέστρατου από τη Γέλα, σύγχρονου περίπου του Αλεξάνδρου, από το οποίο έργο ο Αθήναιος διασώζει σημαντικά αποσπάσματα. Εκπρόσωπος ο Αρχέστρατος ενός είδους που ακολουθεί και ο Μάτρωνας από την Πιτάνη (Δείπνου Αττικόν) και ο Φιλόξενος από τη Λευκάδα (Δείπνον). (Βλ. A. Lesky, *ό. π.*, σ. 879).

12. Βλ. Π. Κοψιδά-Βρεττού, Προλεγόμενα (στο: Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, βιβλ. Α΄ και Β΄, Εισαγωγή – μετάφραση – σχόλια: Π. Κοντομίχη, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2008), σ. 5-10.

13. Βλ. Β. Ευθυμιοπούλου, *Αθήναιου βορβορυγμοί – Ιστορίες γεύσεων ενός μεσογειακού μάγειρα*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2007. Σημειώνει στον πρόλογο

ρα», είναι η σύγχρονη ημερολογιακή γαστρονομική περιπλάνηση μιας «διαδικτυακής περσόνας» —πρόκειται για τη Βίβιαν Ευθυμιοπούλου—, όταν απευθύνεται διαλεκτικά μέσω του μπλογκ της σε διαδικτυακούς αναγνώστες[14] με την υπογραφή Αθήναιος[15]. «Οι αναμνήσεις, οι εμπειρίες, οι προσωπικές μου απόψεις άρχισαν σιγά-σιγά να αντικαθιστούν τις ιστορικές πληροφορίες, χωρίς βέβαια ποτέ να με απομακρύνουν από το concept ενός μπλογκ για τη γαστρονομία», προλογίζει η συγγραφέας, η οποία είχε γνωρίσει το έργο του Αθήναιου λίγο προτού τελειώσει το σχολείο[16]. Στις δικές της δειπνοσοφιστικές αφηγήσεις, τα σενάρια, πολλά και μεταβαλλόμενα, συγκροτούν το περιβάλλον και την ηθογραφία λογοτεχνικών ηρώων, που δεν στήνονται συνεπείς στον αρχικό λογοτεχνικό μύθο, αλλά μεταμορφώνονται σε μια fiction, όπου το περιβάλλον της επαγγελματικής κουζίνας αναδίνει την ευώδη γοητεία και το αστικό life style μιας διαπολιτισμικής γα-

---

του βιβλίου της η συγγραφέας: «βορβορυγμοί ονομάζονται τα γουργουρητά του στομαχιού, όμως τους βορβορυγμούς αυτούς συχνά τους ακούω και μέσα στο κεφάλι μου, όταν συντάσσω κείμενα για τη μαγειρική και την ιστορία της... (ό.π., σ. 13).

14. Η Βίβιαν Ευθυμιοπούλου δημιούργησε το διαδικτυακό της ημερολόγιο με τον τίτλο «Αθήναιου βορβορυγμοί» το Σεπτέμβρη του 2005. Τα άρθρα της για τη μαγειρική και την ιστορία της στο διαδικτυακό ειδησεογραφικό Portal Flash.gr με την υπογραφή «Αθήναιος ο νεότερος», τα μετέφερε στο μπλογκ της με πιο ανάλαφρο ύφος, είχαν μεγάλη απήχηση στους διαδικτυακούς αναγνώστες. Δύο απ' αυτούς, ο διαδικτυακός Άλμπεριχ (Γιώργος Γιαννόπουλος) και η διαδικτυακή "Magica de Spell is Cooking" (Τίνα Σταύρου), με την ανταπόκρισή τους στον διαδικτυακό διάλογο, διαμορφώνουν εν πολλοίς την τελική μορφή του κειμένου. (ό.π., σ. 16).

15. Για την υπογραφή με το ψευδώνυμο «Αθήναιος» γράφει η συγγραφέας στον πρόλογο: Οι «Δειπνοσοφιστές» του Αθήναιου έπεσαν στα χέρια μου λίγο πριν τελειώσω το σχολείο. στην αρχή καταλάβαινα ελάχιστα απ' όσα ο μυστήριος παραδοξογράφος Αθήναιος ανθολογούσε, το έργο μου φάνηκε χαοτικό και εν πολλοίς ασυνάρτητο, παρ' όλα αυτά όμως μελετώ συστηματικά, αποδελτιώνοντας τις πληροφορίες τις σχετικές με τη γαστρονομία. Σύντομα κατάλαβα πως αυτό που με είχε γοητεύσει στους «Δειπνοσοφιστές» δεν ήταν το περιεχόμενό τους, αλλά ο συγγραφέας του έργου... Τι είδους άνθρωπος είχε τη «λόξα» να καταγράψει τόσες πολλές πληροφορίες για το φαγητό και το lifestyle της εποχής του;». Και στη συνέχεια: «Έγραφα ως άντρας επειδή το ιστορικό πρόσωπο Αθήναιος ήταν άντρας, κι επειδή ακριβώς δεν ήμουν άντρας, το προσφορότερο για μένα πεδίο για ν' αντιγράψω τον «αντρικό τρόπο» ήταν η λογοτεχνία....» (ό.π., σ. 14-15).

16. *Ό. π.*, σ. 15.

στρονομικής πανδαισίας. Η ιστορία —ή μάλλον οι ιστορίες— έχει και εδώ, όπως και στον Αθήναιο, την ισχυρή διαπερατότητα των «νόμων» που κατασκευάζουν τις κυκλικές παλινδρομήσεις της: τη συσσωρευτική εμπειρία των ανοικτών κοινωνιών, με επίκεντρο την πόλη και τους δημογραφικούς εκπροσώπους της —την πόλη ως συντονιστή της οικονομικής ζωής, ως αγορά που συγκεντρώνει παντοειδή καταναλωτικά αγαθά, αγροτικά προϊόντα και τρόφιμα από κάθε σημείο του κόσμου[17], όπου η διαχείριση και ο συντονισμός των αστικών προμηθειών ειδών διατροφής αποτελεί οργανικό στοιχείο της δημόσιας δραστηριότητάς της[18]. Επιπλέον, η ζήτηση, η αγορά και η κατανάλωση της πόλης, ασκεί την πολιτική της και στην οικονομία της υπαίθρου, παρεμβαίνοντας σε όλες τις φάσεις της παραγωγικής διαδικασίας, στην αύξηση της παραγωγικότητας των εδαφών, στον έλεγχο της αγοράς[19]. Η φράση του Κασσιόδωρου (490-583): «Εσύ που προΐστασαι στη διαμετακόμιση των καταναλωτικών ειδών διατροφής, ελέγχεις που λέει ο λόγος, περνώντας αναγκαστικά από την πόλη, τη δική της αδηφαγία»[20] αποδίδει το ουσιωδέστερο χαρακτηριστικό του αστικού ιμπεριαλισμού που ασκείται σε βάρος της υπαίθρου και διαμορφώνει —σε ό,τι αφορά (και) τη διατροφή, τον δυϊσμό πόλης-υπαίθρου, παραγωγής και κατανάλωσης. Αυτή η ασυμμετρία είναι εντονότερη σε σύγκριση με τις κοινωνικές και οικονομικές ασυμμετρίες στο εσωτερικό τους. Πλούσιος και φτωχός, γίνεται κάποτε σύστοιχο του αστός και χωρικός, παρόλο που οι μεγάλες επισιτιστικές κρίσεις πλήττουν πρωτίστως την καταναλωτική κουλτούρα της πόλης[21].

Ποιο είναι ωστόσο το περιβάλλον της γαστρονομικής αστικής λαογραφίας που συνδέει τόσο απομακρυσμένες μεταξύ τους ιστορικές περιόδους, ομογενοποιώντας διατροφικά πρότυπα, συνθήκες και καταναλωτικά ήθη —ακόμα και τη γαστρονομική συνταγολογία και τη

17. Βλ. M. Montanari, *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη*, μετ. Άννα Παπασταύρου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, σ. 103-104.

18. Ό.π., σ. 99 κ.ε.

19. Βλ. Βλ. M. Montanari, *ό.π.*, σ. 104. Για τη σχέση ελληνικής πόλης – υπαίθρου κάτω από το φάσμα του μόχθου, βλ. Β. Καραποστόλη, «Η πόλη και η ύπαιθρος: Το φάσμα του μόχθου», *Επιστημονικό συμπόσιο: Ελληνικός αστικός χώρος*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 2004, σ. 47-54.

20. M. Montanari, *ό.π.*, σ. 103.

21. M. Montanari, *ό.π.*, σ. 108.

συμπληρωματική της γαστρονομική παραφιλολογία; Αναφερόμαστε καταρχήν σε αστικά πολιτικά, οικονομικά και πολιτισμικά μορφώματα, όπου στηρίζονται στην αξιοποίηση ενός συστήματος διευρυμένης επικοινωνίας και διακίνησης αγαθών —πρώτη θέση κατέχουν τα διατροφικά αγαθά. Εδώ αποδεσμεύεται πολιτισμικά η σχέση γης και τροφής, με την πρώτη να εγγράφεται στην αγροτική κουλτούρα παραγωγής και τη δεύτερη στην αστική κουλτούρα κατανάλωσης. Γι' αυτό το λόγο, η διατροφή στον αστικό χώρο, κατάσταση κοινωνικά περιγεγραμμένη, συνυφαίνεται με τις δυνατότητες κατανάλωσης, την τεκμηρίωση πολυτελούς διαβίωσης κι αυτή με την αύξουσα συσσώρευση πλούτου στα χέρια των αστικών κατηγοριών. Παρά τις επιμέρους διαφοροποιήσεις και τις ιδιαιτερότητες της εκάστοτε ιστορικής εποχής, εντούτοις τα διατροφικά «παραδείγματα» των αστικών κοινωνιών διαχρονικά –και όχι μόνο μετά τη βιομηχανική επανάσταση και τη συνακόλουθη επανάσταση στις μεταφορές, τις τεχνολογίες παραγωγής, επεξεργασίας και συντήρησης των τροφίμων[22] —συγκλίνουν σε μιαν απεξάρτηση, από τον τόπο και το χρόνο, της λαογραφίας της ευζωίας: όπου τρώγω καλά σημαίνει τρώγω πολύ— και για τα δυτικά διατροφικά συστήματα, τρώγω πολύ κρέας και πολλά ψάρια[23]. Χαρακτηρι-

---

22. Βλ. G. Barraclough, *Εισαγωγή στη σύγχρονη ιστορία*, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1972, σ. 46 κ.ε.

23. Χαρακτηριστική είναι απ' αυτή την άποψη, η περίπτωση του Χέλμπρεχτ, ηλικιωμένου Γερμανού χωρικού του 13ου αιώνα, που παίζει πρωταγωνιστικό ρόλο στο έμμετρο μυθιστόρημα του Wenher der Gartenaere, και συμβουλεύει το γιο του να ακολουθεί τη δική του δίαιτα, από αμυλούχες τροφές, λέγοντάς του ότι το κρέας και το ψάρι προορίζονται για τους άρχοντες. «Βδομάδα παρά βδομάδα η μητέρα σου ψήνει για χάρη σου νόστιμο χυλό από κεχρί. Αυτό πρέπει να τρως και να χορταίνεις, αντί να δίνεις ένα κλεμμένο άλογο ως αντάλλαγμα για μια χήνα... Γιέ μου, ανακάτεψε τη σίκαλη με τη βρώμη, αντί να τρως ψάρια και να βυθίζεσαι στη ντροπή». Ο γιος όμως εκφράζει τις αντιρρήσεις του με επιμονή: «Πιες εσύ το νερό, πατέρα μου, εγώ θέλω το κρασί να πιω, φάε και το χυλό σου, εγώ όμως θέλω να φάω αυτό που λένε κοτόπουλο ψητό». (Βλ. M. Montanari, ό.π., σ. 11-112). Από άλλη άποψη θεωρώντας την κρεοφαγία ο Μπάμης Άννινος, στο χιουμοριστικό κείμενό του «Συναξάριον του στομάχου», θα σημειώσει, απαντώντας στις σχετικές απόψεις που την συνδέουν με τη βαρβαρότητα: «Η κρεοφαγία δεν είναι λείψανον βαρβάρου εποχής, όπως διατείνονται οι φανατικοί φυτοφάγοι. Είναι θεσμός εις τον μυστηριώδη χάρτην τον διέποντα το αχανές και ανεξιχνίαστον βασίλειον της φύσεως και κανονίζοντα τας σχέσεις των όντων προς άλληλα και προς τας αποκρύφους δυνάμεις εξ ων απορρέει πάσα εν τω κόσμω λει-

στικές είναι οι γκροτέσκ μυθιστορικές αφηγήσεις του Αθήναιου για διάσημους γαστρίμαργους της ιστορίας, τον Απίκιο[24], τον Τίθυλλο τον καλούμενο Τένθη[25], τον Φιλόξενο από τη Λευκάδα[26], τον Φιλόξενο τον Κυθήρειο[27]. Ο τελευταίος, όταν κάποτε επισκέφτηκε την Έφεσο και

τουργία...». Και εντάσσοντας την κρεοφαγία στις αλυσιδωτές σχέσεις του νόμου της φυσικής επιλογής, κατασκευάζει την υπόθεση: «Εάν τα παντοειδή ζώα τα χρησιμεύοντα σήμερον προς βρώσιν εις τους ανθρώπους, τετράποδα και πτηνά και ένυδρα, δεν υπέκειντο εις άλλην φθοράν παρεκτός της εκ του φυσικού θανάτου, ο αριθμός αυτών θα επολλαπλασιάζετο επί τοσούτον, ώστε να μη υπάρχη επί της υδρογείου σφαίρας χώρος επαρκής διά τα δίποδα». (Βλ. Μπ. Άννινου, *ό.π.*, σ. 26 και 27-28).

24. «Κατά τους χρόνους του Τιβέριου», γράφει ο Αθήναιος, «ζούσε κάποιος που τον έλεγαν Απίκιο, πολύ πλούσιος, καλοφαγάς, από το όνομα του οποίου πολλά είδη πλακούντων, γλυκίσματα, άρτοι κ.ά. ονομάζονται Απίκια». (Βλ. Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, Βιβλίο Α΄ και Β΄, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Π. Κοντομίχη, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2008, σ. 37).

Με το όνομα Απίκιοι αναφέρονται τρεις διάσημοι λαίμαργοι της Ρώμης. (Βλ. και Αθήναιος, *Δειπνοσοφισταί*, Εισαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια: Ευάγ. Φωτιάδης, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ. χ., σ. 27 και 123, σημ. 33).

25. Για τον Πίθυλλο αναφέρεται στον Αθήναιο ότι προκειμένου να γεύεται όλες τις απολαύσεις στο μέγιστο βαθμό, δε φορούσε μόνον κάλυμμα για τη γλώσσα του από μεμβράνη, αλλά τη σκέπαζε και με ένα δεύτερο περικάλυμμα, ενώ την καθάριζε τρίβοντάς την με ψάρι. Έτρωγε, επίσης, φορώντας στα δάχτυλά του δακτυλήθρες για να βάζει στο στόμα του το φαγητό όσο γινόταν πιο καυτό. (Βλ. Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, Εισαγωγή – μετάφραση – Σχόλια: Π. Κοντομίχη, *ό.π.*, σ. 36).

26. Ανάλογες ακρότητες και για τον Φιλόξενο από τη Λευκάδα: Στα λουτρά που σύχναζε, βουτούσε το χέρι του στο καυτό νερό ώστε να συνηθίζει στο καυτό. Έκανε επίσης γαργάρες με καυτό νερό, για τον ίδιο λόγο. Έλεγαν δε, ότι καλόπιανε τους μαγείρους να σερβίρουν ιδιαίτερα καυτό το φαγητό, ώστε να τρώει μόνον αυτός και να μην προλαβαίνουν οι άλλοι να τον ακολουθήσουν (*ό.π.*, σ. 34). Ο Φιλόξενος ο Λευκάδιος, ήταν ποιητής (4ος π.Χ. αιώνας). Έγραψε ποιήματα μιμούμενος τον αρχαίο επικό στίχο (ομηρικό). Γνωστό κατά την αρχαιότητα ήταν το έμμετρο «Δείπνον» του. Από το όνομά του ονομάστηκαν μερικά ψωμιά, γλυκίσματα και πίτες «φιλοξένεια». (Βλ. και Αθήναιου, *ό.π.*, σ. 32-34).

27. Ανεκδοτολογικές αφηγήσεις για τη λαιμαργία του, αναφέρει επίσης ο Αθήναιος (*ό.π.*, σ. 36-37). Ήταν ποιητής (3ος–4ος π.Χ. αιώνας), έγραψε 24 διθυράμβους. Στον «Κύκλωπα» το θέμα του αναφέρεται στη γνωστή περιπέτεια του Ομηρικού ήρωα. Ο Αθήναιος αναφέρει ότι ζώντας ο Φιλόξενος ο Κυθήριος για ένα διάστημα στην αυλή του τυράννου των Συρακουσών Διονυσίου (405 – 368 π.Χ.) συνελήφθη επ' αυτοφώρω να διαφθείρει την ερωμένη του Γαλάτεια. Τότε ο τύραν-

βρήκε άδεια την ψαραγορά, πληροφορήθηκε ότι τα ψάρια αγοράστηκαν για κάποιο γάμο. Ακάλεστος φτάνει στο σπίτι του γαμπρού, έφαγε άπληστα στο δείπνο, τραγούδησε τον υμέναιο κι όταν ο γαμπρός ευχαριστημένος από την ψυχαγωγία που τους πρόσφερε, του είπε: «Και αύριο εδώ πάλι θα δειπνήσεις», ο Φιλόξενος απάντησε: «Ναι, αν δεν πουλάει κανείς ψάρια...»[28]. Και ο Απίκιος —επική μορφή του γαστριμαργικού πανθέου— περνούσε το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου του στη Μαντούρα (πόλη της Καμπανίας), καταβροχθίζοντας τις ακριβότερες και μεγαλύτερες γαρίδες που ευδοκιμούσαν εκεί. Πληροφορήθηκε όμως ότι στη Λιβύη βγαίνουν πολύ μεγαλύτερες γαρίδες και τότε ταξίδεψε για κείνα τα μέρη. Προτού ακόμα βγει στη στεριά —η φήμη του είχε φτάσει στους Λίβυους— τον πλησίασαν οι ψαράδες και του πρόσφεραν τις μεγαλύτερες γαρίδες που είχαν. Ο Απίκιος τους ρώτησε αν διέθεταν ακόμα μεγαλύτερες. Σε αρνητική τους απάντηση, διέταξε τον καπετάνιο να βάλει πλώρη για την Ιταλία, χωρίς να προσεγγίσει καν τις Λιβυκές ακτές.

Αλλά και το γυναικείο φύλο, παρά τις στερεοτυπικές αισθητικές του εικονοποιήσεις, περιλαμβάνεται στις ανεκδοτολογικές περί λαιμαργίας αφηγήσεις: «Η ορχηστρίς Αγλαΐς έτρωγε τακτικώς εις το γεύμα της τρεις και πλέον οκάδας κρέατος και δώδεκα άρτους. Έπινε δε δύο οκάδας οίνου. Εκπληκτικώτερον όμως είναι το φαινόμενον ετέρας γυναικός...διότι πώς να πιστεύση τις ότι η εν λόγω κυρία, η εις πόλιν τινά της Συρίας διαμένουσα, έτρωγε καθ' εκάστην 30 (λέγω τριάκοντα) όρνιθας χωρίς να χορτάση[29]!».

νος τον έριξε στα λατομεία, όπου και έγραψε το έργο του «Κύκλωψ». Προσαρμόζοντας στο μύθο την περιπέτειά του αυτή, αντικατέστησε τον Διονύσιο με τον Κύκλωπα, την αυλητρίδα με τη Γαλάτεια, τον εαυτό του με τον Οδυσσέα (βλ. Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*..., *ό.π.*, σ. 37).

28. Βλ. Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, *ό.π.*, σ. Σ. 35.

29. Βλ. Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, *ό.π.*, σ. 37-28· και Μπ. Άννινου, *Το Συναξάριον του Στομάχου*, *ό.π.*, σ. 66 κ.ε., όπου θέτει το ζήτημα της ποσότητος της τροφής και αναφέρεται σε σειρά πληροφοριών για τη λήψη κρατικών μέτρων ώστε να αντιμετωπιστεί η πολυφαγία. Ενδεικτικά, «διά θεσπίσματος του υπουργού Λοπιτάλ, εν έτει 1563 εκδοθέντος επί της βασιλείας Λουδοβίκου του ΙΓ΄, απηγορεύετο εις τους πολίτας επί ποινή βαρέος προστίμου να παραθέτουν εις την τράπεζάν των πλειότερα των τριών ειδών φαγητών... Εις δε τα δημόσια εστιατόρια ο ξενοδόχος υπεχρεούτο αυστηρώς να μην παρέχη εις τους πελάτας του γεύμα τιμής εν τω συνόλω ανωτέρας του ενός σκούδου. Αλλά και οι προ-

Καταστάσεις ευπορίας, ωστόσο, που στηρίζονται στην ευφορική παραγωγή, εισαγωγή και κατανάλωση ειδών διατροφής, χαρακτηρίζουν και κάθε επιμέρους τοπικότητα, εγχαράσσοντας —και μέσω της διατροφής— το χάρτη των κοινωνικών διακρίσεων. Γεωγραφικά και χρονικά απομακρυσμένες από τα παραπάνω, οι εικόνες σε λαογραφικό-ιστορικό πόνημα Λευκαδίτη δημοσιογράφου για το αγορείο της πόλης της Λευκάδας κατά το 19ο αιώνα και τις αρχές του εικοστού, είναι ως να αποτελούν μιαν αδιαφοροποίητη λαογραφική εικονογραφία[30]: «...καθ' εκάστην πρωίαν συνέρρεον όλοι σχεδόν οι ευπατρίδαι του Άστεως διά να ψωνίσουν τα τρόφιμά των. Και πράγματι η εποχή εκείνη υπήρξεν ασύγκριτος. Κρεάτων πλήθος, όγκοι ιχθύων εκλεκτών, κόφινοι πλήρεις οπωρικών, δέσμαι λαχανικών παντός είδους και πυραμίδες εσπεριδοειδών και άλλων κηπευτικών προϊόντων εν πλησμονή προσήλκυον εκεί τους λουκούλους... Μόσχοι σιτευτοί, βόες παχείς, αμνοί λευκάζοντες και τρυφεροί, τσιπούρες, λεθρίνια, γόφοι, λαύρακες, κοκκινόγοφοι, φαγκριά, μελανούρες, κολεοί, στράδια και πλήθος άλλων ιχθύων εξετίθεντο εκεί...»[31]. Ταυτόχρονα υπογραμμίζεται η λαογραφική σκιαγράφηση εντόπιων επώνυμων λαίμαργων της συμποσιακής κραιπάλης, στην ανοικονόμητη κοινωνικότητά τους με

σκαλούμενοι εις ιδιωτικόν γεύμα ήσαν εκ του νόμου υποχρεωμένοι επί ποινή προστίμου 40 λιβρών να καταγγέλλουν εις την αρχήν τους παραβάτας της διατάξεως (*ό.π.*, σ. 67-68).

30. Πρόκειται για τον δημοσιογράφο Πάνο Θ. Κουνιάκη, εκδότη και διευθυντή πολλών τοπικών εντύπων [Παρατηρητής (1903–1912), Ανθρωπιστής (1944–1957)]. Παράξενος και γραφικός τύπος, πέρασε διαδοχικά από τη σοσιαλιστική ιδεολογία σε έναν συντηρητικό υπερεθνικισμό, και στα γηρατειά του κατέληξε να είναι βασιλόφρων. Έγραψε και δύο δημοσιογραφικού χαρακτήρα ιστορικά πονήματα, στα οποία αποτυπώνονται πολλές λαογραφικές εικόνες της Λευκάδας διαχρονικά, ενώ η ιστορική ακρίβεια των γραφομένων φαίνεται να μην τον απασχολεί ιδιαίτερα. (Βλ. και Π. Κοντομίχη, *Ο τύπος της Λευκάδας (1800–1987)*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2003, σ. 280). Γενικά για το θέμα των αγορών και των παζαριών βλ. Γ. Χ. Κούζα, «Κάθε Κυριακή στην άκρη της πόλης: Κοινωνικές λειτουργίες, οικονομικές διαδικασίες και συμβολισμοί στο παζάρι του αστικού χώρου (Δήμος Περάματος)», Ανατύπωση, Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου *Η Έρευνα και Διδασκαλία του Υλικού Πολιτισμού των Νεωτέρων Χρόνων στα Ελληνικά Πανεπιστήμια* (Αθήνα, 7-8 Μαΐου 2007), Αθήνα 2010, σ. 257-340.

31. Βλ. Π. Θ. Κουνιάκη, *Η Σύγχρονος Λευκάς (1890–1936)*, εκ των τυπογραφείων Α. Κουλουμπή, εν Πάτραις 1937, σ. 14.

τους πληθωρικούς διαθέτες της τοπικής διατροφικής Εδέμ. Γύρω τους πλέκονται και εδώ ανέκδοτα γαστριμαργικών επών: «Εκορέννυτο ο οφθαλμός να βλέπει όλην εκείνην την αφθονίαν και την ποικιλίαν των οψωνίων, αλλά συγχρόνως και τας παραστατικάς μορφάς τών τότε φαγάδων, τον αρειμάνιον Πέτρον Δετζώρτζην, ευπατρίδην, τον Άγγελον Σουλαϊδόπουλον, τον Σπυρίδωνα Άτσαν, αλλά και τους ευπαρουσιάστους κρεοπώλας, τον Σαράντην Βλάχον ή Παππάν, τον γέρο-Αναστάση τον Μπαλωμένο, τον γέρο-Γαρουφαλή, τον Μιχαήλ Χόρτη, τον γέρο Φρεμεντίτη, χαριεντιζομένους με τους αφεντάδες για το κοσέτο νεφραμιά, καπάκι, ψαρονέφρι, φάλτζες πριτζόλες, κοντοπλεύρια, καφά...»[32].

Το αντίθετο συμβαίνει, διαχρονικά, με τη λαϊκή διατροφή των φτωχών. Όσπρια, λαχανικά, σιτηρά[33], αμυλούχα προϊόντα —το ψωμί[34]

---

32. *Ό.π.*, σ. 14. Για το φτωχό χωρικό το κρέας ήταν πάντα είδος πολυτελείας. Σε λαϊκή αφήγηση (από το χωριό Καλλιγώνι Λευκάδας –προάστιο της πόλης), αποτυπώνεται η σπάνις του κρέατος στη λαϊκή διατροφή. «Μια φορά ήταν ένας πατέρας και είχε δέκα παιδιά. Και τα χρόνια ήταν, μαθές, πολύ δύσκολα. Όλη την ημέρα εγύριζαν τα παιδιά, άλλο να φέρει ξύλα, άλλο στ' αμπέλι με το τσαπάκι, άλλο να φέρει χορτάρι και το μικρότερο εφύλαγε κάτι ζωγάκια. Μα το καημένο επείνασε και δε γνοιάστηκε να τα βοσκήσει καλά. Το βράδυ εκεί που καθίσανε να φάνε, κάποια γίδα εβέλαξε. Ο πατέρας του τότε του λέει: «Πώς βελάζει;» —«Δεν ξέρω» —«Σύρε να την σφάξεις». Αυτός επήγε και την έσφαξε. Όταν ανέβηκε το παιδί από το κατώγι του κάνει ο πατέρας του πάλι: «Τώρα δε βελάζει, τι της έκαμες;» —«Την έσφαξα, όπως με πρόσταξες». Ο πατέρας πήγε και είδε με τα μάτια του. «Μα, βλογημένο μου, είπα κι εγώ ένα αστείο»— «Τέτοια αστεία μ' αρέσουν εμένα, θα φάω και κρεατάκι πο 'χω από πέρυσι τη Λαμπρή να φάω». (Βλ. Π. Κοντομίχη, *Λαογραφικά σύμμεικτα Λευκάδας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1995, σ. 468).

33. Το σιτάρι αντιπαρατίθεται στα κατώτερης ποιότητας δημητριακά για πολλούς αιώνες στην Ευρώπη –και κυρίως στη σίκαλη, στο κριθάρι, στη βρόμη, και κυρίως μετά την κρίση του 3ου μ.Χ. αιώνα. (Βλ. M. Montanari, Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη, *ό.π.*, σ. 69-70).

34. Διαφοροποιημένο κοινωνικά και το είδος του ψωμιού: λευκό, σταρένιο, φρέσκο για τους πλούσιους· μαύρο, από σίκαλη, κριθάρι ή άλλα κατώτερα, επίσης, δημητριακά, μπαγιάτικο για τους φτωχούς. (Βλ. M. Montanari, *ό.π.*, σ. 71-72).

Η λέξη «ψωμί» ήταν τόσο άμεσα συνυφασμένη με την επιβίωση, ώστε εκτός από την κυριολεκτική είχε - και εξακολουθεί να έχει – μεταφορική σημασία: νοηματοδοτώντας την έννοια του ατομικού αγώνα (Αγωνίζεται για το ψωμί του). Η

προπάντων που αποκτά εμβληματική χροιά στο λαϊκό λόγο και στις θρησκευτικές επικλήσεις[35]. «Όταν ήμουν παιδί και αναγκάστηκα να καταλάβω τη φτώχεια», θα γράψει ο Michel Onfray στο γαστροσοφικό βιβλίο του «Η κοιλιά των φιλοσόφων», «καθώς σωνόταν το μηνιάτικο των γονιών μου, μου το φανέρωναν τα αυγά και οι πατάτες. Η έλλειψη του κρέατος. Στο τραπέζι ενός οικογενειάρχη που δούλευε εργάτης στα χωράφια το ψάρι ήταν πολυτέλεια: έλειπε σχεδόν πάντα και δεν ήταν ποτέ χορταστικό. Ο επαρχιώτης δεν έχει παρά μόνο χοντροκομμένα και απαραίτητα πράγματα: τα πολύτιμα, τα σπάνια ή εκλεπτυσμένα τρόφιμα απουσιάζουν ανηλεώς. Τα αμυλούχα κυριαρχούν δεσποτικά...»[36]. Και από αφήγηση λαϊκής γυναίκας της Λευκάδας: «Ο αγώνας ήταν να εξοικονομήσουμε το ψωμί[37]. Οι περισσότεροι τρώγαμε ροκίσιο (από καλαμποκίσιο αλεύρι)[38]. Τα λάχανα με λίγο λάδι ήταν

λαϊκή, επίσης, τελετουργία γύρω από το ψωμί υποδεικνύει τη σημασία του στον αγώνα της επιβίωσης, ενώ η σύνδεσή του με τους συμβολισμούς της χριστιανικής θρησκείας, επιτείνει την ιερότητα και την αγιότητά του.

35. Χαρακτηριστική η επίκληση: «Τον άρτον ημών τον Επιούσιον δος ημίν σήμερον», στην Κυριακή Προσευχή.

36. Βλ. M. Onfray, *Η κοιλιά των φιλοσόφων*, *ό.π.*, σ. 13.

37. Για τον αγώνα του «ψωμιού» στη Λευκάδα, βλ. Π. Γ. Ροντογιάννη, *Ιστορία της Νήσου Λευκάδος*, τ. Α΄, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα 1980, σ. 601-606. Για το είδος διατροφής στην πόλη της Λευκάδας, βλ. Δ. Μαλακάση, «Τα φαγιά και τα ξορέξα των Μπουρανέλων (1880–1940)», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου: Τοπική παράδοση και Πολιτισμικός Τουρισμός*, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα 1997, σ. 151-165. Επίσης, Λ. Παπαγαλάνη, «Το Ψωμί, το Λάδι, το Κρασί και το Νερό, προϊόντα διατροφής και τελετής», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου: Τοπική παράδοση και Πολιτισμικός Τουρισμός*, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα 1997, σ. 101-108.

38. Το ψωμί των φτωχών στη Λευκάδα, από κατώτερα δημητριακά (σίκαλη, κριθάρι ή σμιγό –με καλαμποκάλευρο), με διάφορους τρόπους και περισσή ευρηματική απλότητα ζυμωμένο, ικανοποιούσε τις καθημερινές διατροφικές ανάγκες. Τα «καλά ψωμιά» από αλεύρι (σιταρένιο), προορίζονταν για τις επίσημες μέρες (Χριστούγεννα, Λαμπρή, λειτουργιά του παπά) και έπαιρναν και σχετικά καρυκεύματα: κανελογαρύφαλλα, σουσάμι, κόλιαντρο. Σφραγίζονταν με τη σφραγίδα του σπιτιού, κρεμασμένη στο εικονοστάσι. Το σμιγό –κυρίως με καλαμποκάλευρο– δεν το σφράγιζαν από σεβασμό, ίσως επειδή προοριζόταν για τα γουρούνια– γι' αυτό και «γουρουνόψωμο». Βλ. Π. Κοντομίχη, «Η χωριάτικη κουζίνα από λαογραφική άποψη», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου: Τοπική παράδοση και ο πολιτισμικός τουρισμός*, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα 1997, σ. 137-150. Επί-

το πιο συνηθισμένο μας φαγητό. Αν πιάναμε ψάρια, προσπαθούσαμε να τα ανταλλάξουμε με προϊόντα ή με λίγα χρήματα. Τις Κυριακές, αν μπορούσαμε να αγοράσουμε λίγα φασόλια ή μια λίτρα νιόκο, ήμασταν πολύ ευχαριστημένοι... Αντί για καφέ[39] πίναμε ψημένα και αλεσμένα ρεβίθια. Όσο για τη ζάχαρη, ήταν είδος μεγάλης πολυτέλειας. Στο γάλα βάζαμε λίγο αλάτι...»[40].

Η κατανάλωση κρέατος και ψαριών φαίνεται να χαρακτηρίζει τα διαιτητικά συστήματα των ανώτερων στρωμάτων του ευρωπαϊκού χώρου διαχρονικά και να αποτελεί το status symbol μιας άκαμπτης κοινωνικής ιεραρχίας. Και, επίσης, της ασύμμετρης πολιτισμικής πραγματικότητας μεταξύ άστεως και υπαίθρου[41]. Στην ύπαιθρο, τα διατροφι-

---

σης, Γ. Γρηγόρη, «Τα φαγητά», *Περ. Λευκαδίτικη Εστία*, Δίμηνη έκδοση Λαογραφίας, Γραμμάτων, Τέχνης κι Επιστήμης, Δ/ντής: Γ. Π. Βουκελάτος, έτ. Α΄, τεύχ. 4-5, Ιούλιος Οκτώβριος 1976, σ. 150-158· και, Γ. Γρηγόρη, «Πιοτά και γλυκίσματα», *Λευκαδίτικη Εστία*, έτ. Α΄, τεύχ. 6, Νοέμβρ. – Δεκέμβρ. 1976, σ. 227-230. Επίσης, Π. Κοψιδά-Βρεττού, «Η ποίηση ως λαϊκή πράξη», *εφ. Καρσάνικα Νέα*, αρ. φ. 68, Φεβρ. – Μάρτ. 2006 και Σ. Βρεττού, *Οι λαϊκοί ποιητές της Λευκάδας (1900-1985) ως κοινωνικό φαινόμενο*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1991.

39. Υπάρχει τεράστια διαφορά στη «σημειολογική» πρόσληψη του καφέ ανάμεσα στα ανώτερα αστικά και τα λαϊκά στρώματα. «Να πιω λίγον καφέ, να ψυχοπιάσω» έλεγε ο χωρικός ή η χωρική, πριν από τη δουλειά στο χωράφι ή μετά την επιστροφή από τη δουλειά. Διαφορετική επίσης και η κοινωνικότητα του ανδρικού καφέ στα λαϊκά καφενεία (Μια ανθρωπολογική θεώρηση του καφενείου, βλ. J. Photiadis, «The position of the Coffee House in the Social Structure of the Greek Village», *Sociologia Ruralis*, τόμ. 5, Nº 1, 1965, σ. 45-46). Για την ελίτ, από τον 17ο αιώνα, ο καφές συνδέθηκε με την ορθολογιστική παιδεία του Διαφωτισμού, που εξασφάλιζε στους θαμώνες των «καφέ» και των μεγαλοαστικών σαλονιών, νηφαλιότητα, διαύγεια, ελευθερία πνεύματος – σύμφωνα και με την πραγματεία του Συλβέστρου Ντυφούρ το 1671 «Traite nouveau et curieux du café, du thé et du chocolat» (Νέα και παράδοξη πραγματεία περί καφέ, τσαγιού και σοκολάτας). Βλ. N. Montanari, *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη*, μετ. Άννα Παπασταύρου, επιμ. Μαρία Αποστολοπούλου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1997, σ. 220-222.

40. Βλ. Ε. Βουτσινά, *Απλή μαγειρική της αγίας καθημερινότητας*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2004. Επίσης Ά. Ματθαίου, «Αποτελεί η διατροφή αξία στο νεοελληνικό πολιτισμό;», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου: Τοπική παράδοση και Πολιτισμικός Τουρισμός*, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα 1997, σ. 129-136.

41. Υπάρχουν, ωστόσο, πολλές και διαφορετικές αντιλήψεις αλλά και συμπεριφορές σχετικά με την κατανάλωση κρέατος και κατά δεύτερο λόγο ψαριών. Η οικονομική ζωή, οι διακυμάνσεις της παραγωγής, οι κυρίαρχες αξίες, η θρησκεία, η κουλτούρα, είναι μερικοί από τους παράγοντες που διαφοροποιούν τόσο κοινω-

κά πρότυπα ακολουθούν τους νόμους και την αναγκαιότητα της συντήρησης, υπείκουν στη λιτότητα και την αβέβαιη ενατένιση της μέρας, διαμορφώνουν γι' αυτό τη λαϊκή βιοθεωρία της ενδεούς προβλεπτικότητας[42]. Το μέτρο, η απλότητα, η τάξη, η πειθαρχία, η αυτάρκεια, η τοπικότητα, το έθιμο, η θρησκεία, υπαγορεύουν το αγροτικό ήθος του προ-νοείν και του πράττειν, το ήθος της πενίας. Στον αντίποδα, το ύφος της αστικής ευζωίας συγκροτείται από το πνεύμα και την πράξη ενός αστικού κοσμοπολιτισμού που καταλύει τα όρια: γεωγραφικά και πολιτισμικά, και αντιστρέφει τα αξιακά δεδομένα του αγροτικού γαστρονομικού πολιτισμού: συσσώρευση αγαθών εδώ, υπερκατανάλωση, αύξουσες διατροφικές ανάγκες, διαιτητική αταξία, υπερβολή, εκζήτηση, επίδειξη, διαπολιτισμικές συγχωνεύσεις γαστρονομικών προτύπων —ακραία γαστριμαργική υπερβολή[43]. Η σημειολογία αυτού του

νικά όσο και ιστορικά την κατανάλωση κρέατος και ψαριών. Ο Νίτσε, πολέμιος της διατροφής του «σύγχρονου ανθρώπου» λόγω της υπερκατανάλωσης πραγμάτων, γράφει σε επιστολή προς το φίλο του Γέρσντορφ: «...Οι παραγωγικές διανοητικές φύσεις, με έντονη συναισθηματική ζωή έχουν ανάγκη το κρέας. Οποιαδήποτε άλλη δίαιτα δεν μπορεί παρά να ταιριάζει στους χωρικούς και στους αρτοποιούς, οι οποίοι δεν είναι παρά μηχανές πέψης... Καταλαβαίνω, επίσης, ότι μπορεί να είναι πάρα πολύ χρήσιμο, για διαιτητικούς λόγους, να απέχει κανείς λίγον καιρό από το κρέας...». Ο διασημότερος, ωστόσο, χορτοφάγος είναι ο Ζαν – Ζακ Ρουσό: «Είναι βέβαιο ότι όσοι τρώνε μεγάλες ποσότητες κρέατος είναι συνήθως πιο βάρβαροι και θηριώδεις από τους άλλους ανθρώπους», γράφει στον «Αιμίλιο», εξισώνοντας την κρεοφαγία με την αρχέγονη δύναμη και τη βαρβαρότητα, την χορτοφαγία με την αδυναμία και την πραότητα. Βλ. M. Onfray, *Η κοιλιά των φιλοσόφων*, ό.π., σ. 122 και σ. 55-71.

42. Δύο αντιθετικές μεταξύ τους λαϊκές παροιμίες «Το φαγί κάνει φαρί» και «Η μουσούδα φινίρει βασίλειο» εκφράζουν τη λαϊκή θυμοσοφία απέναντι στη διατροφή –και κυρίως, στο πρέπον μέτρο.

43. Υπερβολή στην ποσότητα, στην εκζήτηση, προπάντων σε επίσημες εκδηλώσεις των ανώτερων τάξεων, διαχρονικά. Έτσι, σε παλαιό χρονικό αναγράφεται το γεύμα που παρατέθηκε το 1543 στους γάμους του ευγενούς Γεωργίου Ριβωπιέρ με την Ελισάβετ Χιφερενστάιν: Α΄ σειρά: «Πλακούς περιέχων τρεις πέρδικας ζωντανάς, ερίφιον παρασκευασμένον με κορινθιακήν σταφίδα, σούπα με αυτά, κεφαλή μεγάλου ιχθύος... φέρουσα εις το στόμα κρίνον λευκόν ως σύμβολον της αγνότητος της νύφης, έτερος ιχθύς παρασκευασμένος με λαρδίον, βόειον κρέας με ραδίκια, τούρτα φέρουσα εις την επιφάνειαν τας εικόνας των πρωτοπλάστων Αδάμ και Εύας, ενδεδυμένων κατά τον τότε συρμόν των ευπατριδών, πλακούς με ορνίθια και ψητά καπόνια. Η Δευτέρα σειρά απετελείτο εξ ενός πύργου, οπόθεν έρρεε

κανόνα, διαπερνά τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες διαχρονικά και διασυνδέει τη γαστρονομική αστική εποποιία αλλότριων στα όρια της ιστορικότητάς τους εποχών. Έτσι, τα ράφια του μαγειρείου του Λαρήνσιου και η ακαδημαϊκή βιβλιογραφική περιδιάβαση του τραπεζιού του, θα μπορούσαν να διασταυρωθούν αρμονικά με το γκουρμέ σύμπαν μιας σύγχρονης εξωτικής ραφιέρας λίγο πριν αξιοποιηθεί στην ιεροτελεστία σύγκρασης των υλικών και μετατροπής τους στο κατορθωμένο σώμα γευστικών εκζητήσεων: Ξίδι με μπαχαρικά, Trentinaceti, μουστάρδα με λευκή τρούφα, Vilux, ρύζι Arrabbiata, αρωματικά βότανα Μεσογαία, αρωματικός καφές espresso, με κανέλλα και πιπερόριζα, αρωματικός γαλλικός καφές με γεύσεις Guatemala, Kenya, Sumatra, Chocolats Aperitif, με μάραθο και επικάλυψη λευκής σοκολάτας, παραδοσιακό λικέρ Λευκάδας, Ροζολί, με κίτρο, κανέλα και γαρύφαλλο, λικέρ Tentura, πολύγλωσσα μπαχαρικά με την ακαδημαϊκή ή την περιγραφική λαϊκή τους ονοματοθεσία: κανέλλα, κύμινο, κάρυ, κεδροκούκουτσο, σιναπόσπορο, σουμάκι, γαρύφαλλο, γκαλανγκάλ, κουρκουμά, σαφράν, τσίντζερ και παπαρουνόσπορο[43].

Γύρω απ᾽ αυτόν τον ευρηματικό γαστρογνωστικό αστικό πλούτο, σύγκραση διαχρονικής ακαδημαϊκής και λαϊκής γνώσης, και πεδίο διεπιστημονικής ανάγνωσης, συντίθεται η λαογραφικο-φιλολογική έκφανση μιας γευστικής καλλιτεχνίας, αφενός. Και αφετέρου, οι κώδικες μιας υψηλής και σύνθετης πραγμάτωσης κοινωνικού ήθους. Γιατί, στα περισσότερο καλλιεργημένα στρώματα, αναπτύσσεται και υλοποιείται η συμποσιακή διάσταση του φαγητού, καθώς η υψηλή κουλτούρα των ταλαντούχων και στο λόγο συνδαιτυμόνων, διαμορφώνουν διιστορικά το περιβάλλον μιας πνευματικότερης κατάστασης ευωχίας: με ποικιλία κρασιών και εκλεκτών εδεσμάτων, μουσική, θέαμα και λόγο— και όχι μόνο γύρω από την επιστήμη και τα μυστικά της ευπορίας, την ηδονιστική «ανάγνωση» του φαγητού, την πρακτική φιλοσο-

---

λευκός οίνος εντός του οποίου έπλεον ιχθύδια, εκ κεφαλής χοίρου επιχρυσωμένης, εξ ιχθύος τρώκτου, μαγειρευμένου μετ᾽ αμβάμματος, εξ ενός ολοκλήρου προβάτου, εκ πλακούντος θερμού με λαρδίον, εξ ιχθύος σολωμού κρύου και εκ σουκρούντ. Ηκολούθουν δε τρεις σειραί με ανάλογον ποσότητα και ποικιλία φαγητών εκ των οποίων πάντων, κατά κανόνα, ώφειλον να γευθούν οι δύο νεόνυμφοι, πράγμα το οποίον απετέλει την πρώτην βάσανον του οικογενειακού βίου!» (βλ. Μπ. Άνιννου, *Το Συναξάριον του Στομάχου*, ό.π., σ. 79-80).

φία της απόλαυσης[44]. Συστατικό στοιχείο της ποιοτικής διάστασης του τραπεζιού είναι η αναβαθμισμένη αισθητική που συνοδεύει την πράξη του εσθίειν: φροντισμένο στρώσιμο του τραπεζιού, εξεζητημένα σκεύη-πιατικά και γυαλικά, «καλοί τρόποι» κατά την τελετουργία του σερβιρίσματος[45], ευκοσμία στη συγκρότηση και την έκφραση της κοι-

---

44. Εικόνες αυτής της πλούσιας γευστικής και πνευματικής εμπειρίας, μας προσφέρουν όλη η συμποτική λογοτεχνία, από τον Πλάτωνα, τον Ξενοφώντα και τον Αριστοτέλη, μέχρι τον Πλούταρχο και τον Ηρωδιανό, τον Αρχέστρατο και τον Αθήναιο. (Βλ. Αθήναιου, *Δειπνοσοφισταί*, *ό.π.*, σ. 6-7).

Στη σύγχρονη γαστρονομική φιλολογία, ειδικοί και δημοσιογράφοι της γεύσης, χρησιμοποιώντας ψευδώνυμα αρχαίων από το χώρο της γαστρονομίας, εκδίδουν τις γευσιγνωστικές περιπέτειες και εμπειρίες τους, συγκεραννύοντας σε ευρηματικές αφηγήσεις τα μυστικά των γεύσεων με την ιστορία, το στοχασμό και τις ιδιαίτερες πολιτισμικές πραγματικότητες. Ενδεικτικά αναφέρουμε: Β. Ευθυμιοπούλου, *Αθήναιου βορβορυγμοί*, εκδ. Πατάκη, 2007 (η συγγραφέας δανείζεται το προφίλ μεσογειακού μάγειρα με το ψευδώνυμο: Αθήναιος)· Γ. Ευσταθιάδη, *Απίκιος Άπαντα*, εκδ. Μελάνι 2008· ο συγγραφέας δανείζεται για τα λογοπαίγνια και τις αφηγήσεις του το ψευδώνυμο του διασημότερου λαίμαργου της αρχαιότητας, του Απίκιου)· Επίκουρος, *Κριτική του Γευστικού Λόγου*, εκδ. Κέδρος, 2006 (ο γνωστός κριτικός γεύσης και συγγραφέας του βιβλίου δανείζεται το ψευδώνυμο «Επίκουρος» από τον αρχαίο φιλόσοφο). Σημειώνουμε για τον τελευταίο, ότι σε συνεργασία με την ομάδα της Unilever Foodsolutions, προχώρησαν σε ένα προκλητικό εγχείρημα: να προσεγγίσουν μέσω ενός βιβλίου φιλοσοφικά το θέμα της γαστρονομίας –κατά πόσον δηλαδή η γαστρονομία μπορεί να θεωρηθεί μια μορφή τέχνης. Με το βιβλίο του «Art Cuisine» ο «Επίκουρος» απέσπασε για το 2007 το διεθνώς αναγνωρισμένο στο χώρο της Μαγειρικής και Γαστρονομίας, βραβείο Gourmand. Ο ανταγωνισμός, ιδιαίτερα δυνατός: Για το 2007, υπήρχαν 40 διαφορετικές κατηγορίες με περισσότερους από 5 υποψήφιους ανά κατηγορία, από 26 χώρες, σε 14 διαφορετικές γλώσσες γραμμένα τα βιβλία.

45. Ποιοτικά στοιχεία συμπεριφοράς και ανώτερων τρόπων, προβάλλουν στις αυλές του 12ου και 13ου αιώνα στην Ευρώπη και κατακτούν σταδιακά τους κώδικες της συμποσιακής κουλτούρας των ανώτερων στρωμάτων. (Βλ. M. Montanari, *ό.π.*, σ. 114). Παρόλ' αυτά, για πολλούς αιώνες, στα τραπέζια της γαστριμαργικής πλεονεξίας, δεσπόζουν οι αγροίκοι τρόποι. Σημειώνει σχετικά ο Μπάμπης Άννινος (*ό.π.*, σ. 80-81): «Τα πινάκια δεν αντικαθίσταντο μεθ' εκάστην παράθεσιν, διότι ήσαν σπάνια, τα δε ποτήρια συνήθως ανεπλήρουν το κέρας, το οποίον διαρκώς πληρούμενον περιεφέρετο από χειρός εις χείρα. Το δε σπουδαιότερον, όλοι έτρωγον με τους δακτύλους της χειρός, οι οποίοι επλύνοντο προ και μετά την εστίασιν δι' ύδατος ή διά οίνου. Η χρήσις των πηρουνίων εγενικεύθη πολύ αργότερον. Ο βασιλεύς της Γαλλίας Κάρολος Ε΄ είχε μόνον εννέα πηρούνια διά την βασιλικήν του τράπεζαν...».

νωνικότητας των συνδαιτυμόνων, θεματική ποικιλία φιλοσοφικο-φιλολογικών συζητήσεων και υλοποιημένη γευσιγνωσία. Προνομιακά χαρακτηριστικά της αστικής κουλτούρας των ανώτερων στρωμάτων τα παραπάνω, διαφοροποιούν σε σημαντικό βαθμό την εκλαϊκευμένη —μετά τη βιομηχανική επανάσταση— ποσοτική διάσταση της διατροφής. Το λαϊκό —για αιώνες— όραμα της ποσότητας σε συνδυασμό με τη μεταβολή στο σύστημα διατροφής —από τα δημητριακά στις πρωτεΐνες και τα λίπη των ζωικών τροφών— θα σημάνει και το μαζικό εξαστισμό των διατροφικών προτύπων, την απεξάρτησή τους από την εποχικότητα της παραγωγής, και την ηθική τάξη της θρησκευτικής τελετουργίας: αποχές και προσδιορισμένες από το έθιμο τροφές στη Σαρακοστή, το Σαραντάημερο, τη Μεγάλη Σαρακοστή, την Καθαρή Βδομάδα[46]... σύμφωνα και με την απαρασάλευτη φυσική τάξη[47]. Ταυτόχρονα, η μαζική διατροφική πληθωμονή, κατάσταση που ανατρέπει και απομακρύνει τον αταβιστικό φόβο της στέρησης, συνοδεύεται από το νεο-αγροίκο ήθος κομπασμού και επίδειξης των κατώτερων αστικών και μετέπειτα της εργατικής τάξης και των αγροτικών στρωμάτων. «Βασικό ελάττωμα των λαϊκών συμποσίων είναι ότι δεν υπάρχει σεβασμός στη μεγάλη αρχή «ne quid nimis»[48] θα παρατηρήσει το 1800 ο Τζιοβάννι Ραζμπέρτι από το Μιλάνο, σε μια πραγ-

---

Για την επιστήμη του "savoir vivre" βλ. Π. Καμπορέζι, *Ηδονικές γεύσεις – Νεωτερισμός και εξωτισμός στον Αιώνα των Φώτων*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2003, σ. 11-25.

46. Η χριστιανική θρησκεία αναδεικνύει τη συμβολική σημασία του ψωμιού, του λαδιού και του οίνου, και τα προτείνει στους πένητες πληθυσμούς ως ιερά συστατικά μιας φυσικής και μεταφυσικής κάθαρσης. Ανακηρύσσει μάλιστα και τον Ευφρόσυνο τον Δίκαιο ως προστάτη των μαγείρων που θα τον γιορτάζει στις 11 Σεπτεμβρίου. (Βλ. Λ. Παπαγαλάνη–Καλαφάτη, *Το Ψωμί, το Λάδι, το Κρασί και το Νερό. Προϊόντα Διατροφής και Τελετής*, ό.π., σ. 104-107· βλ. επίσης, Β. Ευθυμιοπούλου, *Αθήναιου δορβορυγμοί*, ό.π., σ. 43).

Δηλωτική της –αναγκαστικής– σχέσης νηστείας – πενίας είναι και η λαϊκή παροιμία: Νηστεύει ο δούλος του Θεού, γιατί δεν έχ' να φάει. (Βλ. Π. Κοντομίχη, *Παροιμίες από τη Λευκάδα*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 2002, σ. 168).

47. Οι εποχικές χριστιανικές «νηστείες» ακολουθούν τον κύκλο της φυσικής παραγωγής. (Βλ. Π. Κοντομίχη, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Λευκάδας*, ό.π., σ. 148-157· και Σ. Ήμελλου, «Η τροφή από λαογραφική άποψη», ανάτυπο Ε.Ε.Φ.Σ.Α., Αθήνα 1988).

48. M. Montanari, *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη*, ό.π., σ. 291.

ματεία του περί καλών τρόπων, που την απευθύνει στις μεσαίες τάξεις της Ιταλίας, υποστηρίζοντας ότι οι ευγενείς ξέρουν πώς να συμπεριφέρονται —μια μακρά παράδοση συμποσίων τους έχει άριστα εκπαιδεύσει. Αντίθετα, ο λαός έχει ανάγκη να εκπαιδευτεί στο μέτρο και στην ισορροπία, κυρίως[49].

Η ευρεία διάδοση της τεχνολογίας, η επανάσταση στις μεταφορές —ταχύτητα και ασφάλεια διακίνησης των προϊόντων, η προαγωγή των τεχνολογιών επεξεργασίας και συντήρησης των τροφίμων, η ενθαρρυμένη κινητικότητα των ανθρώπων και η κοινωνική διασπορά ενός γεωγραφικά κατανεμημένου πλούτου, διαμορφώνουν —παρά τις ανεπίτρεπτες γενικεύσεις— τον υψηλό βαθμό αστικοποίησης και της διατροφής. «Η τάση των αγροτικών πληθυσμών να ακολουθούν τα αστικά πρότυπα... δεν υπήρξε ποτέ τόσο ενισχυμένη, τόσο επίμονη»[50]. Σε αυτά τα αστικά μοντέλα, η εμπειρία της παραδοσιακής λιτότητας των αγροτικών πολιτισμών, οι απαγορεύσεις και η δεοντολογία, η λαϊκή ιατρική και η λαϊκή διατροφολογία και η συνακόλουθη «διαιτητική» —η στοχαστική και κοινωνικά ή ιδεολογικά φορτισμένη, «κουλτούρα της πενίας»— αναβιώνουν «εξευγενισμένα» και «εμπλουτισμένα» στον αντίποδα ενός πληθωρικού διατροφικού φολκλορισμού των πόλεων: όπου όμως η διαφορά από τον εθιμικό φολκλορισμό είναι εδώ η οργανική ένταξή τους στο ατέρμον διατροφικό σύμπαν της σύγχρονης γαστρονομικής και οινολογικής ποικιλότητας: αντίστοιχης με το σύμπαν της βιβλιογραφικής της εκφοράς, τόσο στην έντυπη όσο και στην ηλεκτρονική της μορφή[51]. Από την «Ηδυπάθεια» του Αρχέστρα-

---

49. M. Montanari, *ό.π.*, σ. 290. Βλ. επίσης, F. Braudel, O. Murray, M. Bloch κ.ά., *Ιστορία της διατροφής - Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, εκδ. Εταιρείας Μελέτης Νέου Ελληνισμού - Μνήμων, Αθήνα 1998.

50. J. Claudian, Y. Serville, «Aspects de l' évolution récente du comportement alimentaire en France: composition des repas et "urbanization"» (στο: *Pour une histoire de l' alimentation*, επιμ. J. J. Hémardinquer, Παρίσι 1970, σ. 300-306).

51. Απέραντη και συσσωρευτική ολοένα η γαστρονομική και οινολογική βιβλιογραφία, καλύπτει όλο το εύρος των τοπικών, εθνικών και πολυπολιτισμικών κουζινών. Ταυτόχρονα μια ογκούμενη βιβλιογραφία γύρω από το στοχασμό και την πολιτισμική διάσταση της διατροφής. Η γεύση «από πρωταρχική γνώση του κόσμου, έγινε η αναπαράστασή του μέσα από λαμπερές εικόνες φαγητών», γράφει η Francesca Rigotti στο βιβλίο της *Η φιλοσοφία της Κουζίνας*, εκδ. Πολύτροπον, Αθήνα 2008.

Βλ. και αφιέρωμα στο περιοδικό Διαβάζω (Φάκελος: βιβλία Γεύσεων),

του[52] ως την φυσιολογία γεύσης του Σαβαρέν[53] «Commentario delle piu notabili e monstruose cose d'Italia e d'altri luoghi» του Ορτένσιο Λάντο, την κλασική για το θαύμα της κουζίνας τής νοικοκυράς συνταγογραφία σε μια θεματική σήμερα ή λημματογραφική παράθεση —είδαμε και τη Βίβλο της μαγειρικής του 21ου αιώνα[54]— ως τις αφηγηματικές ή θεατρικά δομημένες συμποσιακές στοχαστικές συνομιλίες του Αθή-

---

τεύχ. 483, Μάρτιος 2008. Ειδικές εκπομπές στην τηλεόραση, στήλες και αφιερώματα σε εφημερίδες, περιοδικά και ένθετα, μπλογκς γαστρονομικά στο διαδίκτυο αναφαίνουν το διευρυνόμενο γαστριμαργικό, καταναλωτικό, εμπορικό, αισθητικό και κοινωνιολογικό ενδιαφέρον για τη διατροφή. Σημειώνουμε επίσης, το εκδοτικό ενδιαφέρον για τη γαστρονομική παράδοση ευρύτερων πολιτισμικών ενοτήτων, π.χ. Μεσόγειος, Βαλκάνια, Ευρώπη κλπ. Σε πρωτοβουλία δύο μεγάλων, εξειδικευμένων εκδοτικών οίκων του γαλλικού «Editions Consulaires» και του γερμανικού «Koenemann Verlag» οφείλεται η δημιουργία της γαστρονομίας των μεσογειακών χωρών σε δέκα σγκώδεις τόμους, που θα κυκλοφορήσουν ως «Μεσογειακή Γαστρονομική Εγκυκλοπαίδεια» και θα μεταφραστούν σε έξι γλώσσες. Το μέρος που αφορά την ελληνική γαστρονομική παράδοση, ανέλαβε η «Ελληνική Ακαδημία Γεύσης».

52. Από τη Γέλα καταγόμενος ο Αρχέστρατος, σύγχρονος περίπου του Αλεξάνδρου, έδωσε τον 4ο π.Χ. αιώνα ένα συνταγολόγιο που ο Έννιος το έκαμε γνωστό στους Ρωμαίους. Πρόκειται για ένα συνταγολόγιο της λαιμαργίας σε εξάμετρους στίχους. Ο A. Lesky σημειώνει ότι «ο Αρχέστρατος έγινε εκπρόσωπος ενός είδους, για το οποίο πρέπει να μνημονεύσουμε, τουλάχιστο, τον Μάτρωνα από την Πιτάνη με το «Δείπνον Αττικόν» και τον Φιλόξενο από την Λευκάδα με το «Δείπνον»». (Βλ. A. Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μετ. Α. Τσοπανάκη, εκδ. Αφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990, σ. 879).

53. Από τους μεγαλύτερους γαστρονόμους, γεννήθηκε την 1η Απριλίου του 1755 στην πόλη Μπελέ, στους πρόποδες των Άλπεων. Πίστευε πως «η ανακάλυψη ενός καινούριου πιάτου προσφέρει περισσότερα στην ευτυχία της ανθρώπινης φυλής παρά η ανακάλυψη ενός άστρου...». Το διάσημο βιβλίο του «Η φυσιολογία της γεύσης ή Στοχασμοί πάνω στη Γαστρονομία», κυκλοφόρησε για πρώτη φορά τον Δεκέμβριο του 1825, δύο μόλις μήνες πριν από το θάνατό του. Αποτελεί τη φιλοσοφική βίβλο των απανταχού γκουρμάντ. Στην ελληνική έκδοση, βλ. Ζ. Α. Μπριγιά-Σαβαρέν, *Η Γαστρονομία ως Καλή Τέχνη – Η Φυσιολογία της Γεύσης*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα 2008.

54. Βλ. Angela Nelsen – Jeni Wright, *Η Βίβλος της μαγειρικής του 21ου αιώνα*, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα 2007. Πρόκειται για μια εγκυκλοπαιδική παράθεση της μαγειρικής και ζαχαροπλαστικής τέχνης, από το Α ως το Ω, συμπύκνωση της σχετικής γνώσης για τον 21ο αιώνα.

ναιου ή του γαστρίμαργου Απίκιου[55] και τις ολοζώντανες ανάλαφρες ανταλλαγές εμπειριών στα ειδικά sites του κυβερνοχώρου και στα μπλογκς των φανατικών του θαμώνων, η γαστρονομική λαογραφία αναγινώσκει παλίνδρομες διαπολιτισμικές φαντασιώσεις και εμπειρίες του ανθρώπινου παράδεισου: την υπέρβαση της απλής ανάγκης, την κατάκτηση της υπερβολής. Είναι διαπιστωμένο λοιπόν, ότι το ιδεώδες της διατροφικής πληθωρικότητας, που περνάει στην εποχή μας από τα περιγεγραμμένα όρια των ολίγων στων πολλών τη διατροφική ευφορία, δεν ανήκει σε μια καινούρια ανθρωπολογική πραγματικότητα ή σε μια νέα παιδεία, αλλά συνιστά το διαχρονικό όραμα του ανθρώπινου αγώνα και της σχέσης τού ανθρώπου με τη φύση και την ιστορία. Την αντίστιξη της κοινωνικής διαφοροποίησης γύρω από την υλοποίηση της έννοιας της διατροφής μεταφέρει η επιστολή του Κασσιόδωρου (5ος αιώνας), υπουργού του Θευδέριχου, του βασιλιά των Γότθων, που ζητάει για το βασιλιά τα καλύτερα προϊόντα του τόπου υπογραμμίζοντας ότι: η δύναμη και τα πλούτη μετριούνται και από την ποικιλία των εδεσμάτων που ένας αφέντης μπορεί να προσφέρει στους καλεσμένους του. Και μόνον ένας κοινός άνθρωπος περιορίζεται να βάζει στο τραπέζι αυτό που μπορεί να του προσφέρει η γη[56].

Υπάρχει, ωστόσο, σήμερα ο διχασμός ανάμεσα στην «ύβριν» της υπερβολής και την αμαρτία της στέρησης, ανάμεσα στην αταβιστική μνήμη της πενίας και τον εμβαλλόμενο φόβο της παχυσαρκίας, ένα διλημματικό πεδίο που κατασκευάζεται από την επιστήμη της διαιτητικής και της διατροφολογίας αφενός και την άλλη επιστήμη του μάρκετινγκ αφετέρου. Διατροφικά πρότυπα και αισθητικά μοντέλα, μετεωρίζονται α-νόητα τις περισσότερες φορές, μεταξύ βιολογικής και αισθητικής υπερβολής όσον αφορά το βαθμό συμμόρφωσης στη διαφήμιση της υπερκατανάλωσης από τη μια και τη διαφήμιση της βιομηχανίας του αδυνατίσματος από την άλλη: κυρίαρχη ψυχολογική αντίφαση του ά-σχημου πολιτισμού των μαζών, χωρίς σταθερό αξιακό περιεχόμενο, παρά αυτό που κάθε φορά νοηματοδοτεί η διαφήμιση και τα

---

55. Βλ. παραπάνω, σημ. 24. Με το ψευδώνυμο «Απίκιος» ο Γιάννης Ευσταθιάδης, δημοσιεύει τα άπαντά του – μια παιγνιώδη, στοχαστική διαδρομή στη γαστρονομική περιπέτεια. (βλ. Γ. Ευσταθιάδη, *Απίκιος Άπαντα*, εκδ. Μελάνι, Αθήνα 2007).

56. Βλ. M. Montanari, *ό.π.*, σ. 279.

μέσα μαζικής επικοινωνίας[57]. Ένας «περίεργος» λαογραφικός φακός μπορεί να περιφέρεται από τα συμπόσια του σαββατόβραδου στη λαϊκή ταβέρνα του Σάββα ή στο αστικό Premiere και όταν κοπιάσει από το φολκλόρ της πατροπαράδοτης κνίσσας της σούβλας και τα ελιτίστικα πολυπολιτισμικά γκουρμέ, να στραφεί στο πλησιέστερο συνοικιακό slim line γυμναστήριο για να μετρήσει τις καμένες —όχι στα κάρβουνα, αλλά στο στατικό ποδήλατο— θερμίδες. Και υψώνοντας τη φωνή, να πετάξει ηχηρά στους ευρηματικούς συνδαιτυμόνες της διαδικτυακής μπλογκόσφαιρας, τη λαϊκή, διά πάσαν νόσον, ευχή: «Καλή καρδιά, παιδιά».

Βιβλιογραφία

Αθήναιος, 2008, *Δειπνοσοφισταί (Ένα συμπόσιο ποιητών και φιλοσόφων)*, βιβλ. Α΄ και Β΄, εισαγωγή – μετ. – σχόλια: Πανταζή Κοντομίχη, Προλεγόμενα – επιστ. επιμέλεια: Παρασκευή Κοψιδά-Βρεττού, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα.

Μπ. Άννινος, 1996, *Το Συναξάριον του Στομάχου*, εκδ. Περίπλους, Αθήνα.

G. Barraclough, 1972, *Εισαγωγή στη σύγχρονη ιστορία*, εκδ. Κάλβος, Αθήνα.

Ε. Βουτσινά, 2003, *Απλή μαγειρική της αγίας καθημερινότητας*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα.

F. Braudel, O. Murray, M. Bloch κ.ά., 1998, *Ιστορία της διατροφής - Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας*, εκδ. Εταιρείας Μελέτης Νέου Ελληνισμού - Μνήμων, Αθήνα.

Σ. Βρεττός, 1991, *Οι λαϊκοί ποιητές της Λευκάδας (1900-1985) ως κοινωνικό φαινόμενο*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα.

J. Claudian, Y. Serville, 1970, «Aspects de l' évolution récentre du comportement alimentaire en France: composition des repas et "urbanization"» (στο: *Pour une histoire de l' alimentation*, επιμ. J. J. Hémardinquer, Παρίσι, σ. 300-306).

57. Για τη λαογραφία της καθημερινότητας του αστικού και μικρο-αστικού χώρου και τα ήθη της, βλ. Μ. Γ. Μερακλή, *Ελληνική Λαογραφία – Ήθη και έθιμα*, εκδ. Οδύσσειας, Αθήνα 1986, σ. 95-114.

Γ. Γρηγόρης, 1976, «Πιοτά και γλυκίσματα», *Λευκαδίτικη Εστία*, έτ. Α΄, τεύχ. 6, Αθήνα, σ. 227-230.

Γ. Γρηγόρης, 1976, «Τα φαγητά», *περ. Λευκαδίτικη Εστία*, Δίμηνη έκδοση Λαογραφίας, Γραμμάτων, Τέχνης κι Επιστήμης, Δ/ντής: Γ. Π. Βουκελάτος, έτ. Α΄, τ. 4-5, σ. 150-158.

Διαβάζω, 2008, (Φάκελος: Βιβλία γεύσεων), τ. 483, Αθήνα.

Επίκουρος, 2006, *Κριτική του Γευστικού Λόγου*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα.

Β. Ευθυμιοπούλου, 2007, *Αθήναιου βορβορυγμοί – Ιστορίες γεύσεων ενός μεσογειακού μάγειρα*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα.

Γ. Ευσταθιάδης, 2007, *Απίκιος Άπαντα*, εκδ. Μελάνι, Αθήνα.

Giddens, 2002, *Κοινωνιολογία*, μετ. και επιμ. Δ. Γ. Τσαούσης, εκδ. Gutenberg, Αθήνα.

Σ. Ήμελλος, 1988, «Η τροφή από λαογραφική άποψη», *ανάτυπο Ε.Ε.Φ. Σ.Α.*, Αθήνα.

Π. Καμπορέζι, 2003, *Ηδονικές γεύσεις – Νεωτερισμός και εξωτισμός στον Αιώνα των Φώτων*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

Β. Καραποστόλη, 2004, «Η πόλη και η ύπαιθρος: Το φάσμα του μόχθου», *Επιστημονικό συμπόσιο: Ελληνικός αστικός χώρος*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα, σ. 47-54.

Π. Κοντομίχης, 1997, «Η χωριάτικη κουζίνα από λαογραφική άποψη», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου: Τοπική παράδοση και Πολιτισμικός Τουρισμός*, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα σ. 137-150.

Π. Κοντομίχης, 1995, *Λαογραφικά σύμμεικτα Λευκάδας*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα.

Π. Κοντομίχης, 2003, *Ο τύπος της Λευκάδας (1800-1987)*, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα.

Γ. Χ. Κούζας, 2010, «Κάθε Κυριακή στην άκρη της πόλης: Κοινωνικές λειτουργίες, οικονομικές διαδικασίες και συμβολισμοί στο παζάρι του αστικού χώρου (Δήμος Περάματος)», Ανατύπωση, *Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου: «Η Έρευνα και Διδασκαλία του Υλικού Πολιτισμού των Νεωτέρων Χρόνων στα Ελληνικά Πανεπιστήμια»* (Αθήνα, 7-8 Μαΐου 2007), σ. 257-340.

Π. Θ. Κουνιάκης, 1937, *Η σύγχρονος Λευκάς (1890-1936)*, εκ των τυπογραφείων Κουλουμπή, εν Πάτραις.

Π. Κοψιδά – Βρεττού, 2006, «Η ποίηση ως λαϊκή πράξη», *Καρσάνικα Νέα*, αρ. φ. 68, Αθήνα.

Α. Lesky, 1990, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, μετ. Α. Τσοπανάκη, εκδ. Αφών Κυριακίδη, 5η έκδ. αναθεωρημένη, Θεσσαλονίκη.

Δ. Σ. Λουκάτος, 1978, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα.

Δ. Μαλακάσης, 1997, «Τα φαγιά και τα ξορέξα των Μπουρανέλων (1880-1940)», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου: Τοπική παράδοση και Πολιτισμικός Τουρισμός*, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα, σ. 151-165.

Ά. Ματθαίου, 1997, «Αποτελεί η διατροφή αξία στο νεοελληνικό πολιτισμό;», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου Εταιρείας Λευκαδικών Μελετών*, Αθήνα, σ. 129-136.

Μ. Γ. Μερακλής, 1986, *Ελληνική Λαογραφία – Ήθη και Έθιμα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα.

Μ. Γ. Μερακλής, 1984, *Ελληνική Λαογραφία – Κοινωνική συγκρότηση*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα.

Μ. Γ. Μερακλής, 2004, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα

Μ. Γ. Μερακλής, 1990, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω*, τ. 245, σ. 16-22.

Μ. Montanari, 1997, *Πείνα και αφθονία στην Ευρώπη*, μετ. Άννα Παπασταύρου, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Ζ. Α. Μπριγιά – Σαβαρέν, 2008, *Η Γαστρονομία ως Καλή Τέχνη – Η φυσιολογία της Γεύσης*, εκδ. Στοχαστής, Αθήνα.

Α. Nelsen – J. Wright, 2007, *Η βίβλος της μαγειρικής του 21ου αιώνα*, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα.

Μ. Onfray, 2007, *Η κοιλιά των φιλοσόφων – Κριτική του διαιτητικού λόγου*, εκδ. Εξάντας – Νήματα, Αθήνα.

Λ. Παπαγαλάνη, 1997, «Το ψωμί, το λάδι, το κρασί και το νερό, προϊόντα διατροφής και τελετής», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου: Τοπική παράδοση και Πολιτισμικός Τουρισμός*, Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών, Αθήνα, σ. 101-108.

J. Photiadis, 1965, «The position of the Coffee House in the Social Structure of the Greek Village», *Sociologia Ruralis*, τ. 5, No 1, σ. 45-46.

F. Rigotti, 2008, *Η φιλοσοφία της κουζίνας*, εκδ. Πολύτροπον, Αθήνα.

Π. Γ. Ροντογιάννης, 1980, *Ιστορία της Νήσου Λευκάδος*, τ. Α΄, *Εταιρεία Λευκαδικών Μελετών*, Αθήνα.

ΑΝΝΑ ΛΥΔΑΚΗ

Η ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ: ΜΕΘΟΔΟΙ ΚΑΙ ΤΕΧΝΙΚΕΣ

Εισαγωγή

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να παρουσιαστούν οι μέθοδοι τις οποίες ακολουθούν οι παλαιότεροι λαογράφοι προκειμένου να καταλήξουν σε έγκυρα συμπεράσματα σχετικά με τα λαογραφικά φαινόμενα που μελετούν. Σκοπός, δηλαδή, είναι να διερευνηθεί ο τρόπος με τον οποίο ο λαογράφος δίδει απάντηση σε ένα «γιατί» που προκαλείται από ένα φαινόμενο το οποίο τον ωθεί να το εξηγήσει ή να το ερμηνεύσει και να το κατανοήσει. Ορισμένως, το ερώτημα που τίθεται, μετά τον καθορισμό του γνωστικού αντικειμένου μιας επιστήμης, είναι με ποιον τρόπο μπορεί αυτό να διερευνηθεί, και η απάντηση ορίζει τη μέθοδο, το σύστημα των κανόνων με τους οποίους αυτό προσεγγίζεται και εξετάζεται.

Η λέξη «μέθοδος», μετά + οδός, σήμαινε το οδεύειν (υπάγειν) πίσω από κάτι, καταδίωξη δηλαδή ή αναζήτηση. Από αυτή την αρχική σημασία (ήδη στον Πλάτωνα) εξελίχθηκε στη σημασία της έρευνας για αναζήτηση της γνώσης, καθώς και του συστήματος βάσει του οποίου αυτή επιτυγχάνεται.[1] Τα ζητήματα της μεθόδου και της καταλληλότητάς της για τη διερεύνηση των διαφόρων φαινομένων απασχολούν τη μεθοδολογία, τον κλάδο εκείνο δηλαδή της λογικής που μελετά και αναλύει τις μεθόδους των επί μέρους επιστημών· αλλά απασχολούν και κάθε επιστήμη για τον τρόπο με τον οποίο θα μελετήσει το αντικείμενό της. Ωστόσο, με τον όρο «μέθοδος» δεν εννοούμε μόνο τους συστηματικούς κανόνες και, συνακόλουθα, τις τεχνικές και τα εργα-

1. Βλ. λεξικά Γ. Μπαμπινιώτη, Ι. Σταματάκου.

λεία που χρησιμοποιεί ο ερευνητής προκειμένου να συλλέξει τα στοιχεία του και τον τρόπο ανάλυσής τους· παράλληλα υπονοείται και η σχέση ερευνητή-αντικειμένου της έρευνας, καθώς αυτή η σχέση προσδιορίζει και προδιαγράφει τον τρόπο προσέγγισης, καταγραφής και ερμηνείας των φαινομένων. Η επιλογή της μεθόδου με τις αντίστοιχες τεχνικές και τα ανάλογα εργαλεία και η ποσοτική ή ποιοτική ανάλυση των δεδομένων καταδεικνύει και τη σχέση του ερευνητή με το αντικείμενο που διερευνά, τις θεωρητικές του παραδοχές και τη θέση του απέναντι στο πρόβλημα της γνώσης γενικότερα.[2]

Στην περίπτωση της λαογραφίας, κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι οι κλασικοί, οι μεγάλοι λαογράφοι δεν έκαναν σχεδόν ποτέ λόγο περί μεθόδου. Ο ίδιος ο Νικόλαος Γ. Πολίτης, ενώ όρισε το γνωστικό αντικείμενο της λαογραφίας: «αι κατά παράδοσιν διά λόγων πράξεων ή ενεργειών εκδηλώσεις του ψυχικού και του κοινωνικού βίου του λαού», δεν αναφέρθηκε στον τρόπο προσέγγισης, ανάλυσης και ερμηνείας των εκάστοτε δεδομένων που συλλέγονταν, στις μεθόδους δηλαδή που η επιστήμη αυτή όφειλε να ακολουθήσει. Η μέθοδος, ωστόσο —και πιο συγκεκριμένα η ποιοτική μέθοδος, η αναζήτηση νοημάτων και σημασιών— αναδύεται μέσα από τα έργα των παλαιότερων λαογράφων και αυτό θα επιχειρήσω να παρουσιάσω στην εργασία αυτή με κάποια παραδείγματα και έχοντας ως άξονα τη σχετική με τις ποιοτικές μεθόδους έρευνας βιβλιογραφία.

Οι σύγχρονοι λαογράφοι

Θα αρχίσω με μια προσωπική εμπειρία: Το 1993, όταν άρχιζα τη διδακτορική μου διατριβή για τον σχηματισμό της ταυτότητας των τσιγγανόπαιδων, συνάντησα τον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή, τον επιβλέποντα της διατριβής, για να του δείξω ένα προσχέδιο έρευνας που είχα ετοιμάσει, να συζητήσουμε και να με καθοδηγήσει σχετικά. Του μίλησα, λοιπόν, και του εξέθεσα τις σκέψεις μου για το ερωτηματολόγιο και το κοινωνιόγραμμα που θα βοηθούσε στη διερεύνηση των θεωρητικών μου υποθέσεων. Αφού με άκουσε ο καθηγητής, μου είπε ήρεμα: «Όχι, δεν χρειάζονται όλα αυτά. Θα πας εκεί, στο πεδίο της

2. Ά. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σελ. 18-23.

έρευνας, θα δεις τους ανθρώπους —ενηλίκους και παιδιά— θα μιλήσεις μαζί τους, θα προσπαθήσεις να συνάψεις σχέσεις μαζί τους, να τους γνωρίσεις σε βάθος. Θα καταγράψεις τα δεδομένα που θα συλλέξεις και στη συνέχεια θα τα αναλύσεις και θα τα ερμηνεύσεις.» Και αυτό έκανα. Έτσι ολοκληρώθηκε η διατριβή και με τον ίδιο τρόπο διενεργήθηκαν και άλλες μελέτες.

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 1997-98 άρχισα να διδάσκω στο Τμήμα Κοινωνιολογίας του Παντείου Πανεπιστημίου, με βάση το Π.Δ. 407/88 το μάθημα «Κοινωνική λαογραφία» και μια μέρα κτυπάει το τηλέφωνο του σπιτιού μου. Ήταν η καθηγήτρια Νότα Κυριαζή που δίδασκε το μάθημα «Μέθοδοι και τεχνικές της κοινωνικής έρευνας». Είχε προκύψει ένα πρόβλημα: Την είχαν προσκαλέσει με ερευνητική υποτροφία στο Princeton University και θα απουσίαζε με εκπαιδευτική άδεια κατά το εαρινό εξάμηνο και μου ζήτησε να αναλάβω να διδάξω το μέρος των μεθόδων που αφορούσε τις ποιοτικές προσεγγίσεις στα κοινωνικά φαινόμενα. Η πρώτη μου αντίδραση ήταν να αρνηθώ, φοβούμενη ότι δεν θα μπορούσα να ανταποκριθώ στη διδασκαλία μεθοδολογίας. Η απάντησή της στην άρνησή μου ήταν: «Διάβασα τη διατριβή σας, είδα το περί μεθόδου κομμάτι της και τον τρόπο που εφαρμόσατε την ποιοτική προσέγγιση στα κοινωνικά φαινόμενα και αυτό ακριβώς θέλω να πείτε στους φοιτητές. Δεν χρειάζεται τίποτα άλλο. Η εμπειρία σας στην ποιοτική έρευνα είναι αρκετή για να γίνει το μάθημα.»

Πραγματικά δεν χρειάστηκε τίποτα άλλο. Η μέθοδος που χρησιμοποίησα στην έρευνά μου κάτω από την καθοδήγηση του καθηγητή της λαογραφίας Μ. Γ. Μερακλή με βοήθησε στο να συγκεκριμενοποιήσω αυτό που λέμε «ποιοτική έρευνα», διερεύνηση σε βάθος των κοινωνικών φαινομένων και με βάση τα νοήματα των ίδιων των ερευνώμενων,[3] και να τη διδάξω στη συνέχεια στους φοιτητές.

---

3. Οι N. K. Denzin & Y.S. Lincoln, *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks 2005, ορίζουν την ποιοτική μέθοδο έρευνας ως την προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων και της πραγματικότητας των ερευνώμενων μέσα στο φυσικό τους περιβάλλον και με βάση τα νοήματα που οι ίδιοι αποδίδουν σε συμπεριφορές και κίνητρα δράσης. Βλ. και Ά. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης 2001· Μ. Α. Πουρκός & Μ. Δαφέρμος (επιμ.), *Ποιοτική έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες. Επιστημολογικά, μεθοδολογικά και ηθικά ζητήματα*, Τόπος, Αθήνα 2010.

Βεβαίως, κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι ο καθηγητής Μερακλής, είναι ένας σύγχρονος λαογράφος και είναι φυσικό να ακολουθεί τα νέα ρεύματα στις μεθόδους των κοινωνικών επιστημών που προκρίνουν τις επιτόπιες ποιοτικές έρευνες και τις ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα κοινωνικά φαινόμενα, και αυτές τις μεθόδους διδάσκει στους μαθητές του. Όπως άλλωστε και η Α. Κυριακίδου – Νέστορος[4] που χρησιμοποιεί στις μελέτες της αφηγήσεις ζωής και προσεγγίζει τα φαινόμενα οικοσυστημικά. Και ο Δ. Λουκάτος[5] που παρατηρεί και ερμηνεύει την καθημερινή ζωή... Τι γίνεται όμως με τους παλαιότερους, τους πρώτους λαογράφους; Δεν έχουν μέθοδο; Προσεγγίζουν τα φαινόμενα χωρίς ένα σύστημα κανόνων; Σ' αυτά τα ερωτήματα προσπάθησα να δώσω απάντηση, και η μελέτη των έργων σπουδαίων λαογράφων κατέδειξε πως οι επιστήμονες αυτοί ήταν μεθοδικότατοι και ότι η λαογραφία ήταν το καταλληλότερο παράδειγμα για τη διδασκαλία των ποιοτικών μεθόδων κοινωνικής έρευνας.

Ν. Γ. Πολίτης: ερμηνευτικές προσεγγίσεις του λόγου

Ο Ν. Γ. Πολίτης στον Α΄ τόμο της Λαογραφίας[6] έχει δημοσιεύσει ένα άρθρο με τον τίτλο «Ερωτόκριτος». Στο άρθρο αυτό αναφέρεται στη μεγάλη δημοτικότητα του ποιήματος και στις επιδράσεις του στο ευρύ κοινό, το οποίο τοποθετεί τους ήρωες σε συγκεκριμένα μέρη (π.χ. Σπηλιά της Αρετούσας), δίδει τα ονόματά τους σε παιδιά, φτιάχνει σχετικά δίστιχα, δημιουργεί αποκριάτικες μεταμφιέσεις, δρώμενα και παραστάσεις· όλα εμπνευσμένα από το ποίημα. Μάλιστα σημειώνει πως η διάδοση του Ερωτόκριτου δεν περιορίστηκε από τις απαγορεύσεις των γονέων, που «υπολαμβάνοντες ότι εκ της αφηγήσεως και της εξυμνήσεως ερωτικών παθών σφόδρα αμφίβολον ήτο το ηθικόν κέρδος», δεν επέτρεπαν στα παιδιά τους να διαβάζουν το ποίημα. Αντίθετα, η απαγόρευση προσέδιδε στην ευχαρίστηση της ανάγνωσης

4. Α. Κυριακίδου – Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα Ι*. Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα 1989 και *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*. Πορεία, Αθήνα 1993,

5. Βλ. Δ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα λαογραφικά – Folklorica Contemporanea*. Αθήναι 1963.

6. Ν. Γ. Πολίτης, «Ερωτόκριτος», *Λαογραφία*, τόμ. Α΄, τεύχος Α΄, Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις 1909, σελ. 19-70.

(«εις την εκ της αναγνώσεως απόλαυσιν) «το δριμύ θέλγητρον του απηγορευμένου καρπού» (σελ. 21).

Στη συνέχεια σημειώνει ότι «προς ασφαλεστέραν εκτίμησιν και πληρεστέραν κατανόησιν των παλαιοτέρων λογοτεχνημάτων, επάναγκες είναι να γνωσθώσιν ο χρόνος, καθ' ον συνετάχθη έκαστον και η πατρίς του ποιητού αυτού». (σελ. 35) Αναφέρεται, λοιπόν, στον ποιητή και προσπαθεί να καθορίσει τον ακριβή χρόνο συγγραφής του έργου, διερευνώντας τα στοιχεία του ποιήματος. Για παράδειγμα: σχολιάζει τη λέξη «τορνέσια» (χρήματα, κέρματα) που συναντάται σ' αυτό, τη μη αναφορά σε Τούρκους ενώ αναφέρεται ο Καραμανίτης, ο οποίος νικήθηκε στο κονταροκτύπημα, τη «μνεία της όμορφης Γορτύνης» που «μαρτυρεί γνώσιν της πολιτικής καταστάσεως της νήσου προ της ενετοκρατίας», (σελ. 52), τη «μνεία βασιλέως της Βλαχίας, ήτις έγινεν υποτελής εις τους Τούρκους τω 1391». «Ενδέχεται δ' όμως, σημειώνει, να παρατηρήση τις, ότι τοιαύται ενδείξεις δεν έχουσιν την αποδιδομένην εις αυτάς σημασίαν, αφ' ου το ποίημα αναφέρεται εις εποχήν παρωχημένην, και αναπαριστά άλλους βίους και άλλας περιστάσεις, ουδέν κοινόν εχούσας προς τους χρόνους, καθ' ούς έζη ο ποιητής (...) Ο ποιητής του Ερωτοκρίτου, συμπεραίνει ο Πολίτης, δεν απετέλει βεβαίως εξαίρεσιν, αλλά ανεπιγνώστως αντικατοπτρίζει εν τω έργω του την σύγχρονον κατάστασιν. Όθεν οσάκις ευρίσκομεν εν αυτώ ιστορικήν τινά ένδειξιν πρέπει να θεωρώμεν ταύτην ως μαρτύριον συγχρόνων τω ποιητή πραγμάτων...» (σελ. 53-54).

Ο Πολίτης ασκεί κριτική στους λόγιους που υποστηρίζουν ότι ο ποιητής του Ερωτόκριτου δέχθηκε φραγκικές επιδράσεις και επιμένει στην ελληνικότητα του έργου λέγοντας ότι «ο έρως του Ερωτοκρίτου είναι ο ελληνικός, ο έρως, ον ανευρίσκομεν εις τα δημοτικά άσματα, ο ισχυρός και βαθύς, αλλ' ουδέποτε εξοκέλλων εις παραφόρους εξωτερικάς εκδηλώσεις» (σελ. 58).

Η τελευταία αυτή παράγραφος μπορεί να ερμηνευτεί αν αναλογιστούμε ότι η λαογραφία, όταν θεμελιωνόταν ως επιστήμη, κλήθηκε να υπηρετήσει ιδεολογικούς σκοπούς και να συνδράμει στην απόδειξη της συνέχειας του ελληνικού έθνους και, είναι φανερό ότι, ο Πολίτης συμπορεύεται με τα αιτήματα των καιρών. Ωστόσο, αυτά δεν αφαιρούν τίποτα από την επιστημονικότητα του έργου του και τη μεθοδική προσέγγιση του αντικειμένου του. Σε ό,τι αφορά τη μομφή της εθνικιστικής ιδεολογίας στα κείμενά του, αρκεί και μόνο η παράθεση του απόλογού του για να την καταρρίψει: «Ο μύθος ούτος είναι απλού-

στατος και κοινότατος, και διά τούτο δεν ήτο δύσκολον να ευρεθώσιν αναλογίαι και ομοιότητες προς πλείστας διηγήσεις της φραγκικής ποιήσεως αλλ' επίσης και προς ασιατικούς μύθους, όπερ καταδεικνύει οπόσον ακροσφαλές είναι παν συμπέρασμα περί προτύπων του Ερωτοκρίτου εις τοιαύτας παρατηρήσεις στηριζόμενον. Είπον τινές ότι η αρχή του ποιήματος υπενθυμίζει ανατολικά παραμύθια, διότι ως εν πολλοίς τούτων και εν τω Ερωτοκρίτω βασιλεύς και βασίλισσα άπαιδες μετά πολλήν προσδοκίαν γεννώσιν ωραιοτάτην κόρην ή ωραιότατον και ανδρείον υιόν ως να μη ήτο τούτο κοινότατον επεισόδιον παραμυθίων πλείστων λαών» (σελ. 59).

Μελετώντας την εργασία του Πολίτη διαπιστώνουμε ότι αυτή εντάσσεται στη λαογραφία της λογοτεχνίας (κατά τη σύγχρονη κοινωνιολογία της λογοτεχνίας) και ότι ακολουθείται η ερμηνευτική μέθοδος προσέγγισης του κειμένου, η οποία συνάδει με τις σύγχρονες απόψεις για ανάγνωση πίσω από τις γραμμές και μελέτη όχι μόνο του έκδηλου, αλλά και του λανθάνοντος περιεχομένου ενός κειμένου, και για αναφορά στην ιστορικότητά του. Ο Πολίτης γνωρίζει προφανώς τη σχέση λογοτεχνίας – κοινωνίας και επιχειρεί μέσα από τη μελέτη του έργου να διερευνήσει την κοινωνική πραγματικότητα.[7] Η κοινωνία υπάρχει πριν από τον συγγραφέα, τον επηρεάζει και διαμορφώνει τον χαρακτήρα του, εκτός από τα ιδιαίτερα ατομικά στοιχεία που έχει ο καθένας, και μέσα από το έργο του αντανακλώνται εμμέσως θεσμοί, κανόνες, αξίες που ο συγγραφέας παρουσιάζει, κρίνει ή επιχειρεί να μετασχηματίσει. Η λογοτεχνική μαρτυρία υπερβαίνει το κοινωνικό φαινόμενο που περιγράφεται άμεσα και η ανάλυση και κριτική της από σημαντικούς μελετητές, τόσο θεωρητικούς της λογοτεχνίας όσο και από κοινωνικούς επιστήμονες,[8] με πρωτοπόρους τους G. Lucács, L.

---

7. Βλ. σχετικά Α. Λυδάκη, *Ίσκιοι κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ. 261-293.

8. Βλ. ανάμεσα σε άλλα P. Fuery & N. Mansfield, *Cultural studies and Critical Theory*, Oxford University Press, Oxford 2001 R. Williams, *Culture and society 1780-1950*, Chatto & Windus, London 1958 R. Williams, *The Long Revolution*, Columbia University Press, New York 1961 T. Ήγκλετον, *Η έννοια της κουλτούρας*, (μετ. Η. Μαγκλίνης, επιμ. Β. Χατζηβασιλείου, εισ., Δ. Τζιόβας), Πόλις, Αθήνα 2003 J.-Y Tadié, *Η κριτική της λογοτεχνίας τον εικοστό αιώνα*, (προλ., μετ., σημ., βιβλ., επιμ. Ι. Ν. Βασιλαράκης), Τυπωθήτω – Παραφερνάλια, Αθήνα 2001, σελ. 235-276.

Goldmann και M. Bakhtine, δεν περιορίζεται στην ιστορούμενη δράση αλλά αναζητά βαθύτερες ερμηνείες και δομικές σχέσεις λογοτεχνίας – κοινωνίας. Το πλαίσιο των σχετικών θεωρητικών σπουδών λογοτεχνίας δεν επαρκεί πλέον και η λογοτεχνία εντάσσεται γενικότερα στις πολιτισμικές εκφάνσεις του κοινωνικού συστήματος, γι' αυτό και ο Πολίτης τη χρησιμοποιεί ως ένα πρόσφορο στοιχείο για τη μελέτη λαογραφικών φαινομένων.

Ερμηνευτική, οικοσυστημική μέθοδο διαπιστώνουμε ότι ακολουθεί και η Μ. Μερλιέ[9] όταν προσεγγίζει πολιτισμικά φαινόμενα, όπως τα δημοτικά τραγούδια. Δεν αρκείται στη συλλογή των στίχων ή, αργότερα, στη φωνογράφηση των τραγουδιών, αλλά καταγράφει ταυτόχρονα α) τη βιογραφία του τραγουδιστή και τη φωτογραφία του, β) πληροφορίες για το χωριό του: τοπογραφία, κατοίκους, συγκοινωνία κ.ά., γ) τη «λαογραφία», όπως λέει, εννοώντας κυρίως τα έθιμα του χωριού. Η ίδια ανιχνεύει την παρουσία ελληνικών τραγουδιών στη Βουλγαρία και, μελετώντας τα ιστορικά και κοινωνικά συμφραζόμενα, μας οδηγεί στους «δρόμους των τραγουδιών».

Σ. Π. Κυριακίδης: αναζητώντας το ποιόν

Ποιοτική μεθοδολογία διακρίνουμε και στο κείμενο του Σ.Π. Κυριακίδη, «Τα κατά τον γάμον έθιμα εν Γκιουμουλτζίνη», που έγραψε όταν ακόμη ήταν φοιτητής της Φιλοσοφικής Σχολής.[10] Σ' αυτό παραθέτει αυτολεξεί τις περιγραφές των εθίμων, (και στη συνέχεια στην κοινή γλώσσα), σημειώνει «παρατηρήσεις τινάς περί των δημοσιευομένων ασμάτων», και σχολιάζει: «Ο ποιών [εν άσμα] έχει 'ενδιαφέρον' να υμνήση ωρισμένην περίστασιν και προς τούτο, ως συμβαίνει εν απάση σχεδόν τη δημοτική ποιήσει, μεταχειρίζεται όλον το υλικόν των στίχων και διστίχων, τα οποία εν τη μνήμη έχων ήθελε θεωρήση κατάλληλα διά την εκάστοτε περίστασιν, ως μέτρον μεταχειριζόμενος ου-

9. Μ. Μερλιέ, *Η μουσική λαογραφία στην Ελλάδα*. Αθήνα 1935, στο Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σελ. 362-364.

10. Σ. Π. Κυριακίδης, «Τα κατά τον γάμον έθιμα εν Γκιουμουλτζίνη», *Λαογραφία*, τόμος Β΄, τεύχος Α΄, Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις 1910, σελ. 48-59.

χί την ιστορίαν του πράγματος, ήτις δεν υπάρχει, αλλά το *ποιόν αυτού*,[11] τουτ' έστι τα συναισθήματα τα παρακολουθούντα την παράστασιν αυτού εν τη συνειδήσει. Πράττει δηλ. το αυτό, όπερ ρήτωρ, όστις σκοπεύων να αποδείξη την υπόθεσιν αυτού ή να εγκωμιάση ωρισμένον πρόσωπον συρράπτει παντοία επιχειρήματα άτινα τούτο μόνον το κοινόν και συναφές προς άλληλα δύνανται να έχωσιν, ότι γεννώσιν εν τη ψυχή του ακούοντος όμοια συναισθήματα» (σελ. 59).

Τι άλλο κάνει ο Κυριακίδης από το να αναζητά τις συλλογικές αναπαραστάσεις; Το ποιόν; Τα συναισθήματα των ανθρώπων; Την κοινότητα των συναισθημάτων; Όπως ακριβώς συμβαίνει με την ποιοτική μέθοδο έρευνας. Γράφει η Ν. Κυριαζή επ' αυτού: «το κύριο χαρακτηριστικό της ποιοτικής έρευνας είναι ότι βασίζεται σε συγκριτικά μικρότερο αριθμό περιπτώσεων με στόχο (...) τη διαμόρφωση ολικής εικόνας για κάθε περίπτωση και την ανεύρεση των κοινών τους στοιχείων...»[12].

Η ποιοτική έρευνα βασίζεται στην ερμηνευτική παράδοση και κυρίως σ' αυτό που ο M. Weber αποκαλεί verstehen (κατανοείν). Η λέξη *κατανόηση* (*verstehen*), ως η αντίληψη μιας κατάστασης ή της θέσης του άλλου, έχει μακρά ιστορία στις επιστήμες του ανθρώπου.[13] Από τα τέλη του 19ου αιώνα και τις αρχές του 20ού συνδέθηκε με την άποψη ότι τα κοινωνικά φαινόμενα πρέπει να κατανοούνται εκ των έσω με ερμηνευτικές μεθόδους και όχι με εξηγήσεις γενικές όπως συμβαίνει στις θετικές επιστήμες.[14] Αργότερα ο Weber[15] μίλησε

---

11. Η υπογράμμιση δική μου.

12. Ν. Κυριαζή, *Η κοινωνιολογική έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σελ. 52.

13. M. Martin, *Verstehen. The Uses of Understanding in Social Sciences*, Transaction Publishers, New Brunswick and London 2000· Ά. Λυδάκη, «Η κατανόηση του 'άλλου' στην ποιοτική έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση», στο Μ. Α. Πουρκός & Μ. Δαφέρμος (εισ., επιμ.), *Ποιοτική έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες. Επιστημολογικά, μεθοδολογικά και ηθικά ζητήματα*, Τόπος, Αθήνα 2010, σελ. 435-454.

14. W. Dilthey, Awareness, Reality: Time. The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions" στο K. Mueller – Volmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Basil Blackwell, UK 1986· W. Dilthey, *Selected Works / Volume I. Introduction to the Human Sciences*, (K. A. Makkreel & F. Rodi, eds.), Princeton University Press, New Jersey 1991· W. Dilthey, «Η κατανόηση άλλων προσώπων και των εκφάνσεων της ζωής τους» [1910] (μετ. Λ. Αναγνώστου), στο Γ. Κουζέλης και Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επαναστάσεων*, Νήσος, Αθήνα 1994, σελ. 117-136.

15. M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, (E. A. Shils - H. A.

για την *κατανοούσα κοινωνιολογία* που θα πρέπει να αναζητά το νόημα της ατομικής δράσης και τα κίνητρα που αποτελούν την αφετηρία της. Οι A. Schutz,[16] Ch. Taylor,[17] Cl. Geertz,[18] A. L. Strauss,[19] N. K. Denzin & Y. S. Lincoln[20] και άλλοι[21] αναφέρονται, επίσης, στην ανάγκη να κατανοηθούν τα κοινωνικά φαινόμενα, η λογική της δράσης του ερευνώμενου, ο ορθολογισμός του δρώντος υποκειμένου,[22] βασισμένοι στην άποψη ότι τα γεγονότα δεν γίνονται αντιληπτά ως κάτι που βρίσκεται *εκεί έξω* αλλά κατασκευάζονται και διαμεσολαβούνται από την κοινωνία και από το άτομο. Σύμφωνα με τους στοχαστές αυτούς κάθε κοινωνική έρευνα θα πρέπει να αποβλέπει στην κατανόηση του «άλλου», στην αναζήτηση της δικής του αλήθειας, της υποκειμενικότητας και της ιδιαιτερότητάς του, που θα αναδύονται μέσα από μια εμπαθητική σχέση ανάμεσα σε ερευνητή και ερευνώμενο. Μέσα από αυτή τη σχέση θα κατανοείται η ατομικότητα των υποκειμένων και συγχρόνως η λειτουργία του συστήματος, εφόσον η ταυτότητα των ανθρώπων είναι τόσο προσωπική όσο και κοινωνική.[23]

Finch), The Free Press, N.Y. 1949, σελ. 39-41· βλ. και Μ. Αντωνοπούλου, *Θεωρία και Ιδεολογία στην σκέψη των κλασικών της Κοινωνιολογίας*, Παπαζήσης, β΄έκδοση, Αθήνα 1991, σελ. 250-286.

16. A. Schutz, *The Phenomenology of Social World*, Heinemann Educational Books, London 1972.

17. M. Martin, "Taylor on Interpretation and the Sciences of Man" στο M. Martin & L.C. McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*, The MIT Press, Cambridge 1994, 259-279· Ch. Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man" στο P. Rabinow & W. M. Sullivna (eds.), *Interpretative Social Science: A Second Look*, University of California Press, Berkley and Los Angeles 1987.

18. Cl. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983. Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Books, New York 1993.

19. A. L. Strauss, *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, USA 1994.

20. N. K., Denzin & Y.S. Lincoln, *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*, Sage, USA 1998a· N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, Sage, USA 1998b.

21. Βλ. και Ά. Αυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, ό.π., όπου και σχετική βιβλιογραφία.

22. Βλ. και P. Bourdieu & L. Wacquant, *An invitation to reflexive sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

23. Π. Πηγιάκη, *Εθνογραφία. Η μελέτη της ανθρώπινης διάστασης στην κοινωνική και παιδαγωγική έρευνα*, Γρηγόρης, Αθήνα 1988.

Τα παραπάνω αναζητά και ο Κυριακίδης αναφερόμενος στα συναισθήματα και το ποιόν των ανθρώπων. Μολονότι δεν φαίνεται να δημιουργεί τις αντίστοιχες κατηγορίες από τα δεδομένα που συλλέγει και στη συνέχεια να τα αναλύει, το όλο πνεύμα που αναδύεται από τη μελέτη του αυτό υπονοεί. Χαρακτηριστικό είναι και το γεγονός ότι παραθέτει τα λόγια των ερευνώμενων πιστεύοντας, προφανώς, ότι δεν αποτελεί σημαντικό στοιχείο μόνο το τι λέγεται, αλλά και το πώς λέγεται, σύμφωνα και με τις απόψεις της σύγχρονης ποιοτικής μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών.[24] Πράγμα που είχε αντιληφθεί και ο Π. Φουρίκης[25] γι' αυτό και, μελετώντας την ταλασιουργία και την ιστουργία στα Μέγαρα, ζήτησε από γριά Μεγαρίτισσα να του περιγράψει τον τρόπο δουλειάς της και κατέγραψε τα λεγόμενά της ως είχαν.

Γ. Α. Μέγας: ο συνδυασμός των μεθόδων

Οι πρώτοι λαογράφοι έχουν δεχθεί τη μομφή της λημματογραφικής καταγραφής ειδών του λαϊκού λόγου ή της απλής περιγραφής ηθών και εθίμων. Ίσως να συνέβαινε και αυτό, ιδιαίτερα από τους ερασιτέχνες λαογράφους. Ο κανόνας, όμως, είναι ότι πάντα υπήρχαν κάποια σχόλια στις καταγραφές και μια προσπάθεια μεθοδικής ερμηνείας των συμπεριφορών. Χαρακτηριστικό, για παράδειγμα, είναι το γεγονός ότι ο Α. Αδαμαντίου[26] δεν συλλέγει απλώς παραμύθια, αλλά σχολιάζει και τις σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στον παραμυθά και το ακροατήριό του, ενώ παίρνοντας πληροφορίες σχετικές με τη δημιουργία δημοτικών τραγουδιών καταγράφει τις απόψεις των χωρικών[27] σε μια φυσική, θα λέγαμε, ομάδα εστίασης (focus group).[28]

---

24. Βλ. J. Douglaw (ed.), *Understanding Everyday Life*, Aldine, Chicago 1970.

25. Π. Φουρίκης, «Μεγαρικά μελετήματα», Β΄, *Λεξικογραφικόν Αρχείον Μεσαιωνικής και Νεωτέρας Ελληνικής*, 5 (1918), σελ. 210-232.

26. Α. Αδαμαντίου, «Τηνιακά», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος*, Ε΄ (1896-1900), σελ. 279-283 στο Δ. Β. Οικονομίδης, «Το παραμύθι και ο παραμυθάς εν Ελλάδι», *Λαογραφία*, ΛΑ΄ (1976-1978)· σελ. 29-42.

27. Βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία*, ό.π., σελ. 339.

28. Βλ. R. A. Krueger & M. A. Casey, *Focus Groups: A Practical Guide for Applied Research*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2000, σελ. 4-11· Α. Λυ-

Η συζήτηση ανάμεσα στον ερευνητή και στην ομάδα των ερευνώμενων μέσα σε ένα άνετο περιβάλλον, προκειμένου να εκμαιεύσουμε αντιλήψεις και απόψεις για ένα συγκεκριμένο θέμα, αποτελεί σήμερα μια σημαντική τεχνική για να μάθουμε πώς σκέφτονται οι άνθρωποι[29] και γιατί σκέφτονται με τον συγκεκριμένο τρόπο. Παράλληλα η δυναμική και η αλληλεπίδραση[30] που αναπτύσσονται μεταξύ των συμμετεχόντων βοηθούν στην ανάδυση στοιχείων πολύ σημαντικών για την έρευνα. Μέσα από τη λεκτική συμπεριφορά στην καθημερινή γλώσσα και τις αλληλεπιδράσεις φανερώνονται οι κανονικότητες που διέπουν τη ζωή των ατόμων που συμμετέχουν στην ομάδα,[31] και αυτό αναζητά ο Αδαμαντίου πέρα από την απλή συλλογή παραμυθιών.

Σε ό,τι αφορά γενικότερα τον συνδυασμό των μεθόδων ο Γ. Α. Μέγας, μολονότι δίνει οδηγίες και συμβουλεύει ότι πρέπει να συνταχθούν ερωτηματολόγια, «αναφερόμενα εις τας κατά παράδοσιν πράξεις και ενεργείας του λαού και παρέχοντα σαφείς οπωσούν υποδείξεις των θεμάτων, περί τα οποία στρέφεται η λαογραφική έρευνα», παρακάτω διακρίνουμε ένα διαφορετικό πνεύμα να τον διέπει, καθώς τονίζει: «Οι μέλλοντες να χρησιμοποιήσουν τα ερωτηματολόγια πρέπει να έχουν υπ' όψιν, ότι ταύτα δεν εξαντλούν τα εξεταστέα ζητήματα και ότι ο ερευνών επί τόπου τας συνηθείας του λαού θα έχη ίσως πολλά ακόμη να παρατηρήση και σημειώση αντιθέτως δι' αρκετά εκ των ζητημάτων, των διαλαμβανομένων εις τα ερωτηματολόγια ημών, ενδέχεται να μη δύναται να δοθή ενιαχού απάντησις. Αλλ' όταν έχη τις να διαπιστώση την ύπαρξιν εθίμου τινός, δεν πρέπει να αρκήται εις ξηράν απάντησιν εις το τιθέμενον ερώτημα, 'ναι' ή 'όχι', αλλά να παρέχη σαφή και ακριβή περιγραφήν των τελουμένων. Προς τούτο

δάκη, «Συνέντευξη βάθους και ομάδα εστίασης (focus groups)» στο Μ. Γ. Βαρβούνης και Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Θεωρητικά ζητήματα της ελληνικής λαογραφίας*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2011.

29. Βλ. R. A. Krueger & M. A. Casey, *Focus Groups: A Practical Guide for Applied Research*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2000, 4-11· D. L. Morgan, *Focus Groups as Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks, London, New Delhi 1997, σελ. 20.

30. C. Puchta & J. Potter, *Focus Group Practice*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2004, σελ. 1-24.

31. M. Bloor, J. Frankland, M. Thomas, K. Robson, *Focus Groups in social Research*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi 2002, 1-18.

απαιτείται οξεία και ασφαλής παρατήρησις, έκθεσις σαφής και λεπτομερής πολλάκις δ' η φωτογραφία είναι σαφεστέρα και διδακτικωτέρα και της αρίστης περιγραφής (...) Όταν εργάζεταί τις ευσυνειδήτως, όταν παραλαμβάνη *αμέσως*[32] παρά του λαού, ας είναι βέβαιος, ότι πάντοτε συνεισφέρει κάτι νέον και άξιον λόγου πρώτον, διότι τα γλωσσικά μνημεία και αι συνήθειαι του λαού παρουσιάζουν πάντοτε παραλλαγάς και δεύτερον, διότι την λαογραφικήν έρευναν ενδιαφέρει τα μέγιστα και η γεωγραφική εξάπλωσις ενός φαινομένου».[33]

Ούτε στο κείμενο του Μέγα γίνεται λόγος περί μεθόδου, δεν υπάρχει καν η λέξη «μέθοδος». Όμως αν αναλύσουμε το κείμενό του θα διαπιστώσουμε ότι όλες οι τεχνικές που χρησιμοποιούνται στις ποιοτικές μεθόδους έρευνας ενυπάρχουν σ' αυτό. Εν πρώτοις, βέβαια, αναφέρεται σε ερωτηματολόγια που είναι το κατ' εξοχήν εργαλείο των ποσοτικών μεθόδων, οι οποίες προϋποθέτουν την ύπαρξη συγκεκριμένης θεωρίας από την οποία συνάγονται συγκεκριμένες υποθέσεις που τίθενται σε έλεγχο με τα στοιχεία της έρευνας.[34] Ωστόσο δείχνει να ξέρει πολύ καλά πως οι συγκεκριμένες θεωρητικές υποθέσεις από την αρχή της ερευνητικής διαδικασίας περιορίζουν τον ερευνητή, και πως μεγάλη σημασία έχουν απαντήσεις σε ερωτήματα που δεν έχουν τεθεί. Ξέρει πως κάθε ερευνητικός σχεδιασμός οφείλει να επιδέχεται αλλαγές και όχι να αποσκοπεί απλώς στον έλεγχο μιας θεωρίας και να βασίζεται έτσι σε έναν παραγωγικό συλλογισμό, γι' αυτό και δεν επιμένει σε ένα άκαμπτο σχεδιασμό, αλλά δείχνει έτοιμος να δει το νέο που μπορεί να αναδυθεί. Οι στερεοτυπικές απαντήσεις «ναι» ή «όχι» γνωρίζει ο Μέγας ότι δεν είναι αρκετές και ότι οφείλουμε να αναζητάμε τη σημασία και τα νοήματα που αποδίδουν οι άνθρωποι σε πράγματα και καταστάσεις.

Σε οποιοδήποτε εγχειρίδιο ποιοτικής έρευνας θα τα δούμε αυτά γραμμένα με διαφορετικό ίσως τρόπο. Για παράδειγμα η J. Mason[35] συμβουλεύει: «Η ποιοτική έρευνα θα πρέπει να διεξάγεται με συστη-

---

32. Η υπογράμμιση δική μου.

33. Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1975, σελ. 99-101.

34. Ν. Κυριαζή, *Η κοινωνιολογική έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*, ό.π., σελ. 46-51.

35. J. Mason, *Η διεξαγωγή της ποιοτικής έρευνας*, (μετ. Ε. Δημητριάδου, επιμ. Ν. Κυριαζή), Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ. 22-25.

ματικό και αυστηρό τρόπο (...) αλλά να είναι συγχρόνως ευπροσάρμοστη και να λαμβάνει υπόψη το πλαίσιο μέσα στο οποίο διενεργείται (...) απαιτεί την κριτική λεπτομερή αυτοεξέταση ή τον ενεργό (αυτελεγκτικό) αναστοχασμό εκ μέρους του ερευνητή (...) πρέπει να παράγει κοινωνικές εξηγήσεις για νοητικούς γρίφους (...) που να είναι κατά κάποιον τρόπο γενικεύσιμες ή να έχουν ευρύτερη απήχηση (...) Η διάκριση ανάμεσα στις ποσοτικές και τις ποιοτικές μεθόδους δεν είναι απόλυτα σαφής, και όλοι οι ερευνητές θα πρέπει να σκέφτονται πολύ προσεκτικά με ποιον τρόπο και για ποιο λόγο θα προχωρούσαν σε κάποιο συνδυασμό μεθόδων, είτε αυτές είναι ποιοτικές είτε ποσοτικές είτε και τα δύο...»

Ο Μέγας, εν ολίγοις, τονίζει το ενδεχόμενο ανακάλυψης νέων στοιχείων που δεν συμπεριλαμβάνονται στο ερωτηματολόγιο, το οποίο κυρίως αποβλέπει στην απόρριψη ή την επιβεβαίωση ερευνητικών υποθέσεων, και συμβουλεύει τους ερευνητές να είναι ανοιχτοί και ευέλικτοι.[36] Στις οδηγίες του, επίσης, όπως και στις εργασίες του Πολίτη και του Κυριακίδη τις οποίες μελετήσαμε, διακρίνουμε την προσπάθεια επίτευξης ενός *μεθοδολογικού τριγωνισμού*,[37] δηλαδή τον συνδυασμό ποικίλων μεθόδων —ποσοτικών και ποιοτικών— προκειμένου να έχουμε εγκυρότερα αποτελέσματα.

---

36. Για την ευελιξία στην έρευνα βλ. C. Robson, *Η έρευνα του πραγματικού κόσμου. Ένα μέσον για κοινωνικούς επιστήμονες και επαγγελματίες ερευνητές*, (μετ. Β. Νταλάκου, Κ. Βασιλικού, επιμ. Φ. Καλύβα, επ. επιμ. Κ. Μιχαλοπούλου), Gutenberg, Αθήνα 2007, σελ. 193-237.

37. Βλ. Β. Γραμματικόπουλος, «Ο 'τρίτος δρόμος' στην έρευνα: η μεικτή μεθοδολογία», στο Μ. Α. Πουρκός & Μ. Δαφέρμος (εισ., επιμ.), *Ποιοτική έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες. Επιστημολογικά, μεθοδολογικά και ηθικά ζητήματα*, Τόπος, Αθήνα 2010, σελ. 513-523· Γ. Τσιώλης, «Η σχέση ποιοτικής και ποσοτικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες: από την πολεμική των «παραδειγμάτων» στις συνθετικές προσεγγίσεις;» στο Μ. Δαφέρμος, Μ. Σαματάς, Μ. Κουκουριτάκης & Σ. Χιωτάκης (επιμ.), *Οι κοινωνικές επιστήμες στον 21ο αιώνα: Επίμαχα θέματα και προκλήσεις*, Πεδίο, Αθήνα 2011, σελ. 56-84· J. Moran-Ellis, V. Alexander, A. Cronin, M. Dickinson, J. Fielding, J. Sleney & H. Thomas, (2006) Triangulation and integration: processes, claims and implications. *Qualitative Research* (6) 2006, σελ. 45-59· A. Tashakkori & C. Teddlie, *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Sage, Thousand Oaks 2003· A. Lydaki, "Geometry or Poetry? Issues of Methods and Techniques in Regional Research", *Quality & Quantity, International Journal of Methodology*, SPRINGER PUBLISHERS, June 18, 2010.

Από τον συνδυασμό αυτό δεν λείπει και η διερεύνηση του οπτικού ντοκουμέντου, όπως φανερώνει η φράση του «πολλάκις δ' η φωτογραφία είναι σαφεστέρα και διδακτικωτέρα και της αρίστης περιγραφής». Την αξία της εικόνας αντιλήφθησαν πολύ νωρίς οι λαογράφοι —όπως και οι ανθρωπολόγοι— και τη χρησιμοποίησαν καταλλήλως. Η λατρεία των γραπτών πηγών κυριαρχούσε μέχρι τη δεκαετία του '60. Τότε, με την αμφισβήτηση του θετικιστικού παραδείγματος και την ευρεία πλέον χρήση των ποιοτικών μεθόδων στις επιστήμες του ανθρώπου και το ενδιαφέρον για την προφορική ιστορία, οι κοινωνικοί επιστήμονες άρχισαν να στρέφουν το ενδιαφέρον τους στον οπτικό πολιτισμό. Η εικόνα, η στις διάφορες εκδοχές απεικόνιση της πραγματικότητας, η ζωγραφισμένη, η μινιατούρα, η εγχάρακτη πάνω σε νομίσματα πριν από τη φωτογραφία κλπ., ακίνητη ή κινούμενη, με ήχο ή χωρίς ήχο αποτυπώνει στιγμές και γεγονότα και μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως τεκμήριο και ως πηγή άντλησης δεδομένων από τους κοινωνικούς επιστήμονες.[38] Σε όλες της τις μορφές αποτελεί πολιτισμικό προϊόν που μπορεί να μελετηθεί σε σχέση με τον τύπο του, τη χρήση του, την καταγωγή και τις συνθήκες παραγωγής του, τη σημασία του. Από την εικόνα μπορούμε να εξάγουμε συμπεράσματα σχετικά με τη ζωή και την ιστορία και η θέση της στην τέχνη δεν αναιρεί και δεν υπονομεύει τη χρήση της ως επιστημονικού εργαλείου.[39]

Να σημειώσουμε ακόμη ότι ο Μέγας στις μελέτες του έδωσε πολύ

---

38. Για τη χρήση της εικόνας στην έρευνα των κοινωνικών επιστημών βλ. ενδεικτικά G. Bateson & M. Mead, *Balinese Character: a Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York 1942· J. Jr. Collier & M. Collier, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1986· P. Hockings (ed.), *Principles of Visual Anthropology*, Yale University Press, London, New Haven 1997· H. Morphy & M. Banks, *Rethinking Visual Anthropology*, Yale University Press, London and New Haven 1997· D. Harper, "An Argument for Visual Sociology", στο J. Prosser (ed.), *Image-based Research: a Sourcebook for Qualitative Researchers*, Falmer Predd, London 1998, σελ. 24-41· C. Stasz, "The Early History of Visual Sociology", στο J. Wagner (ed.), *Images of Information: Still Photography in the Social Sciences*, Sage, Beverly Hills 1979, σελ. 119-136· Ά. Λυδάκη, *Μέσα από την κάμερα. Κινηματογράφος και κοινωνική πραγματικότητα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009, σελ. 31-40.

39. B. Winston, "The Documentary Film as Scientific Inscription", στο M. Renov (ed.), *Theorizing Documentary*, Routledge, New York, London 1993, σελ. 37-57.

μεγάλη προσοχή στον υλικό πολιτισμό παρατηρώντας πως μπαίνοντας στα σπίτια των χωρικών έβλεπε να προβάλλουν μπροστά του πλήθος ζητήματα που αφορούσαν την λαϊκή οικονομία και τη ζωή των ανθρώπων γενικότερα.[40]

Συμπέρασμα

Στα αναφερόμενα παραδείγματα από εργασίες του Πολίτη, του Αδαμαντίου, του Φουρίκη, της Μερλιέ, του Κυριακίδη και του Μέγα διαπιστώνουμε ότι γνώση και μέθοδος απόκτησής της δεν διαχωρίζονται σαφώς μεταξύ τους. Ο διαχωρισμός ανάμεσα στα δύο εμφανίζεται αρχικά στις θετικές επιστήμες. Τότε που οι ερευνητές επιθυμούσαν να μιλήσουν μια κοινή γλώσσα η οποία δεν θα απαιτούσε κοινή πίστη (σε σχέση με την εκκλησία, τους ταγούς, τους πάτρωνες, τις δοξασίες, το ανήκειν γενικότερα), για να ενισχύσουν την αντικειμενικότητα των ανακαλύψεών τους. Τότε, μετά τον Καρτέσιο, όταν η νευτώνεια μηχανική και η βεβαιότητα της μαθηματικής σκέψης κυριαρχούν.[41] Το χαρακτηριστικό της νέας εποχής που άρχισε τον 17ο αιώνα, είναι η σταδιακή μετάβαση από τις ποιοτικές στις ποσοτικές έννοιες που αποτελούσαν το θεμέλιο όχι μόνο της φυσικής και της βιολογίας αλλά και του συνόλου των κοινωνικών επιστημών:[42] Ποσοτικοποίηση, επαλήθευση μαθηματικά κωδικοποιημένων υποθέσεων και σχεδιασμός πάνω σ' αυτή τη βάση, είτε για άτομα είτε για ομάδες είτε για ευρύτερες συσσωματώσεις ανθρώπινων όντων, έκαναν το πρώτο βήμα.

Όμως όταν ο τρόπος προσέγγισης των φυσικών φαινομένων εφαρμόζεται στις επιστήμες του ανθρώπου, όταν άνθρωπος μελετά άνθρωπο, δημιουργούνται προβλήματα.[43] Στη μελέτη των ανθρωπίνων

---

40. Βλ. Γ. Α. Μέγας, «Η ελληνική οικία. Ιστορική αυτής εξέλιξις και σχέσεις προς την οικοδομίαν των λαών της Βαλκανικής» (Αθήνα 1949), *Λαογραφία*, ΚΣΤ΄ (1968-1969), σελ. 276, καθώς και «Ζητήματα ελληνικής λαϊκής αρχιτεκτονικής», *Λαογραφία*, ΙΔ΄(1952), σελ. 304-317.

41. Για την καρτεσιανή σκέψη και την υποδοχή του καρτεσιανισμού βλ. Π. Κονδύλης, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α΄, Ιστορική Βιβλιοθήκη, Θεμέλιο, Αθήνα, 1987, σελ. 216-264.

42. I. Berlin, *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού. Vico, Hamann, Herder* (μετ. Γ. Μερτίκας, επιμ. Γ. Λυκιαρδόπουλος), Κριτική, Αθήνα 2002, σελ. 519-520.

43. N. D. Berg & K. K. Smith, "Introduction", στο N. D. Berg & K. K. Smith,

μπορούμε να διακρίνουμε δύο παραμέτρους:[44] τις υλικές δυνάμεις, οικονομία, τεχνολογία, δομές του συστήματος, τον εργαλειακό λόγο γενικότερα από τη μια πλευρά, και τον πολιτισμικό λόγο από την άλλη. Ο πρώτος δίνει στην οικονομία προτεραιότητα και την καθιστά βάση της ανθρώπινης ζωής στις καπιταλιστικές κοινωνίες που πάνω της στηρίζεται το εποικοδόμημα. Η εργαλειακή σκέψη, ο λεγόμενος «πρακτικός λόγος» συνιστά την ιστορικά ορισμένη λογική του καπιταλισμού και η θετικιστική εξήγηση εμφανίζει τις δεδομένες πολιτισμικές πρακτικές ως αναγκαία αποτελέσματα κάποιας υλικής περίστασης.

Σύγχρονοι όμως ερευνητές δεν συμφωνούν ότι η οικονομία, η τεχνολογία ή το φυσικό περιβάλλον έχουν πιο «ουσιαστικές» ιδιότητες απ' ό,τι οι πολιτισμικές αντιλήψεις ή οι κοινωνικές σχέσεις. Ο Sahlins[45] μας λέει ότι συνήθως βασιζόμαστε στους υλικούς παράγοντες προκειμένου να μελετήσουμε μια κοινωνία. Όμως, «οι υλικές δυνάμεις από μόνες τους στερούνται ζωτικότητας. Οι ιδιαίτερες κινήσεις τους και οι συγκεκριμένες συνέπειές τους δεν μπορούν να οριστούν παρά σταδιακά σε συνάρτηση με τις συντεταγμένες της πολιτισμικής τάξης (...) Τόσο οι σκοποί όσο και οι ιδιαίτερες μορφές της παραγωγής προέρχονται από την πολιτισμική πλευρά...». Ο πολιτισμός αποτελεί τη βάση κάθε κοινωνικού συστήματος, ορίζει τη συμπεριφορά των ανθρώπων και τη λογική της δράσης τους. Και είναι αυτός που συγκροτεί όλες τις διαστάσεις της ανθρώπινης ζωής, την τεχνολογία, την οικονομία, ακόμη και το φυσικό περιβάλλον, και όχι το αντίθετο, τονίζει ο ίδιος. Κατά παρόμοιο τρόπο ο Μερακλής γράφει: «πάντα υπάρχουν εστίες αντίστασης στις δεσπόζουσες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες (...) εξαιρέσεις δυσερμηνευόμενες ή και μη

The Self in Social Inquiry. Researching Methods, Sage Publications, Newbury Park, Beverly Hills, London, New Delhi, 1988, σελ. 11-17.

44. M. Sahlins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, (μετ. Ν. Κούρκουλος, Ε. Καλπουρτζή, εισ. Ε. Παπαταξιάρχης, επιμ. Θ. Παραδέλλης), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα, 2003. Βλ. και M. Sahlins, "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology", *Current Anthropology*, τ. 37, 1996, σελ. 395-415.

45. M. Salhins, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, ό.π., σελ. 286-288. Για τον πολιτισμό ως νόημα και ερμηνεία βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1999.

ερμηνευόμενες από τα κανονικά λογικά σχήματα των σύγχρονων προσεγγίσεων.»[46]

Φανερό από τα παραπάνω πως, εκτός από τις απώτερες δομές του συστήματος, εσωτερικευμένα σχήματα συμπεριφοράς ορίζουν τη ζωή των ανθρώπων και σπουδαίοι ερευνητές, καθένας από το μετερίζι της δικής του εξειδικευμένης επιστήμης, ασχολούνται μ' αυτά δίδοντάς τους διάφορες ονομασίες: υπερεγώ, συλλογικό ασυνείδητο, συλλογική μνήμη, κοινωνική μνήμη, συλλογική εκπαίδευση, έξεις, επιβιώσεις, αυθόρμητο, συνειρμικό, παράδοση, πολιτισμό... Και αυτά δεν είναι δυνατόν να ποσοτικοποιηθούν. Γι' αυτό και οι λαογράφοι δεν βασίστηκαν στον εργαλειακό λόγο μόνο προκειμένου να ερμηνεύσουν τα κοινωνικά φαινόμενα. Στον Καρπαθιώτη, για παράδειγμα, που «ανασταίνεται» (εντός εισαγωγικών) όταν δοθεί το όνομά του σ' ένα απόγονο, δεν βλέπουν μόνο τον δικαιούχο της κληρονομιάς αλλά και την πίστη των ανθρώπων σε μια συμβολική μεταβίβαση της ύπαρξης.[47]

Βεβαίως ποσοτικοποιήσεις γίνονταν όπου ήταν απαραίτητες όπως στη δημιουργία του καταλόγου παραμυθιών Aarne-Thompson ή σε κάποιες λημματογραφικές, λαογραφικές εργασίες. Όμως ο κανόνας ήταν η επιμονή στην ποιότητα και όχι στην ποσότητα· στην κατανόηση και την ερμηνεία του πολιτισμού. Και μάλιστα σε μια εποχή που κυριαρχούν στην επιστήμη οι ιδέες του Διαφωτισμού και ο καρτεσιανός επιστημονικός λόγος, στον οποίο κάθε επιστήμη όφειλε να υπακούσει αν ήθελε να δικαιώσει τον χαρακτηρισμό της ως επιστήμη. Η λαογραφία δεν υπάκουσε. Προτίμησε σε ένα μη ρηθέν επίπεδο να ακολουθήσει το ρομαντικό ρεύμα σε ό,τι αφορά τον τρόπο προσέγγισης των φαινομένων —είναι άλλωστε μια ρομαντική επιστήμη. Ρομαντική με την έννοια της άρνησης γενικεύσεων και ομοιομορφίας, την επικέντρωση στο κοινό αλλά και στο διαφορετικό. Γι' αυτό και στις ποιοτικές μεθόδους που εφαρμόζει, «η θεωρητική επεξεργασία και η εμπειρική διερεύνηση δεν διαχωρίζονται ως δύο διακριτά στάδια του ερευνητικού έργου, αλλά διαπλέκονται *διαλεκτικά* τροφοδοτώντας η μία την άλλη».[48]

---

46. Μ. Γ. Μερακλής, «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», στο Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα 1989, σελ. 15-25.

47. Μ. Γ. Μερακλής, *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα 1999, σελ. 37-46.

48. Γ. Τσιώλης, «Η σχέση ποιοτικής και ποσοτικής έρευνας στις κοινωνι-

Ο τρόπος προσέγγισης των λαογραφικών φαινομένων θεωρήθηκε από τους υπέρμαχους του θετικισμού ως μη επιστημονικός. Όμως «του κύκλου τα γυρίσματα που ανεβοκατεβαίνου» —μια και αναφερθήκαμε στην εργασία του Πολίτη πάνω στον Ερωτόκριτο— τα έφεραν έτσι ώστε στις μέρες μας να δικαιωθεί και να αναγνωριστεί ως ο πλέον αρμόζων για τη μελέτη του ανθρώπου, της ατομικής αλλά και της συλλογικής δράσης του. Έργα σπουδαίων στοχαστών όπως η *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων* του T.S. Kuhn[49], το *Ενάντια στη μέθοδο. Για μια αναρχική θεωρία της γνώσης*, του P. Feyerabend,[50] *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας* των P. L. Berger & Th. Luckmann[51], *Η ερμηνεία των πολιτισμών* του Cl. Geertz[52], το *Beyond Method. Strategies for Social Research* του G. Morgan,[53] τα έργα του N. K. Denzin[54] και τόσα άλλα απομακρύνονται από το καρτεσιανό παράδειγμα και μιλούν για πλουραλισμό στη μεθοδολογία των επιστημών του ανθρώπου.

Εν κατακλείδι, στις μέρες μας που οι θετικές επιστήμες αμφισβητούν τον θετικισμό και γίνονται όλο και λιγότερο θετικιστικές, που η παντοδύναμη αιτιώδης σταθερή τάξη της νευτώνειας φυσικής καταλύεται και μιλάμε για επιστήμες της πολυπλοκότητας, όπου κυριαρχούν οι μη γραμμικές αλληλεπιδράσεις σε βιολογικά, φυσικά, τεχνολογικά, οικονομικά, και κοινωνικά συστήματα,[55] οι μέθοδοι που ακο-

---

κές επιστήμες: από την πολεμική των «παραδειγμάτων» στις συνθετικές προσεγγίσεις;», ό.π., σελ. 60.

49. T. S. Kuhn, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων* (εισ., επμ., Β. Κάλφας, μετ. Γ. Γεωργακόπουλος & Β. Κάλφας), Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1981.

50. P. Feyerabend, *Ενάντια στη μέθοδο* (μετ. Τ. Καυκαλάς και Γ. Γκουνταρούλης, εισ. – επιμ. Γ. Γκουνταρούλης), Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη 1983.

51. Π. Λ. Μπέργκερ & Τ. Λούκμαν, *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας* (μετ. Κ. Αθανασίου, επιμ. Γ. Κουζέλης & Δ. Μακρυνιώτη), Νήσος, Αθήνα 2003.

52. Cl. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, ό.π.

53. G. Morgan (ed.), *Beyond Method. Strategies for Social Research*, Sage, USA 1983.

54. N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*, ό.π.; N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, ό.π.

55. Βλ. Π. Γεωργοπούλου, *Η στροφή της κοινωνικής σκέψης στις επιστήμες της πολυπλοκότητας*, Κριτική, Αθήνα 2010.

λουθεί η λαογραφία —έστω και, παλαιότερα, χωρίς να κάνει αναφορές σ' αυτές— εμφανίζονται περισσότερο επίκαιρες από ποτέ. Η επιστήμη αυτή που αναζητά τα νοήματα και τις σημασίες στους λόγους και τις πράξεις, ξεκινώντας και από έναν αναστοχασμό, που συνδέει την ετεροπαρατηρησία με την αυτοπαρατηρησία, το «άλλο» με το «δικό», τη διαφορά με την ομοιότητα,[56] χρησιμοποιεί ποιοτικές μεθόδους διερεύνησης των κοινωνικών φαινομένων που σέβονται τα υποκείμενα και δεν τα υποβιβάζουν στη θέση του αντικειμένου.

Βιβλιογραφία

Bateson G. & Mead M. 1942, *Balinese Character: a Photographic Analysis*, New York Academy of Sciences, New York.

Berg N.D. & Smith K.K. 1988, "Introduction", στο N.D. Berg & K.K. Smith, *The Self in Social Inquiry. Researching Methods*, Sage Publications, Newbury Park, Beverly Hills, London, New Delhi, σελ. 11-17.

Berlin I. 2002, *Τρεις κριτικοί του Διαφωτισμού. Vico, Hamann, Herder* (μετ. Γ. Μερτίκας, επιμ. Γ. Λυκιαρδόπουλος), Κριτική, Αθήνα.

Bloor M., Frankland J. 2002, Thomas M., Robson K., *Focus Groups in social Research*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi.

Bourdieu P. & Wacquant L. 1992, *An invitation to reflexive sociology*, University of Chicago Press, Chicago.

Collier J.Jr. & Collier M. 1986, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Denzin N.K. & Lincoln Y.S. 1998β, *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, Sage, USA.

Denzin N.K. & Lincoln Y.S. 2005, *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks.

Denzin N.K., & Lincoln Y.S.1998α, *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*, Sage, USA.

Dilthey W. 1986, Awareness, Reality: Time. The Understanding of Other Per-

56. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, ό.π., σελ. 142-146· Tsekeris Ch. and Lydaki A., "Apophatic Reflexivity", στο Ritzer, George (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology Online*, London 2010, DOI: 10.1111/b.9781405124331.x

sons and Their Life-Expressions" στο K. Mueller – Volmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Basil Blackwell, UK.

Dilthey W. 1991, *Selected Works / Volume I. Introduction to the Human Sciences*, (K.A. Makkreel & F. Rodi, eds.), Princeton University Press, New Jersey.

Dilthey W. 1994, «Η κατανόηση άλλων προσώπων και των εκφάνσεων της ζωής τους» [1910] (μετ. Λ. Αναγνώστου), στο Γ. Κουζέλης και Κ. Ψυχοπαίδης (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επαναστάσεων*, Νήσος, Αθήνα, σελ. 117-136.

Douglaw J. (ed.) 1970, *Understanding Everyday Life*, Aldine, Chicago.

Feyerabend P. 1983, *Ενάντια στη μέθοδο* (μετ. Τ. Καυκαλάς και Γ. Γκουνταρούλης, εισ. – επιμ. Γ. Γκουνταρούλης), Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη.

Fuery P. & Mansfield N. 2001, *Cultural studies and Critical Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Geertz Cl. 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York.

Geertz Cl. 1993, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Books, New York.

Harper D. 1998, "An Argument for Visual Sociology", στο J. Prosser (ed.), *Image-based Research: a Sourcebook for Qualitative Researchers*, Falmer Predd, London, σελ. 24-41.

Hockings P. (ed.) 1997, *Principles of Visual Anthropology*, Yale University Press, London, New Haven.

Krueger R.A. & Casey M.A. 2000, *Focus Groups: A Practical Guide for Applied Research*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi.

Kuhn T.S. 1981, *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων* (εισ., επιμ., Β. Κάλφας, μετ. Γ. Γεωργακόπουλος & Β. Κάλφας), Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη.

Lydaki A. 2010, "Geometry or Poetry? Issues of Methods and Techniques in Regional Research", *Quality & Quantity, International Journal of Methodology*, SPRINGER PUBLISHERS, June 18.

Martin M. 1994, "Taylor on Interpretation and the Sciences of Man" στο M. Martin & L.C. McIntyre (eds.) *Readings in the Philosophy of Social Science*, The MIT Press, Cambridge.

Martin M. 2000, *Verstehen. The Uses of Understanding in Social Sciences*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.

Mason J. 2003, *Η διεξαγωγή της ποιοτικής έρευνας*, (μετ. Ε. Δημητριάδου, επιμ. Ν. Κυριαζή), Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Moran-Ellis J., Alexander V., Cronin A., Dickinson M., Fielding J., Sleney J. & Thomas H., (2006) Triangulation and integration: processes, claims and implications. *Qualitative Research* (6), σελ. 45-59.

Morgan D.L. 1997, *Focus Groups as Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks, London, New Delhi.

Morgan G. 1983 (ed.), *Beyond Method. Strategies for Social Research*, Sage, USA.

Morphy H. & Banks M. 1997, *Rethinking Visual Anthropology*, Yale University Press, London and New Haven.

Puchta C. & Potter J. 2004, *Focus Group Practice*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi.

Robson C. 2007, *Η έρευνα του πραγματικού κόσμου. Ένα μέσον για κοινωνικούς επιστήμονες και επαγγελματίες ερευνητές*, (μετ. Β. Νταλάκου, Κ. Βασιλικού, επιμ. Φ. Καλύβα, επ.επιμ. Κ. Μιχαλοπούλου), Gutenberg.

Sahlins M. 1996, "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology", *Current Anthropology*, τ. 37, σελ. 395-415.

Sahlins M. 2003, *Πολιτισμός και πρακτικός λόγος*, (μετ. Ν. Κούρκουλος, Ε. Καλπουρτζή, εισ. Ε. Παπαταξιάρχης, επιμ. Θ. Παραδέλλης), Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα.

Schutz A. 1972, *The Phenomenology of Social World*, Heinemann Educational Books, London.

Stasz C. 1979, "The Early History of Visual Sociology", στο J. Wagner (ed.), *Images of Information: Still Photography in the Social Sciences*, Sage, Beverly Hills, σελ. 119-136.

Strauss A.L. 1994, *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, USA.

Tadié J.-Y 2001, *Η κριτική της λογοτεχνίας τον εικοστό αιώνα*, (προλ., μετ., σημ., βιβλ., επιμ. Ι.Ν. Βασιλαράκης), Τυπωθήτω – Παραφερνάλια, Αθήνα.

Tashakkori A., & Teddlie C. 2003, *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Sage, Thousand Oaks.

Taylor Ch. 1987, "Interpretation and the Sciences of Man" στο P. Rabinow & W.M. Sullivna (eds.), *Interpretative Social Science: A Second Look*, University of California Press, Berkley and Los Angeles.

Tsekeris Ch. and Lydaki A. 2010, "Apophatic Reflexivity", στο Ritzer, George (ed.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology Online*, London 2010, DOI: 10.1111/b.9781405124331.x

Weber M. 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, (E.A. Shils - H.A. Finch), The Free Press, N.Y.

Williams R. 1958, *Culture and society 1780-1950*, Chatto & Windus, London.

Williams R. 1961, *The Long Revolution*, Columbia University Press, New York.

Winston B. 1993, "The Documentary Film as Scientific Inscription", στο M. Renov (ed.), *Theorizing Documentary*, Routledge, New York, London 1993, σελ. 37-57.

Αδαμαντίου Α. 1896-1900, «Τηνιακά», *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος, Ε΄*, σελ. 279-283 στο Δ. Β. Οικονομίδης 1976-1978, «Το παραμύθι και ο παραμυθάς εν Ελλάδι», *Λαογραφία*, ΛΑ΄ (1976-1978) σελ. 29-42.

Αντωνοπούλου Μ. 1991, *Θεωρία και Ιδεολογία στην σκέψη των κλασικών της Κοινωνιολογίας*, Παπαζήσης, 6΄έκδοση, Αθήνα.

Γεωργοπούλου Π. 2010, *Η στροφή της κοινωνικής σκέψης στις επιστήμες της πολυπλοκότητας*, Κριτική, Αθήνα.

Γκέφου – Μαδιανού Δ. 1999, *Πολιτισμός και εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Γραμματικόπουλος Β. 2010, «Ο 'τρίτος δρόμος' στην έρευνα: η μεικτή μεθοδολογία», στο Μ.Α. Πουρκός & Μ. Δαφέρμος (εισ., επιμ.), *Ποιοτική έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες. Επιστημολογικά, μεθοδολογικά και ηθικά ζητήματα*, Τόπος, Αθήνα, σελ. 513-523.

Ήγκλετον Τ. 2003, *Η έννοια της κουλτούρας*, (μετ. Η. Μαγκλίνης, επιμ. Β. Χατζηβασιλείου, εισ., Δ. Τζιόβας), Πόλις, Αθήνα.

Κονδύλης Π. 1987, *Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, τόμ. Α΄, Ιστορική Βιβλιοθήκη, Θεμέλιο, Αθήνα.

Κυριαζή Ν. 2000, *Η κοινωνιολογική έρευνα. Κριτική επισκόπηση των μεθόδων και των τεχνικών*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Κυριακίδης Σ. Π. 1910, «Τα κατά τον γάμον έθιμα εν Γκιουμουλτζίνη», *Λαογραφία*, τόμος Β΄, τεύχος Α΄, Τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις, σελ. 48-59.

Κυριακίδου - Νέστορος Ά. 1989, *Λαογραφικά μελετήματα Ι*, Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα.

Κυριακίδου - Νέστορος Ά. 1993, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα.

Λουκάτος Δ. Σ. 1963, *Σύγχρονα λαογραφικά – Folklorica Contemporanea*, Αθήναι.

Λυδάκη Ά. 2001, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα.

Λυδάκη Ά. 2003, *Ίσκιοι κι αλαφροΐσκιωτοι. Λαϊκός λόγος και πολιτισμικές σημασίες*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Λυδάκη Ά. 2009, *Μέσα από την κάμερα. Κινηματογράφος και κοινωνική πραγματικότητα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Λυδάκη Ά. 2010, «Η κατανόηση του 'άλλου' στην ποιοτική έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση», στο Μ. Α. Πουρκός & Μ. Δαφέρμος (εισ., επιμ.), *Ποιοτική έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες. Επιστημολογικά, μεθοδολογικά και ηθικά ζητήματα*, Τόπος, Αθήνα, σελ. 435-454.

Λυδάκη Ά., «Συνέντευξη βάθους και ομάδα εστίασης (focus groups)» στο Μ. Γ. Βαρβούνης και Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Θεωρητικά ζητήματα της ελληνικής λαογραφίας*, Ηρόδοτος, Αθήνα 2011.

Μέγας Γ. Α. 1949, «Η ελληνική οικία. Ιστορική αυτής εξέλιξις και σχέσεις προς την οικοδομίαν των λαών της Βαλκανικής», *Λαογραφία*, ΚΣΤ΄ (1968-1969), σελ. 276.

Μέγας Γ. Α. 1952, «Ζητήματα ελληνικής λαϊκής αρχιτεκτονικής», *Λαογραφία*, ΙΔ΄, σελ. 304-317.

Μέγας Γ. Α. 1975, *Ζητήματα ελληνικής λαογραφίας*, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι.

Μερακλής Μ. Γ. 1989 «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», στο Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά ζητήματα*, Μπούρας, Αθήνα, σελ. 15-25.

Μερακλής Μ. Γ. 1999, *Θέματα λαογραφίας*, Καστανιώτης, Αθήνα.

Μερλιέ Μ. 1935, *Η μουσική λαογραφία στην Ελλάδα*, Αθήνα 1935, στο Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σελ. 362-364.

Μπέργκερ Π. Λ. & Λούκμαν Τ. 2003, *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας* (μετ. Κ. Αθανασίου, επιμ. Γ. Κουζέλης & Δ. Μακρυνιώτη), Νήσος, Αθήνα 2003.

Πηγιάκη Π. 1988, *Εθνογραφία. Η μελέτη της ανθρώπινης διάστασης στην κοινωνική και παιδαγωγική έρευνα*, Γρηγόρης, Αθήνα.

Πολίτης Ν. Γ. 1909, «Ερωτόκριτος», *Λαογραφία*, τόμ. Α΄, τεύχος Α΄, Τύποις Π.Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις, σελ. 19-70.

Πουρκός Μ.Α. & Δαφέρμος Μ. (επιμ.) 2010, *Ποιοτική έρευνα στις κοινωνικές επιστήμες. Επιστημολογικά, μεθοδολογικά και ηθικά ζητήματα*, Τόπος, Αθήνα.

Τσιώλης Γ. 2011, «Η σχέση ποιοτικής και ποσοτικής έρευνας στις κοινωνικές επιστήμες: από την πολεμική των «παραδειγμάτων» στις συνθετικές προσεγγίσεις;» στο Μ. Δαφέρμος, Μ. Σαματάς, Μ. Κουκουριτάκης & Σ. Χιωτάκης (επιμ.), *Οι κοινωνικές επιστήμες στον 21ο αιώνα: Επίμαχα θέματα και προκλήσεις*, Πεδίο, Αθήνα, σελ. 56-84.

Φουρίκης Π. 1918, «Μεγαρικά μελετήματα», Β΄, *Λεξικογραφικόν Αρχείον Μεσαιωνικής και Νεωτέρας Ελληνικής*, 5, σελ. 210-232.

ΜΕΤΑΞΟΥΛΑ ΜΑΝΙΚΑΡΟΥ

ΤΑ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΣΤΑ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΚΑ ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ ΤΗΣ ΡΟΥΜΕΛΗΣ, ΚΑΤΑ ΤΟ ΧΡΟΝΙΚΟ ΔΙΑΣΤΗΜΑ 1950-1967

«Αναρωτιέμαι συχνά, όταν ασχολούμαι με παλιές ή καινούριες τοπικές ελληνικές εκδηλώσεις, για πόσα χρόνια, άραγε, ακόμη θα μπορούμε να παρακολουθούμε στις καθημερινές του εκδηλώσεις τον ωραίο διαφορισμό που, ακόμη σήμερα, μας επιτρέπει να μιλούμε για Μωραΐτες, για Ρουμελιώτες, για νησιώτες, με τα χαρακτηριολογικά διακριτικά τα οποία προϋποθέτει μια τέτοια διάκριση. [...] Πλησιάζει η ώρα όπου μόνο ο Ιστορικός θα μπορεί να κάνει λόγο για τις διακρίσεις αυτές, που ωστόσο, έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη και στη διαμόρφωση του νέου ελληνισμού [...]»

(Κ. Θ. Δημαράς, «Ο κόσμος του πνεύματος. Ρουμελιώτικα», Το Βήμα, 20.2.1959)

Η παρούσα ανακοίνωση έχει στόχο αφενός να παρουσιάσει τα λαογραφικά κείμενα που καταχωρούνται στα λογοτεχνικά περιοδικά της Ρούμελης, κατά το χρονικό διάστημα από το 1950 έως το 1967, και αφετέρου να καταδείξει και να ερμηνεύσει τη θέση, το ρόλο και τη σημασία τους, κατά την κρίσιμη και μεταβατική εποχή των πρώτων μεταπολεμικών δεκαετιών του 1950 και 1960.

Το ερευνητικό πεδίο οριοθετείται με βάση χρονολογικά, γεωγραφικά και ειδολογικά κριτήρια. Όσον αφορά στην παράμετρο του χρόνου, ως αφετηριακό σημείο επιλέγουμε το έτος 1950, έτος ορισμού των πρώτων μετεμφυλιακών εκλογών και ως αναγκαστικό τέρμα το έτος 1967, οπότε, με την επιβολή της δικτατορίας των Συνταγματαρχών, ακυρώνεται κάθε έννοια ελευθεροτυπίας. Σχετικά με την παράμετρο του χώρου καθορίζεται προς εξέταση το γεωγραφικό διαμέρισμα της Ρούμελης, που αποτελείται –κατά τους υπότιτλους των περιοδικών– από τους εξής νομούς: Αιτωλοα-

καρνανία - Βοιωτία - Ευρυτανία - Φθιώτις - Φωκίς. Διαγράφεται, επομένως, με σαφήνεια ο άξονας του ρουμελιωτισμού, με την έννοια ότι το περιοδικό πρέπει να εκδίδεται από Ρουμελιώτη, να είναι οι συγγραφείς Ρουμελιώτες και να ασχολείται με θέματα σχετικά με τη Ρούμελη. Τέλος, με βάση το ειδολογικό κριτήριο αποδελτιώνουμε τα λογοτεχνικά περιοδικά, τα οποία δημοσιεύουν, εκτός από τα λογοτεχνικά κείμενα (ποιήματα και πεζά αφηγηματικά), μελέτες-δοκίμια και άρθρα λαογραφικού, ιστορικού, λογοτεχνικού-φιλολογικού, αισθητικού περιεχομένου, σχόλια σχετικά με την επικαιρότητα, καθώς και κριτικές ποικίλων βιβλίων. Συνεπώς, πρόκειται για «μικτά» και όχι «ακραιφνή» λογοτεχνικά περιοδικά, με κυρίαρχη, βέβαια, τη λογοτεχνική συνιστώσα. Σύμφωνα με τα ανωτέρω κριτήρια αποδελτιώνονται τα εξής οκτώ περιοδικά: «Φθιώτις» (1955-1959), «Ρουμελιώτικα Γράμματα» (1955-1956), «Αιτωλοακαρνανικά Χρονικά» (1956), «Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο» (1957-1967[1]), «Ρουμελιώτικη Βίγλα» (1959), «Στερεοελλαδική Εστία» (1960-1962), «Αιτωλικά Γράμματα» (1960-1961), «Ρουμελιώτικη Τέχνη» (1961-1967[2])[3].

Στο πρώτο μέρος της εργασίας μας θα παραθέσουμε στοιχεία που πιστοποιούν το ενδιαφέρον των λογοτεχνικών περιοδικών[4] της Ρούμελης για τη διάσωση του λαογραφικού πλούτου της περιοχής. Η παράθεση είναι επιλεκτική και ενδεικτική, όπως είναι αυτονόητο, και όχι εξαντλητική. Οι παραπομπές θα δίδονται με βάση τη χρονολογική σειρά έκδοσης των περιοδικών.

---

1. Μετά τον 11ο τόμο του 1967, το «Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο» εκδίδει, το έτος 1970, τον 14ο τόμο του (τριπλός τόμος των ετών 1968-1969-1970).

2. Το περιοδικό συνεχίζει την έκδοσή του με άλλο περιεχόμενο και τίτλο (ως «Νέα Σκέψη») και μετά το 1967. Εμείς επικεντρώνουμε το ενδιαφέρον μας στο διάστημα από το 1961 έως το 1967, με βάση τα χρονικά και θεματικά πλαίσια που θέσαμε.

3. Τα ανωτέρω περιοδικά αποτέλεσαν θέμα διδακτορικής διατριβής, βλ. Μανικάρου 2008.

4. «Οι εφημερίδες είναι πρωταρχικές πηγές της έντυπης λαογραφίας, όπως και τα περιοδικά», Francis A. de Caro. Η παραπομπή από: Αλεξιάδης 2006: 67. Εδώ ο Μ. Αλεξιάδης δίνει μια κατάσταση έντυπων πηγών που μπορούν να χρησιμοποιηθούν από τον Έλληνα λαογράφο (σ. 70-71). Πρωτοπόρος στην ανίχνευση της σχέσης των εφημερίδων με τη λαογραφία αναδείχτηκε ο Δημήτριος Λοϊκάτος 1963 και 2003[2].

Αρχικά, σημειώνουμε τους χρησιμοποιούμενους υπότιτλους πέντε περιοδικών, στους οποίους εμπεριέχεται και η λέξη «Λαογραφία»[5].

Στη συνέχεια, η αξία της λαογραφίας τονίζεται αν μελετήσουμε τις προγραμματικές δηλώσεις (ιδρυτικές διακηρύξεις) στο πρώτο τεύχος κάθε περιοδικού, τα κύρια άρθρα των επόμενων τευχών, που παρατίθενται πρωτοσέλιδα, καθώς και αυτά που εμπεριέχονται διάσπαρτα στις σελίδες τους. Διαπιστώνουμε ότι τα περιοδικά, σχεδόν στο σύνολό τους, θέτουν ως στόχο τη συγκέντρωση, διάσωση, προβολή και αξιοποίηση στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού, που αποτελεί τον καθρέφτη της νεοελληνικής ψυχής. Έκδηλο, επίσης, το ενδιαφέρον τους να διευρυνθεί η έρευνα και η μελέτη γύρω από την παράδοση και τις αξίες του παρελθόντος. Ενδεικτικά είναι τα παρατιθέμενα αποσπάσματα από τις προγραμματικές δηλώσεις των περιοδικών: «[...] *το περιοδικόν φιλοδοξεί να συμβάλη εις μιαν τοπικήν καλλιέργειαν των γραμμάτων, δημοσιεύον εις τας στήλας του διηγήματα, ηθογραφίας, λαογραφικάς μελέτας, τραγούδια και άλλην φιλολογικήν ύλην γύρω από την ζωήν και την φύσιν της Ρούμελης*»[6]. Επίσης: «*Η έκδοση αυτή αποβλέπει να συγκεντρώση ιστορικό, λαογραφικό και άλλου είδους λογοτεχνικό υλικό, να διευρύνη την έρευνα γύρω από την παράδοση και το λαϊκό πολιτισμό, μέρη του που είναι και η λαϊκή τέχνη και η μουσική, με την πρόβλεψη έτσι να συμβάλη ενεργητικά, αφ' ενός στο γνώρισμα της εσωτερικής υφής του λαϊκού πολιτισμού και αφ' ετέρου στη δημιουργία ευνοϊκών προϋποθέσεων ενός μεγαλύτερου σχεδίου πνευματικής δυναμικότητας, που θα έχη ως αποτέλεσμα ν' ανέβη ο πολίτης σαν άτομο και η πολιτεία σαν σύνολο, μέσα στην ιστορική πορεία και το χρόνο*»[7].

---

5. Αναλυτικά οι υπότιτλοι των πέντε περιοδικών είναι οι εξής: Στο περιοδικό «Φθιώτις»: «Τουρισμός - Έργα - Λαογραφία - Γράμματα - Τέχναι» (αριθμός τεύχους 14 έως 23/24). Στα «Ρουμελιώτικα Γράμματα»: «Λογοτεχνία - Τέχνη - Λαογραφία - Τουρισμός». Στα «Αιτωλοακαρνανικά Χρονικά»: «Παραγωγή - Ιστορία - Λαογραφία - Τουρισμός - Τέχναι - Γράμματα» (αριθμός τεύχους 1 έως 4). Στο «Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο»: «Ετήσια Λογοτεχνική, Λαογραφική, Ιστορική και Καλλιτεχνική έκδοσις» (τόμος 1 έως 3) || «Ετήσια έκδοση. Λογοτεχνία, Τέχνη, Λαογραφία, Ιστορία» (τόμος 4) || «Ετήσια Φιλολογική - Ιστορική και Λαογραφική έκδοση» (τόμος 5 έως 14). Στη «Στερεοελλαδική Εστία»: «Ιστορία - Λαογραφία - Γράμματα - Τέχνες - Τουρισμός» (αριθμός τεύχους 13/14 έως 17/18).

6. [Ανυπόγραφο], «Οι σκοποί μας», *Φθιώτις*, 1 (1955), σ. 2.

7. Δημήτρης Σταμέλος, «Γόνιμοι πνευματικοί προσανατολισμοί», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 1 (1957), σ. 5.

Επισημαίνεται, μάλιστα, η αναγκαιότητα της καταγραφής, ταξινόμησης και μελέτης των λαογραφικών στοιχείων με μεθοδικότητα και συστηματικότητα. Σχετικό το απόσπασμα: «*Αι πρόοδοι της τεχνικής, της μηχανής και της οικονομικής επιστήμης τότε μόνον γίνονται γόνιμοι σε έναν λαόν, όταν ο λαός αυτός έχει ενδοσκοπηθεί έως τα μύχια της ψυχής του. Και η ενδοσκόπησις αυτή –βασικός τομεύς της οποίας είναι η λαογραφία και λαογνωσία– είναι έργον των ανθρώπων του πνεύματος, του λαογράφου, του ποιητού, του λογοτέχνου.* […] *Εκείνο το πεδίο που είναι ακόμα παρθένο και αμάλαγο είναι η λαογραφική έρευνα. Δω κι εκεί έχουν σπαρθεί με γόνιμα σπόρια μερικές πλευρές, δω κι εκεί φωτίστηκαν ορισμένα εδάφη, το όλο όμως είναι θεοσκότεινο, απροσπέλαστο μυστήριο, όμως και τόσο προσιτό*»[8]. Και σε άλλο ακόμη σημείο επισημαίνεται το πρόβλημα της αμέθοδης και πρόχειρης καταγραφής του λαογραφικού υλικού: «*Είναι γνωστό πως η λαογραφία δεν είναι φιλολογία, αλλά επιστήμη που απαιτεί μια ορισμένη μεθοδολογία για την ακριβή και πλήρη γνώση του αντικειμένου της.* […] *Απ' ό,τι ξέρουμε μέχρι σήμερα πολλοί λαογράφοι μας δεν έδωσαν στο θέμα την απαιτούμενη προσοχή και σοβαρότητα, με αποτέλεσμα να βλέπουμε συχνά εργασίες τους πρόχειρες και ατεκμηρίωτες*»[9].

Κατά την αντίληψη των περιοδικών η λαογραφία αποτελεί την πηγή έμπνευσης και τη δεξαμενή από την οποία αντλούν όλα τα άλλα μέρη του λόγου (ποίηση, ιστορία) και οι θετικές επιστήμες: «*Απ' αυτή [σ.σ. την λαογραφία] παίρνουν τα πρώτα θηλάσματα όλα τ' άλλα μέρη του λόγου. Η ποίηση θα πάρει τις πρώτες κατευθύνσεις απ' τη λαϊκή μούσα, απ' το δημοτικό τραγούδι, η ιστορία θα πάρει αφορμή να ερευνήσει το παρελθόν απ' τις ιστορικές παραδόσεις, το διήγημα θα στηριχτεί βασικά στα ήθη και τα έθιμα, τις τοπικές συνήθειες, τις παραδόσεις και τους ξεχωριστούς τρόπους της ζωής του λαού μας. Ακόμη και στις θετικές επιστήμες η λαογραφία έδωσε ό,τι είχε συγκεντρώσει η λαϊκή εμπειρία και πρακτική. Οι κομπογιαννίτικες γνώσεις και τα γιατροβότανα για τη φαρμακευτική, η λαϊκή τέχνη για τη σύγχρονη εξελιγμένη τέχνη και αρχιτεκτονική, η λαϊκή αστρονομία για τη σύγχρονη μελέτη των φυσικών φαινομένων*»[10].

---

8. Κώστας Χρ. Γεωργουσόπουλος, «Τι μπορεί να προσφέρει η Ρούμελη στην υπηρεσία του πνεύματος», *Φθιώτις*, 7 (1956), σ. 59, 62.

9. [Ανυπόγραφο], «Το πρόβλημα της λαογραφίας», *Αιτωλικά Γράμματα*, 1 (1960), σ. 47.

10. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Η λαογραφία στη χώρα μας», *Αιτωλικά Γράμματα*, 1 (1960), σ. 14.

Τα περιοδικά, παρακολουθώντας την επικαιρότητα, δεν παραλείπουν στη σχολιογραφία τους να προβάλλουν σχετικές εκδηλώσεις και προσπάθειες για την διάσωση της λαογραφίας, οι οποίες γίνονται στο γεωγραφικό διαμέρισμα της Ρούμελης. Γίνεται αναφορά στη σύσταση, οργάνωση και τις αρχαιρεσίες των λαογραφικών - τοπογραφικών συλλόγων σωματείων και εταιρειών[11], καθώς και στις δραστηριότητές[12] τους, όσον αφορά στην προάσπιση παραδοσιακών στοιχείων του κάθε χωριού που εκπροσωπούν. Προτείνεται μάλιστα η δημιουργία ενός σωματείου που θα στεγάσει όλους τους διάσπαρτους συλλόγους, με σκοπό να εξυπηρετήσει και να προβάλει τα συμφέροντα όλων των Ρουμελιωτών[13].

Ιδιαίτερα, τονίζεται η έρευνα του Διευθυντή του Μουσικού Τμήματος της Ακαδημίας Αθηνών Σπυρίδωνος Περιστέρη, ο οποίος, ως απεσταλμένος του Λαογραφικού Αρχείου της, συγκεντρώνει, το έτος 1959, τα είδη των τραγουδιών και ηχογραφεί τη μουσική ύλη της Ευρυτανίας. Ένα μέρος, μάλιστα, αυτής της μελέτης, οι γενικές παρατηρήσεις και τα συμπεράσματα τα σχετικά με τη διάλεκτο, τους ρυθμικούς πόδας, τους χορούς και τα λαϊκά όργανα, που συνόδευαν αυτά τα τραγούδια, καταχωρείται στις σελίδες των περιοδικών[14]. Και σχολιάζουν τα περιοδικά: «*Η εν λόγω προ-*

---

11. Ιδρύονται: «Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Ρούμελης» [με έδρα την Αθήνα και παραρτήματα στους νομούς της Στερεάς Ελλάδος], «Εταιρεία Αιτωλοακαρνανικών Σπουδών» στην Αθήνα [ιδρυτής Ν. Σπυρόπουλος], «Δελφικός Οργανισμός», *Ρουμελιώτικα Γράμματα*, 1 (1955), σ. 13-15. «Σύλλογος Πυραίων Παρνασσίδος» στην Αθήνα, *Φθιώτις*, 8 (1956), σ. 78. «Ένωσις Ποτιδανείων (Παλαιοξαριτών) Δωρίδος» στην Αθήνα, «Σύλλογος Οικοδόμων Άγιος Λουκάς» στη Στυλίδα και «Τουριστικός Εκπολιτιστικός Σύλλογος Τιθορέας» στην Τιθορέα, *Φθιώτις*, 14 (1958), σ. 138. «Εταιρεία Φθιωτιδοφωκικών Μελετών» στην Αθήνα, *Στερεοελλαδική Εστία*, 13-14 (1962), σ. 71. «Ομοσπονδία Ρουμελιωτών Ελλάδος» στην Αθήνα, *Στερεοελλαδική Εστία*, 17-18 (1962), σ. 257. «Σύλλογος Φουρνιωτών», «Σύνδεσμος Αμφικλειέων», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 22 (1963), σ. 4.

12. [Ανυπόγραφο], «Ο Σύλλογος "το Βελούχι" της Αμερικής», *Φθιώτις*, 11-12 (1957), σ. 262 και *Στερεοελλαδική Εστία*, 2-3 (1960), σ. 192. Τάκης Φ. Χριστόπουλος, «Η Ναυπακτιακή Αδελφότης / Λίγα λόγια για την πολυετή και πλούσια δράση της», *Στερεοελλαδική Εστία*, 15 (1962), σ. 107-108.

13. Θεόκτιστος Λαΐνάς, «Να ιδρυθή Εταιρεία σπουδών της Ρούμελης», *Στερεοελλαδική Εστία*, 5-6 (1960), σ. 279-281.

14. Σπυρίδων Περιστέρης, «Μουσική αποστολή εις Ευρυτανίαν (7 Ιουλίου – 6 Αυγούστου 1959)», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 9 (1965), σ. 17-21.

σπάθεια αποτελεί μίαν ευοίωνον αρχήν διά την συλλογήν του λαογραφικού πλούτου της Ρούμελης, το επιδειχθέν δ' υπό της Ακαδημίας Αθηνών, του πρώτου πνευματικού της χώρας Ιδρύματος, ενδιαφέρον παρέχει το μέτρον αξίας του εν λόγω θησαυρού, ο οποίος, εφόσον ακόμη είναι καιρός, αναμένει την αξιοποίησίν του»[15].

Το πρώτο λογοτεχνικό περιοδικό της Ρούμελης, η «Φθιώτις», με βάση τα χρονολογικά και ειδολογικά κριτήρια που θέσαμε, παραθέτει συγχαρητήριο επιστολή τού Γεωργίου Μέγα, Διευθυντή του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών, ο οποίος εκφράζει αρχικά τη χαρά και την ικανοποίησή του ότι η λαογραφία αντιπροσωπεύεται στα τεύχη του περιοδικού· στη συνέχεια, επισημαίνει την απουσία αξιόλογης λαογραφικής συλλογής από το νομό Φθιώτιδας και, τέλος, δηλώνει πρόθυμος να συνδράμει στην προσπάθεια αυτή, αποστέλλοντας έντυπες οδηγίες του Λαογραφικού Αρχείου[16]. Καταγράφεται, επίσης, και σχολιάζεται ευμενώς η πρωτοβουλία που αναλαμβάνει ο νομάρχης Φθιώτιδος, ο Κωνσταντίνος Στεργιόπουλος, να απευθύνει εγκύκλιο προς τους επιθεωρητές της εκπαίδευσης, με την οποία καλούνται οι δημοδιδάσκαλοι της υπαίθρου να επιδείξουν ενδιαφέρον για τη συλλογή λαογραφικού υλικού στην περιφέρεια[17].

Η «Φθιώτις», επίσης, από τον πρώτο χρόνο της έκδοσής της, δίνει ώθηση στις λαογραφικές έρευνες με την προκήρυξη και αθλοθέτηση βρα-

---

15. [Ανυπόγραφο], «Η Ακαδημία Αθηνών διά την Λαογραφίαν της Ευρυτανίας», *Φθιώτις*, 22 (1959), σ. 244.

16. Χαρακτηριστικό το απόσπασμα από την επιστολή του Γεωργίου Μέγα: «Είμαι πρόθυμος να συμβάλω, όσον δύναμαι, εις την επιτυχίαν του έργου σας, τοσούτω μάλλον, καθ' όσον εκ Φθιώτιδος ουδεμίαν αξίαν λόγου λαογραφικήν συλλογήν έχομεν, πλην ολίγων παραμυθιών εξ Υπάτης των ετών 1888 και 1912. Και αύτη η έκκλησις, την οποίαν η Ακαδημία Αθηνών προ διετίας απηύθυνε με εγκύκλιον του Υπουργείου Παιδείας προς τους δημοδιδασκάλους διά των επιθεωρητών της Στοιχειώδους Εκπαιδεύσεως, ουδέν απολύτως απέφερεν εκ της Φθιώτιδος και των Επαρχιών Δομοκού και Λοκρίδος, εν ω εξ άλλων περιοχών απεστάλησαν εις το Λαογραφικόν Αρχείον περίπου 300 χειρόγραφα συγκείμενα εν όλω εκ 15.000 σελίδων πλήρων αξιολογωτάτης ύλης. Τρέφων ελπίδα ότι αι ημέτεραι προσπάθειαι θέλουν τελεσφορήσει, θέτω εις την διάθεσιν υμών 75 Αντίτυπα των Ζητημάτων μου Ελληνικής Λαογραφίας (τεύχη Α΄, Β΄ και Γ΄), αφορώντα εις τα έθιμα του λαού, με την παράκλησιν όπως διατεθώσιν εις τους κατά κρίσιν υμών ενδεδειγμένους διά το συλλεκτικόν έργον δημοδιδασκάλους», *Φθιώτις*, 2 (1955), σ. 81-82.

17. *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 22 (1963), σ. 4.

βείων[18] για τη συγγραφή πονημάτων λαογραφικού περιεχομένου που αναφέρονται στην περιοχή της Φθιώτιδος. Ορίζει, μάλιστα, ως κριτική επιτροπή, τον Γεώργιο Μέγα, Καθηγητή του Πανεπιστημίου και Διευθυντή του Λαογραφικού Αρχείου Αθηνών. Η χρηματική αμοιβή των 3.000 δρχ. δόθηκε σε ενδιαφέρουσα εργασία συνεργάτη της «Φθιώτιδος», του Ξενοφώντα Αναγνωστόπουλου[19] από την Υπάτη Φθιώτιδος. Καταχωρούνται, ακόμη, ειδήσεις σχετικές με διαγωνισμούς που οργανώνουν διάφοροι σύλλογοι[20], καθώς και ειδήσεις για τη βράβευση λαογραφικών βιβλίων από την Ακαδημία Αθηνών[21].

Παράλληλα, το περιοδικό «Φθιώτις» παρουσιάζει αξιόλογη εκδοτική δραστηριότητα, εκδίδοντας, σε ανάτυπα, εργασίες λαογραφικού περιεχομένου που δημοσιεύτηκαν στις σελίδες του[22]. Τα περιοδικά αποτελούν, επίσης, χώρο προδημοσίευσης λαογραφικών εργασιών, τις οποίες οι ίδιοι οι συγγραφείς τους εκδίδουν αργότερα σε ανάτυπα ή βιβλία. Στις σελίδες τους, ακόμη, καταχωρούνται κριτικές βιβλίων λαογραφικού περιεχομένου[23]

---

18. *Φθιώτις*, 3 (1955), σ. 79.

19. Ξενοφών Αναγνωστόπουλος, «Ελληνικά Έθιμα», με πρόλογο του ακαδημαϊκού Γεωργ. Αθανασιάδη - Νόβα, *Φθιώτις*, 10 (1957), σ. 81 και 15-16 (1958), σ. 244.

20. Ο «Σύλλογος Φθιωτών Φοιτητών» προκηρύσσει διαγωνισμό για τη συγγραφή μελέτης με θέματα ιστορίας, λαογραφίας, λογοτεχνίας, οικονομίας της Φθιώτιδος, *Στερεοελλαδική Εστία*, 2-3 (1960), σ. 199.

21. Γίνεται αναφορά στις εξής βραβεύσεις: Σεραφείμ Τσιτσάς, *Τα «Άγρια Όρη»*. *Φθιώτις*, 5 (1956), σ. 80. Μιχάλης Σταφυλάς για το βιβλίο του που αναφέρεται στους γλωσσικούς ιδιωματισμούς της Ευρυτανίας, *Ρουμελιώτικα Γράμματα*, 3 (1956), σ. 48. Ξενοφών Αναγνωστόπουλος για τη συλλογή «Λαϊκού Γλωσσικού Υλικού», *Στερεοελλαδική Εστία*, 7 (1961), σ. 48. Θανάσης Παπαθανασόπουλος για το βιβλίο του που αναφέρεται στο λαογραφικό υλικό της Ρούμελης, *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 2 (1961), σ. 2.

22. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Η Ρουμελιώτικη γλώσσα», *Φθιώτις*, 8 (1956), σ. 80.

23. Δειγματοληπτικά αναφέρουμε κριτικές των εξής βιβλίων: Σεραφείμ Τσιτσάς, *Στ' άγρια όρη*, από τον Αριστομένη Κακούρη, *Φθιώτις*, 3 (1955), σ. 77-78. Δημ. Χρ. Σέττας, *Γλώσσα και Λαογραφία της Εύβοιας*, από τον Γιώργο Βαλέτα, *Αιτωλικά Γράμματα*, 3 (1960), σ. 140. Ξενοφ. Γ. Αναγνωστόπουλος, *Τα Βότανα*, από τον Θ. Α. Θερμοπυλιώτη, *Στερεοελλαδική Εστία*, 9-10 (1961), σ. 219-220. Κ. Σ. Κώνστας, *Η Ζυγιά στη Δυτική Ρούμελη / Βιογραφία μιας λαϊκής ορχήστρας*, από τον Τάκη Χριστόπουλο, *Στερεοελλαδική Εστία*, 11-12 (1961), σ. 294.

και ανακοινώνονται εκδόσεις λαογραφικών βιβλίων[24].

Τα λογοτεχνικά περιοδικά της Ρούμελης φιλοξενούν στις σελίδες τους ένα μεγάλο αριθμό λαογραφικών μελετών και άρθρων, γνωστών και καταξιωμένων στο χώρο τους λαογράφων, γεγονός που τους προσδίδει ιδιαίτερο κύρος, καθώς και άλλων νεότερων ερευνητών. Δημοσιεύονται κείμενα του Δημήτρη Λουκόπουλου[25], της Ειρήνης Σπανδωνίδη[26], του Κώστα Ρωμαίου[27], και κάποια αποσπάσματα από ανέκδοτα έργα τους. Δειγματοληπτικά αναφέρουμε ονόματα συνεργατών, οι οποίοι είτε ασχολήθηκαν ευκαιριακά με την καταχώρηση λαογραφικών κειμένων στα τεύχη των περιοδικών είτε προχώρησαν στην έκδοση βιβλίων λαογραφικού περιεχομένου. Από τη Δυτική Ρούμελη σημειώνουμε με αλφαβητική σειρά τους εξής: Παναγιώτης Κ. Βλάχος, Θεόδωρος Θωμόπουλος, Κώστας Σ. Κώνστας, Θανάσης Παπαθανασόπουλος, Γεράσιμος Ηρ. Παπατρέχας, Μιχάλης Σταφυλάς. Από την Ανατολική Ρούμελη: Ξενοφών Γ. Αναγνωστόπουλος, Τάκης Λάππας, Ζάχος Ξηροτύρης, Χάρης Σακελλαρίου, Σεραφείμ Τσιτσάς. Συγκινητική είναι η παρουσία των δασκάλων, κυρίως στην περιοχή

Παναγιώτης Κ. Βλάχος, *Ο Στέφανος Γρανίτσας και η Λαογραφία της Ευρυτανίας*, από τον Κώστα Κωτσοκάλη, *Στερεοελλαδική Εστία*, 11-12 (1961), σ. 295-296 και από τον Μάρκο Γκιόλια, *Αιτωλικά Γράμματα*, 7-8 (1961), σ. 71-72.

24. Ανακοινώνονται οι εξής εκδόσεις λαογραφικών βιβλίων: Θεόδ. Δ. Θωμόπουλος, *Το κλέφτικο τραγούδι στη Ρούμελη, Φθιώτις*, 13 (1958), σ. 67. Ξενοφ. Γ. Αναγνωστόπουλος, *Ελληνικά Έθιμα* και Γιάννης Βράχας, *Εκδρομές, Φθιώτις*, 15-16 (1958), σ. 244. Π. Βλάχος, *Ο Στέφανος Γρανίτσας και η λαογραφία της Ευρυτανίας, Αιτωλικά Γράμματα*, 4-5 (1961), σ. 224. Σπύρος Δ. Περιστέρης, *Μουσική αποστολή εις Ευρυτανίαν και Μουσική αποστολή εις τας επαρχίας Ναυπακτίας και Μεσολογγίου, Αιτωλικά Γράμματα*, 6 (1961), σ. 268. Θανάσης Παπαθανασόπουλος, *Ιστορικά και Λαογραφικά της Περίστας, Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 11-12 (1962), σ. 2. Ο ίδιος, *250 δημοτικά τραγούδια της Ρούμελης, Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 20 (1962), σ. 2.

25. Δημήτρης Λουκόπουλος, «Από το ανέκδοτο έργο του μεγάλου λαογράφου / Βουνίσια Χριστούγεννα», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 2 (1958), σ. 17-21.

26. Ειρήνη Σπάνδωνίδη, «Πόλεμος του Σαράντα / Λόγια και πράγματα της Αγόριανης», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 4 (1960), σ. 21-22. Της ίδιας, «Το ξολόθρεμα του Μπους'νάκη / Λόγια και πράγματα της Αγόριανης (του Παρνασσού) / Μυθολογία του Παρνασσού», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 5 (1961), σ. 17-19.

27. Κώστας Ρωμαίος, «Η στάνη και ο κόσμος της», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 20 (1962), σ. 1, 3, 4 και 21 (1962), σ. 4.

της Φθιώτιδος, που φτάνουν τους δεκαπέντε (15) στον αριθμό, οι οποίοι υπήρξαν θερμοί θιασώτες, εργάτες και αποθησαυριστές του λαογραφικού πλούτου[28]. Αυτοί με αγάπη και περισσό ζήλο κάνουν προσωπική τους υπόθεση τη συγκέντρωση των λαϊκών δοξασιών των χωριών, όπου υπηρετούν ή από όπου κατάγονται, καταθέτοντας τα «Λαογραφικά Σύμμεικτα»[29]. Το περιοδικό «Φθιώτις» γράφει χαρακτηριστικά: «*Στο τεύχος αυτό σημειούμεν ευχαρίστως την παρουσίαν του διδασκαλικού κόσμου της Φθιώτιδος εις το λαογραφικόν συλλεκτικόν έργον. Αναμένομεν το έργον*

28. Μεταφέρουμε εδώ την αξιοσημείωτη παρατήρηση του Μ. Μερακλή: «Η συγκέντρωση υλικού του παραδοσιακού αγροτικού πολιτισμού είναι, τουλάχιστον επί έναν αιώνα, μία από τις τακτικές απασχολήσεις των μαθητών της υπαίθρου, χωρίς πάντως να παρέχεται κάποια διδασκαλία του λαϊκού πολιτισμού και των μεθόδων κ.λπ. συλλογής του υλικού. Οπωσδήποτε αποθησαυρίστηκε πολύ υλικό, το οποίο έχει τη σημασία του, αν λάβουμε υπόψη ότι οι σχετικές αποστολές και έρευνες ήταν [...] εξαιρετικά περιορισμένες. Ειδικά στις στρατιές των δημοδιδασκάλων συλλογέων ανήκει ο έπαινος ότι πρόφτασαν, με τον απλό τρόπο τους (που είναι πάντως κάτι πιο σημαντικό από το να μην είχε γίνει τίποτα), να διασώσουν άφθονα ίχνη ή και στοιχεία ενός κόσμου λίγο πριν αυτός χαθεί, όταν, την ίδια στιγμή, η αστική διανόηση τον περιφρονούσε (ο φολκλορισμός και ο λαϊκισμός άργησε πολύ να έρθει), εξαιρέσει των «ρομαντικών» μαθητών και φίλων του Νικολάου Πολίτη», Μερακλής 2007[2]: 451.

29. Ενδεικτικά αναφέρουμε ονόματα δασκάλων —κατά αλφαβητική σειρά— καθώς και τα θέματα με τα οποία ασχολήθηκαν: Ε. Ασημάκης, «Λαϊκαί δοξασίαι Παλαιοχωρίου Δωριέων», *Φθιώτις*, 8 (1956), σ. 34-35. Ε. Ζαγγογιάννης, «Λαογραφικά άνω Βαρδάτων Φθιώτιδος», *Φθιώτις*, 8 (1956), σ. 34. Νικ. Θεόδωρος, «Εθνικοί μνημειακοί θησαυροί / Η Σπέρχια», *Φθιώτις*, 9 (1957), σ. 57-61. Ηλ. Καινούργιος, «Το χωρίον Μπράλλος / Τοπωνυμίαι - Ιστορίαι - Παραδόσεις», *Φθιώτις*, 5 (1956), σ. 12-13. Βασ. Καρπέτας, «Λαογραφικά Ανατολικής Φθιώτιδος», *Φθιώτις*, 13 (1958), σ. 60-61. Αθανάσιος Ι. Κουμπάρος, «Λαϊκές παροιμίες», *Φθιώτις*, 9 (1957), σ. 62. Ευθ. Λαζάρου, «Τοπωνύμια Δρυμαίας - Λοκρίδος», *Φθιώτις*, 8 (1956), σ. 35. Ηλίας Μπάμπαλης, «Λαογραφικά χωριού Σπαρτιάς», *Φθιώτις*, 7 (1956), σ. 47-48, 80 και 8 (1956), σ. 44-45. Θ. Παναγής, «Λαογραφικά χωρίου Σκλήθρου Φθιώτιδος», *Φθιώτις*, 10 (1958), σ. 133-134. Αθ. Παπαγεωργίου, «Ιστορικά και Λαογραφικά / Το χωριό Μαυρίλλο» / Μέρος Α΄: Ιστορία - Πολιτιστικά στοιχεία - Μνημεία», *Φθιώτις*, 7 (1956), σ. 71-74. και «Μέρος Β΄: Πνευματικός πολιτισμός», *Φθιώτις*, 8 (1956), σ. 37-39. Ν. Παπανικολάου, «Λαογραφικά χωριού Αργυρίων Φθιώτιδος / Τα Ξόρκια», *Φθιώτις*, 9 (1957), σ. 63. Ε. Τσαούσης, «Παραδόσεις και Δεισιδαιμονίαι, *Φθιώτις*, 9 (1957), σ. 64.

αυτό να πολλαπλασιαστή. Δι' αυτό παρακαλούνται θερμότατα οι κ.κ. Διδάσκαλοι, όπως εγκύψωσιν με ζήλον και αγάπην εις την λαογραφικήν μελέτην των χωριών εις τα οποία υπηρετούν ή από τα οποία κατάγονται. [...] ένα πλήθος τομέων λαογραφικής εργασίας περιμένει από τον κατ' εξοχήν αρμόδιον πνευματικόν κόσμον της Ρούμελης, δηλαδή τον εκπαιδευτικόν, την διάσωσίν του διά να αποτελέση εσαεί κτήμα του Έθνους. Οι μύσται του ωραίου αυτού έργου –οι Διδάσκαλοι– θα πρέπη να είναι υπερήφανοι διά την προσφοράν των»[30].

Στη συνέχεια θα εντάξουμε τις λαογραφικές μελέτες και τα άρθρα σε τρία μεγάλα τμήματα: Α. Κοινωνική συγκρότηση, Β. Ήθη και έθιμα και Γ. Λαϊκή Τέχνη[31]. Μια τέτοια ενιαία διερεύνηση και προσπάθεια κωδικοποίησης ενός τόσο ευρύτατου πολιτισμικού φάσματος, εκτός από το ότι δυσκολεύει την κατάστρωση ενός διαγράμματος, ενέχει, επιπλέον, τον κίνδυνο των σχηματοποιήσεων και απλουστεύσεων. Παρά ταύτα καθίσταται αναγκαία η διαίρεση και η κατηγοριοποίηση για να διαφανεί και να μελετηθεί η πλούσια θεματολογία λαογραφικού περιεχομένου[32]. Εξάλλου, πρέπει να σημειώσουμε ότι μια τέτοια ταξινόμηση και κατάταξη των θεμάτων δεν έχει στεγανά, αφού πολλά θέματα της λαογραφίας μπορούν να ανευρεθούν και να συμπεριληφθούν σε περισσότερες από μια κατηγορίες.

Σχετικά με τη πρώτη κατηγορία («Κοινωνική συγκρότηση») η έρευνα απέφερε τα εξής δειγματοληπτικά αποτελέσματα: Στην ενότητα «Οικιστική δραστηριότητα» καταχωρούνται στοιχεία λαϊκής οικιστικής αρχιτεκτονικής[33]. Στην οργάνωση της οικογένειας και στις συγγενικές σχέσεις αναφέρονται κείμενα για τη θέση της γυναίκας[34] στη ρουμελιώτικη λαογραφία

30. [Ανυπόγραφο], «Λαογραφικά», *Φθιώτις*, 6 (1956), σ. 78-79.

31. Η διαίρεση ανήκει στον Μιχάλη Μερακλή, βλ. Μερακλής 2007².

32. Το παλαιότερο και πρώτο διάγραμμα κατάταξης των λαογραφικών θεμάτων ήταν του Νικολάου Πολίτη και μεταγενέστερο του Δημητρίου Λουκάτου και είχε ως εξής: Α. «Μνημεία του Λόγου» - «Φιλολογική Λαογραφία» και Β. «Αι κατά παράδοσιν πράξεις και ενέργειαι του Ελληνικού Λαού» - «Εθιμική Λαογραφία». Η πρώτη ορολογία του κάθε τμήματος ανήκει στον Νικόλαο Πολίτη και η δεύτερη στον Δ. Λουκάτο. Για περισσότερα βλ. ενδεικτικά: Μερακλής 2002: 113 και Μερακλής 2007²: 450-451. Επίσης, Δ. Σ. Λουκάτος 1992⁴: 91.

33. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Ρουμελιώτικη λαϊκή αρχιτεκτονική / Τα Βλαχοκόνακα», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 3 (1959), σ. 29-32.

34. Χάρης Σακελλαρίου, «Η γυναίκα στη ρουμελιώτικη λαογραφία», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 25 (1963), σ. 11-13.

και εξετάζεται ο θεσμός της προίκας[35]. Σχετικά με τις «Ευρύτερες ομάδες» δίδονται πληροφορίες για τους Καραγκούνηδες[36] της Ακαρνανίας, τους Κραβαρίτες[37], που κατοικούν στο ορεινό τμήμα της επαρχίας Ναυπακτίας, τους Γύφτους[38], για την παρουσία των Εβραίων[39] στη Ρούμελη, καθώς και για τους Σαρακατσάνους[40]. Η έννοια της αυτοδιοίκησης, που αποτελεί σημαντική παράμετρο του σύγχρονου τρόπου διακυβέρνησης της χώρας, ενδιαφέρει και τη λαογραφία και εξετάζονται διάφορες μορφές της, καθώς και γενικότερα κάποιοι κοινοτικοί θεσμοί[41]. Στην «Παραγωγή και χρήση αγαθών» υπάρχουν άρθρα που έχουν ως θέμα τους λαϊκούς βίους και τα επαγγέλματα των Ρουμελιωτών, όπως πληροφορίες για τους αλιείς[42], τους τσοπάνηδες ή ποιμένες[43], αλλά και επαγγέλματα που χάθη-

35. Ζάχος Ξηροτύρης, «Κοινωνικαί μελέται / Η σύγχρονη προίκα απέβη κοινωνική πληγή», *Φθιώτις*, 13 (1958), σ. 27-29. Ο ίδιος, «Η Προίκα στη ρωμαϊκή εποχή», *Φθιώτις*, 19 (1959), σ. 56-57. Μιλτ. Τζάνης, «Αναδρομές / Η προίκα στην επαναστατική εποχή», *Φθιώτις*, 23-24 (1959), σ. 337-338.

36. Λ. Τσαμπάζης, «Οι Γκαραγκούνηδες της Ακαρνανίας», *Αιτωλικά Γράμματα*, 6 (1961), σ. 249-255.

37. Θανάσης Παπαθανασόπουλος, «Λαογραφικά των Κραβάρων», *Αιτωλικά Γράμματα*, 7-8 (1961), σ. 26-32.

38. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Λαογραφία / Οι Γύφτοι στη Ρούμελη», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 1(1957), σ. 108-110. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Επαρχιακός κόσμος / Οι γύφτοι στην πρόοδο», *Φθιώτις*, 13 (1958), σ. 33-34. Δημήτρης Λουκόπουλος, «Λαογραφικά της Ρούμελης / Γύφτικες κουμπαριές», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 1 (1961), σ. 1-2.

39. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Οι Εβραίοι στη Ρουμελιώτικη λαογραφία», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 4 (1960), σ. 49-55.

40. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Ελληνική λαογραφία / Οι Σαρακατσαναίοι», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 35 (1964), σ. 1, 2 και 4.

41. Ζάχος Ξηροτύρης, «Αιωνόβιοι θεσμοί και έθιμα που εξέλιπαν στα χωριά μας από σφάλματα της αυτοδιοικήσεως», *Φθιώτις*, 10 (1957), σ. 110-112. Ο ίδιος, «Εξέλιξις της Γεωργοκτηνοτροφικής Κοινότητος», *Φθιώτις*, 20-21 (1959), σ. 151-152. Ο ίδιος, «Ιστορική εξέλιξις του Κοινοτικού μας Θεσμού», *Φθιώτις*, 23-24 (1959), σ. 330-332.

42. Νίκος Ε. Μπεργούνης, «Κλείσιμο χειμερινής γυροβολιάς σε μεσολογγίτικο ιχθυοτροφείο», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 5 (1961), σ. 158-161. Γεώργιος Γοργορίνης, «Από τη λιμνοθάλασσα του Μεσολογγιού / Τα σύνεργα των ψαράδων και οι τέχνες τους», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 10 (1966), σ. 136-139.

43. Δημήτρης Λουκόπουλος, «Ποιμενικά / Στα Χειμαδιά», *Αιτωλοακαρνα-*

καν ή τείνουν να χαθούν, όπως οι κεραμοποιοί[44], οι πεταλωτές[45], καθώς και μορφές της υπαίθρου που ήταν επαγγελματικά στοιχεία απαραίτητα για το χωριό[46].

Συναφείς με τα επαγγέλματα ήταν και οι λαϊκές επιστήμες, οι πρώτες και αρχαίες γνωστικές προσπάθειες του ανθρώπου, οι οποίες, ως εκ τούτου, στηρίχτηκαν στη μαγεία. Συναντώνται, λοιπόν, θέματα πρακτικής ιατρικής[47], μαντικής, προλήψεων, μαγείας[48], κακοποιών και προστατευτικών δυνάμεων.

Σχετικά με τη δεύτερη κατηγορία («Ήθη και Έθιμα»), η έρευνα απέφερε τα εξής δειγματοληπτικά αποτελέσματα: Ενδιαφέρον αντικείμενο για τη λαογραφία αποτελούν οι κοινωνικές ψυχαγωγίες και εκτονώσεις του λαού. Παρουσιάζεται το ρουμελιώτικο πανηγύρι και κατατίθεται η πρόταση όχι μόνο αυτό να διατηρηθεί, αλλά και να τύχει μιας γενικότερης και πιο οργανωμένης φροντίδας, ώστε να πραγματωθεί *«η οικονομική, εκπολιτιστική, κοινωνική και πνευματική ανάταση του ρουμελιώτικου χωριού»*[49]. Συμπεριλαμβάνονται συνεργασίες για τη ρουμελιώτικη φιλοξενία[50] και για

νικά Χρονικά, 1 (1956), σ. 38-41. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Πομενική Λαογραφία / Τ' ανέβασμα στα βουνά», *Ρουμελιώτικα Γράμματα*, 3 (1956), σ. 38. Κ. Ρωμαίος, «Η στάνη και ο κόσμος της», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 20 (1962), σ. 1, 3 και 4 και 21 (1962), σ. 4. Δημήτρης Λουκόπουλος, «Λαογραφικά / Οι τσοπάνηδες», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 51 (1965), σ. 1-2 / 52 (1965), σ. 4 και 53 (1965), σ. 1-2.

44. Δ. Κ. Μπακογιάννης, «Λαϊκαί τέχναι που χάνονται / Βιοτεχνία εγχωρίων κεράμων», *Φθιώτις*, 11-12 (1957), σ. 191-194.

45. Θ. Ποταμιάνος, «Πέταλα και πεταλωτήδες», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 28 (1963), σ. 1 και 3.

46. Ζάχος Ξηροτύρης, «Λαογραφικά / Μορφές της υπαίθρου που χάθηκαν», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 68 (1967), σ. 28-30.

47. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Ρουμελιώτικη Λαογραφία / Γιατροσόφια - Φτιασίδια - Μπογιές», *Φθιώτις*, 15-16 (1958), σ. 201-203.

48 Κ. Σ. Κώνστας, «Η περπερίτσα / Ανομβρίας μαγική κατάλυσις!», *Φθιώτις*, 15-16 (1958), σ. 157-159. Ζάχος Ξηροτύρης, «Λαογραφικά / Οι γρηές, τα μάγια, οι προλήψεις», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 57 (1966), σ. 39-41.

49. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Λαϊκό πνεύμα και παράδοση. Το ρουμελιώτικο πανηγύρι», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 2 (1958), σ. 42.

50. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Λαογραφία / Ρουμελιώτικη φιλοξενία», *Φθιώτις*, 7 (1956), σ. 40-42. Ζάχος Ξηροτύρης, «Θέματα / Η φιλοξενία του χωριού», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 29 (1963), σ. 4.

τα παλιά χάνια, τους μεγάλους σταθμούς στους δρόμους και στις δημοσιές των χωριών[51], καθώς και για τον ρουμελιώτικο γάμο[52]. Συγκεντρώνονται, ακόμη, έθιμα που αναφέρονται στις γιορτές του έτους[53].

Στα πλαίσια του «Εθιμικού δικαίου» τη λαογραφία ενδιαφέρουν παλιά έγγραφα, αγορές, δωρεές, προικοσύμφωνα, δάνεια, διαθήκες, πωλητήρια κ.ά., όπου καταγράφονται θεσμοί και άγραφες συνήθειες του λαού και φυλάσσονται σε Πρωτοδικεία και Συμβολαιογραφεία[54]. Μελετάται το λαϊκό δίκαιο, που ρυθμίζει οικονομικές και κοινωνικές σχέσεις και ειδικότερα το λαϊκό δίκαιο των αγωγιατών[55].

Τέλος, στην τρίτη κατηγορία («Λαϊκή τέχνη»), η έρευνα απέφερε τα πιο κάτω δειγματοληπτικά αποτελέσματα: Στις σελίδες των λογοτεχνικών περιοδικών και στην ενότητα «Λογοτεχνία» καταγράφονται και μελετώνται

---

51. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Τα παλιά χάνια / Οι μεγάλοι σταθμοί στους δρόμους και στις δημοσιές των χωριών μας», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 30 (1963), σ. 1-2.

52. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Λαογραφία / Ο Ρουμελιώτικος γάμος», *Φθιώτις*, 4 (1955), σ. 56-61. Σόφη Χ. Καραχάλιου, «Από τα έθιμα που χάνονται / Γάμος στη Ρούμελη», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 10 (1966), σ. 145-147. Ιωάννης Ρούσκας, «Απ' το ρουμελιώτικο γάμο», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 11 (1967), σ. 169-172.

53. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Χριστούγεννα στη Ρούμελη / Έθιμα, θρύλοι και παραδόσεις. Οι καλικάντζαροι και τα παιδικά μπουλούκια των καλαντάρηδων», *Φθιώτις*, 1 (1955), σ. 67-68. Ο ίδιος, «Ρουμελιώτικα έθιμα / Τα Βάια και η γιορτή του Λαζάρου», *Φθιώτις*, 2 (1955), σ. 46-47. Ο ίδιος, «Ελληνικές γιορτές / Τα Θεοφάνεια», *Φθιώτις*, 18 (1958), σ. 326-328. Χαρίλαος Μηχιώτης, «Γιορτές και πανηγύρια του καλοκαιριού», *Φθιώτις*, 7 (1956), σ. 53-55. Γερ. Ηρ. Παπατρέχας, «Λαογραφικά Ξηρομέρου / Αη-Βασίλης ο «παλιακός», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 11 (1967), σ. 37-39. Δημ. Λουκόπουλος, «Λαογραφικά επίκαιρα / Οι χειμωνιάτικες γιορτές», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 34 (1964), σ. 4.

54. Μιλτ. Τζάνης, «Δύο ανέκδοτα ιστορικά έγγραφα του αρχείου Κραββάρων», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 4 (1960), σ. 37-38. Ο ίδιος, «Ανέκδοτα έγγραφα ειρηνοδικείου Κραββάρων», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 10 (1966), σ. 140-141. Ο ίδιος, «Ιστορικά κειμήλια / Ένα ξηρομερίτικο προικοσύμφωνο στα 1551», *Αιτωλοακαρνανικά Χρονικά*, 3 (1956), σ. 24. Ο ίδιος, «Ένα εκκλησιαστικό δάνειο στα 1817», *Ρουμελιώτικη Βίγλα*, 1 (1959), σ. 15-16.

55. Θανάσης Παπαθανασόπουλος, «Λαογραφικά Θέματα / Το λαϊκό δίκαιο των αγωγιατών / Μια παράξενη τάξη Ρουμελιωτών επαγγελματιών», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 9-10 (1962), σ. 3.

τα δημοτικά τραγούδια της Ρούμελης, ενώ επισημαίνεται η αξία του δημοτικού τραγουδιού[56]. Συγκεντρώνονται, επίσης, δημοτικά τραγούδια που έχουν σχέση με ονόματα και πράξεις αντρειωμένων[57], ή ακόμη κλέφτικα τραγούδια με παράλληλες πληροφορίες στο ιστορικό γεγονός ή στη δράση του Ρουμελιώτη κλέφτη[58]. Εδώ αναφέρουμε και τα ποιήματα επώνυμων Ρουμελιωτών ποιητών με λαογραφικό περιεχόμενο[59]. Ακόμη φιλοξενούνται οι σημαντικότερες ρουμελιώτικες παροιμίες και γνωμικά[60], όπως ακριβώς προφέρονται στη ρουμελιώτικη διάλεκτο, ενώ, κάποτε, επεξηγείται σύντομα το νόημά τους. Από τη θεματική δε λείπουν και οι ευτράπελες διηγήσεις ή

56. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Δημοτική ποίησις / Ρουμελιώτικα θ'λυκωτά τραγούδια», *Φθιώτις*, 1 (1955), σ. 75. Κ. Ι. Μερεντίτης, «Η Αλαφίνα / Από τα ρουμελιώτικα δημοτικά τραγούδια», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 1 (1957), σ. 12-23. Ιω. Ν. Ξηροτύρης, «Η σοφία των Δημοτικών μας τραγουδιών / Σαν άλλο δεν εξήλεψα...», *Στερεοελλαδική Εστία*, 8 (1961), σ. 84-86. Κ. Σ. Κώνστας, «Για τους ρουμελιώτικους δημοτικούς σκοπούς», *Αιτωλικά Γράμματα*, 6 (1961), σ. 241-245. Ο ίδιος, «Ελληνικοί δημοτικοί σκοποί», *Αιτωλικά Γράμματα*, 7-8 (1961), σ. 3-7. Νίκος Σκιαδάς, «Το περιεχόμενο του λαϊκού τραγουδιού», *Αιτωλικά Γράμματα*, 7-8 (1961), σ. 11-16.

57. Τάκης Λάππας, «Οι αντρειωμένοι στα δημοτικά τραγούδια», *Στερεοελλαδική Εστία*, 7 (1961), σ. 12-15.

58. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Το κλέφτικο τραγούδι στη Ρούμελη», *Αιτωλοακαρνανικά Χρονικά*, 1 (1956), σ. 33-37 / 2 (1956), σ. 36-41 / 3 (1956), σ. 30-36 και 4 (1956), σ. 62-69. Θάνος Παπαρούτσας, «Ένα δημοτικό τραγούδι από το έπος της κλεφτουριάς / Του Κίτσου η μάννα κάθονταν», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 2 (1958), σ. 111-118.

59. Γ. Αθάνας, «Αποσπάσματα από τα Ρουμελιώτικα τραγούδια των βουνών», *Φθιώτις*, 3 (1955) σ. 4 / 4 (1955) σ. 32-33 και 7 (1956), σ. 14. Γεώργ. Θ. Κελεπούρης - Δωρικός, «Χωριό μου!», *Φθιώτις*, 7 (1956), σ. 14. Ο ίδιος, «Τραγούδι στον Αγρότη», *Φθιώτις*, 9 (1957), 25. Ο ίδιος, «Ο Θερισμός», *Φθιώτις*, 10 (1958), σ. 135. Γιάννης Μεριγγούνης, «Ζωή στο χωριό», *Φθιώτις*, 20-21 (1959), σ. 104.

60. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Ρουμελιώτικες παροιμίες», *Φθιώτις*, 1 (1955), σ. 62 / 2 (1955), σ. 76-77 / 3 (1955), σ. 66-67 / 5 (1956), σ. 74-76 και 7 (1956), σ. 56-57. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Λαογραφία / Ρουμελιώτικα γνωμικά και παροιμίες», *Ρουμελιώτικα Γράμματα*, 1 (1955), σ. 12 και 2 (1955), σ. 29. Κ. Σ. Κώνστας, «Λαογραφικά του Ρουμελιώτικου '21 / Παροιμίες - Παρωνύμια - Προλήψεις», *Στερεοελλαδική Εστία*, 1 (1960), σ. 8-11. Μιχάλης Σταφυλάς, «Λαογραφικά Ευρυτανίας / Παροιμίες και αινίγματα», *Στερεοελλαδική Εστία*, 5-6 (1960), σ. 323-324.

αστειολογήματα, όπως τα τεχνάσματα των κατεργαρέων, προκειμένου να αποφύγουν την εκπλήρωση του τάματός τους[61]. Μια ενότητα μελετών με λαογραφικά και συμπληρωματικά ιστορικά στοιχεία είναι αφιερωμένη σε παραδόσεις[62] και θρύλους, όπως για τον ανήλιαγο[63] και το γκιώνη[64], καθώς και για τόπους της Ρούμελης και όντα τα οποία πιστεύει ο λαός ως αληθινά. Συγκεκριμένα, για την Αιτωλία[65], την Ευρυτανία[66], το Ξηρόμερο[67], τη Βοιωτία[68], τη Λειβαδιά[69], για τα βουνά της, όπως τον Παρνασσό[70], τον Τυμφρηστό[71], τη Βαράσοβα και το Βελούχι[72], για τους ποταμούς

61. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Εύθυμες ρουμελιώτικες ιστορίες / Το τάμα των πονηρών», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 22 (1963), σ. 2.

62. Η λέξη "παράδοση" δεν έχει εδώ την έννοια του κληρονομημένου εθίμου, αλλά της κληρονομημένης ιστορίας ή ερμηνείας ενός φαινομένου, βλ. Λουκάτος 1992⁴: 151.

63. Κ. Ρωμαίος, «*Λαογραφικά / Ο Ανήλιαγος του Τρικαρδόκαστρου*», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 61 (1966), σ. 91-95.

64. Κ. Ρωμαίος, «*Λαογραφικά σημειώματα / Ο Γκιώνης*», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 27 (1963), σ. 1, 4.

65. Κ. Σ. Κώνστας, «Λαογραφικά Αιτωλίας / 1. Δυο Παραδόσεις / 2. Της "Αντελικιώτισσας" / 3. Μια παροιμιακή φράση "Τζογαδόρος απ' το Δραγαμέστο"», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 2 (1958), σ. 65-74. Χρήστος Γ. Ευαγγελάτος, «Η Νοτιοδυτική Αιτωλία / Ιστορία - μύθοι και θρύλοι της περιοχής», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 10 (1966), σ. 65-74.

66. Κώστας Δ. Κωτσοκάλης, «Τα κάστρα της Ευρυτανίας και οι παραδόσεις τους», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 8 (1962-1963-1964), σ. 85-91.

67. Γερ. Ηρ. Παπατρέχας, «Θρύλοι και παραδόσεις από το Ξηρόμερο», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 9 (1965), σ. 101-104.

68. Τάκης Λάππας, «Βοιωτικοί θρύλοι / Η Παναγιά Μύρου στη Λυκούρεση. Ο τεχνίτης του Αϊ Νικόλα στα Καμπιά», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 1 (1957), σ. 81-84.

69. Μιχ. Κ. Πετρόχειλος, «Ιστορία και θρύλοι / Το Μάζι Λεβαδειάς», *Στερεοελλαδική Εστία*, 7 (1961), σ. 38-39.

70. Φ. Δέλφης, «Ο Παρνασσός, το Ιερό Βουνό», *Φθιώτις*, 2 (1955), σ. 54-56. Γ. Κουνούπης, «Μέσα στην Ιστορία και το Θρύλο / Το βουνό Παρνασσός», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 1 (1957), σ. 154-156. Γ. Ν. Σαχίνης, «Βουνά της Ρούμελης / Ο Παρνασσός», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 40 (1964), σ. 2-3.

71. Πέτρος Νίτσος, «Τα ψηλά βουνά / Τυμφρηστός», *Στερεοελλαδική Εστία*, 9-10 (1961), σ. 150-152.

72. Κ. Ρωμαίος, «Βαράσοβα και Βελούχι / (Δυο βουνά μέσα στους θρύλους)», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 14-15 (1962), σ. 6 και 16 (1962), σ. 3.

της[73], όπως τον Αχελώο[74] και το Σπερχειό[75]. Μάλιστα ενθαρρύνεται η σχετική συστηματική έρευνα, ώστε με τη συνδρομή των επιστημών (γλωσσολογίας, γεωλογίας, ζωολογίας και άλλων) να εξηγηθούν οι θρύλοι και να ανευρεθεί η ετυμολογική προέλευση των διαφόρων τοπωνυμιών ή άλλων φυσικών φαινομένων[76]. Πλούσιο είναι και το λαογραφικό υλικό που αναφέρεται σε μυθικά ή ξωτικά παραμύθια, για μυστηριώδη στοιχειά, μορφές, δράκους, νεράιδες και πλάσματα της φαντασίας του λαού σε διάφορες περιοχές της Ρούμελης[77]. Η καταγραφή της ρουμελιώτικης γλώσσας[78] και

73. Χάρης Σακελλαρίου, «Τα ποτάμια της Ρούμελης στη φαντασία του λαού», *Ρουμελιώτικα Γράμματα*, 2 (1955), σ. 27-28.

74. Κώστας Μεγδοβίτης, «Ο Αχελώος / Από τον αρχαίο μύθο στη σύγχρονη πραγματικότητα», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 8 (1962-1963-1964), σ. 141-142.

75. Κώστας Δ. Παφίλης, «Σπερχειός», *Στερεοελλαδική Εστία*, 11-12 (1961), σ. 288-289.

76. Πρόκειται για τις λεγόμενες «αιτιολογικές» παραδόσεις, οι οποίες δίνουν μια εξήγηση για τη δημιουργία του ενός ή του άλλου φυσικού φαινόμενου, βλ. Μερακλής 2007²: 328.

77. Τάκης Λάππας, «Θεριά - Στοιχειά στους ρουμελιώτικους βάλτους», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 2 (1958), σ. 24-27. Παναγιώτης Α. Βλάχος, «Θρύλοι και παραδόσεις / Ο "Βρυκόλακας"», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 2 (1958), σ. 43-49. Ζάχος Ξηροτύρης, «Θρύλοι και παραδόσεις / Το στοιχειό της Καστανιάς Υπάτης», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 3 (1959), σ. 109-111. Χρ. Ι. Καραχάλιος, «Ρουμελιώτικη Λαογραφία / Τα στοιχειά που... παλαίβουν», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 8 (1962-1963-1964), σ. 93-95. Δημ. Β. Φούρλας, «Θρύλοι και παραδόσεις απ' το Νεχώρι Ναυπακτίας», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 11 (1967), σ. 118-119. Στάθης Καρράς, «Θρύλοι των ρουμελιώτικων βουνών / Το νεραϊδοβούνι και οι Νεράιδες του», *Στερεοελλαδική Εστία*, 13-14 (1962), σ. 53-54. Ζάχος Ξηροτύρης, «Λαϊκή φαντασία και παράδοση / Τελώνια και δαιμόνια», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 34 (1964), σ. 1-2. Ο ίδιος, «Γύρω από τη λαϊκή φαντασία / Νεράιδες και Νεραϊδοβαρεμένοι», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 40 (1964), σ. 4. Θανάσης Παπαθανασόπουλος, «Λαογραφικά / Τα στοιχειά στα βουνά των Κραβάρων και άλλες παραδόσεις», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 70 (1967), σ. 52-54.

78. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Η Ρουμελιώτικη γλώσσα / Συμβολή στη σπουδή της τοπικής διαλέκτου», *Φθιώτις*, 1 (1955), σ. 60-61 / 2 (1955), σ. 72-75 / 3 (1955), σ. 58-59 / 4 (1955), σ. 62-65 και 5 (1956), σ. 67-71. Ο ίδιος, «Η Ρουμελιώτικη γλώσσα / Συμβολή στη σπουδή της τοπικής διαλέκτου / Αλφαβητικό Γλωσσάριο ιδιωματικών λέξεων και ερμηνεία αυτών», *Φθιώτις*, 6 (1956), σ. 68-72 και 7 (1956), σ. 65-70. Κ. Σ. Κώνστας, «Τοπωνυμικά Αιτωλίας / Γκόρα - Γόρα - Γουριά», *Αιτωλοα-*

των ιδιωματικών φράσεων, αντλημένων από την πλούσια παρακαταθήκη του λαού, η μελέτη των γλωσσολογικών νόμων, οι επαγγελματικές συνθηματικές γλώσσες[79] αποτελούν ένα σημαντικό πεδίο στον τομέα της γλωσσικής λαογραφίας.

Σχετικά με τη «Μουσική», θέματα μελέτης είναι οι οργανοπαίχτες και τα λαϊκά τους τετράδια[80], μια άγνωστη ίσαμε τώρα πηγή για τη συλλογή και καταγραφή δημοτικών τραγουδιών, καθώς και η επίζηλη θέση που κατέχει η φλογέρα στη ρουμελιώτικη μουσική οργανολογία[81]. Όσον αφορά το «Θέατρο» εξετάζεται το θέατρο σκιών[82]. Στην «Υφαντική – Κεντητική», συναντάμε θέματα λαϊκής βιοτεχνίας και τέχνης[83], για τα υφαντά και τα κεντήματα του σπιτιού, όπως τον χειροποίητο τάπητα[84], τον αργαλειό[85] και

καρνανικά Χρονικά, 3 (1956), σ. 15-23. Αθαν. Θ. Φλώρος, «Γλωσσική ερμηνεία τοπωνυμιών και λέξεων Φθιώτιδος και Φωκίδος», *Φθιώτις*, 14 (1958), σ. 96-98 / 15-16 (1958), σ. 193-195 και 19 (1959), σ. 40-42. Γερ. Ηρ. Παπατρέχας, «Γλωσσικά Ακαρνανίας», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 4 (1960), σ. 86-87. Κ. Σ. Κώνστας, «Γλωσσικά Μνημεία της Ρούμελης / Τοπωνυμικό της λιμνοθάλασσας του Μεσολογγιού», *Στερεοελλαδική Εστία*, 4 (1960), σ. 234-239. Δημήτρης Γιάκος, «Ένα πρόχειρο λεξικό από Βραχωρικούς ιδιωματισμούς», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 11 (1967), σ. 49-54. Κ. Σ. Κώνστας, «Γλωσσικά Μνημεία της Ρούμελης / Τοπωνυμικό της λιμνοθάλασσας του Μεσολογγιού», *Στερεοελλαδική Εστία*, 4 (1960), σ. 234-239.

79. Βλάσιος Μαστροκώστας, «Τα «Μπουλιάρικα» / Συνθηματική γλώσσα κατοίκων των Β. Δ. Κραβάρων», *Στερεοελλαδική Εστία*, 4 (1960), σ. 240-247. Θανάσης Παπαθανασόπουλος, «Μια συνθηματική γλώσσα στα Κράβαρα», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 50 (1965), σ. 4.

80. Θ. Παπαθανασόπουλος, «Θέματα ρουμελιώτικης λαογραφίας / Τα τετράδια των οργανοπαιχτών», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 21 (1962), σ. 2-3.

81. Κ. Σ. Κώνστας, «Η φλογέρα / Από τη μουσική λαϊκή οργανολογία της Ρούμελης», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 5-6 (1961), σ. 1-2.

82. Κ. Σ. Κώνστας, «Αναδρομές / Ο Μπάρμπα Γιώργος / Μια ρουμελιώτικη φιγούρα του λαϊκού θιάσου των σκιών», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 40 (1964), σ. 3-4.

83. Θεόδωρος Θωμόπουλος, «Η Ρουμελιώτικη Λαϊκή Τέχνη», *Φθιώτις*, 13 (1958), σ. 16-18.

84. Χ. Βαγιάνος, «Η λαϊκή τέχνη / Ο χειροποίητος τάπης», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 32 (1963), σ. 4.

85. Αντωνία Κατούπη, «Λαογραφικά σημειώματα / Τραγούδια του Αργαλειού», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 42 (1964), σ. 1 και 4.

για ένα μουσειακό πλέον είδος, το τσαρούχι[86].

Τέλος, οι χρησιμοποιούμενοι επίτιτλοι στις περισσότερες συνεργασίες, όπως «Λαογραφικά σημειώματα», «Λαογραφικά σύμμεικτα», «Ο λαϊκός μας θησαυρός», «Λαογραφικά επίκαιρα», «Ελληνικά έθιμα» και «Λαογραφικά», αλλά και η ειδολογική τους κατάταξη στον πίνακα περιεχομένων του κάθε τεύχους τα συγκαταλέγει στην κατηγορία που ανήκουν.

Οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι και τα ταξιδιωτικά κείμενα[87], εκτός από το ότι μας μεταφέρουν στις ομορφιές της ρουμελιώτικης γης, στον τόπο και το τοπίο της, διανθίζονται και από συμπληρωματικά λαογραφικά, γλωσσολογικά, ιστορικά, κοινωνικά και άλλα στοιχεία. Όμοια και κάποια αφηγηματικά κείμενα[88] εμπεριέχουν ένα πλήθος λαογραφικών στοιχείων δοσμένων με γλαφυρότητα, ζωντάνια και χάρη.

* * *

Μετά την παράθεση ενός πολύ περιορισμένου αριθμού παραδειγμάτων διαπιστώνουμε τη μεγάλη ποικιλία και την πολυπρισματικότητα των

---

86. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Ρουμελιώτικη ζωή / Το τσαρούχι», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 13 (1962), σ. 1 και 3.

87. Σεραφείμ Τσιτσάς, «Ευρυτανικά ταξίδια / Στη χώρα των Αγραίων», *Φθιώτις*, 15-16 (1958), σ. 150-153. Ο ίδιος, «Από την ζωήν και την φύσιν της Ρούμελης / Στη χώρα της Δωρίδας», *Φθιώτις*, 20-12 (1959), σ. 101-104. Ο ίδιος, «Από την ζωήν και την φύσιν της Ρούμελης / Στη χώρα της Φωκίδας», *Φθιώτις*, 23-24 (1959), σ. 271-274. Ο ίδιος, «Από την ζωήν και την φύσιν της Ρούμελης / Στη χώρα των Απεραντίων», *Στερεοελλαδική Εστία*, 2-3 (1960), σ. 130-133. Ο ίδιος, «Ρουμελιώτικα ταξίδια / Στη χώρα των Δολόπων», *Στερεοελλαδική Εστία*, 4 (1960), σ. 226-230. Ο ίδιος, «Από την ζωήν και την φύσιν της Ρούμελης / Ρουμελιώτικα ταξίδια / Στη χώρα των Κτημενίων», *Στερεοελλαδική Εστία*, 5-6 (1960), σ. 308-311. Γιάννης Βράχας, «Ταξίδι στ' Άγραφα», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 11 (1967), σ. 105-109.

88. Στράτος Α. Μπακογεώργος, «Του στούμπ'ζμα τ' καλαμποκιού / Αυθεντικό κείμενο από αφήγηση ντόπιου κατοίκου του χωριού Αχυρά Ξηρομέρου», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 8 (1962-1963-1964), σ. 77-78. Γιάννης Βράχας, «Ιγώ είμ' ου Θανάσης», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 8 (1962-1963-1964), σ. 133-135. Αλέκος Μυλωνάς, «Ηθογραφικά διηγήματα / Τα σπουδάματα τ' Σουτήρ», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 30 (1963), σ. 3 και 31 (1963), σ. 2. Βασ. Καϊμάκης, «Ηθογραφικά διηγήματα / «Η Κουμπάρος!...», *Ρουμελιώτικη Τέχνη*, 37 (1964), σ. 3 και 38 (1964), σ. 3.

λαογραφικών θεμάτων που φιλοξενούνται στα λογοτεχνικά περιοδικά της Ρούμελης. Τα περιοδικά, λοιπόν, στάθηκαν μια πολύτιμη κυψέλη συγκέντρωσης, καταγραφής και αποθησαύρισης του λαογραφικού υλικού. Παράλληλα, επιδίωξαν να ανακινήσουν, να προωθήσουν και να ενισχύσουν τη σχετική έρευνα, καθώς και να αποτελέσουν το πνευματικό όργανο για τη συστηματοποίηση και μελέτη του λαογραφικού πλούτου. Η όλη προσπάθεια γίνεται κάτω από την αντίληψη ότι: *«η πνευματική πρωτοπορία ενός τόπου έχει χρέος ν' αναστυλώσει τις άφθαρτες αξίες του παρελθόντος και σε αρμονία με τα σημερινά δεδομένα, να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις εκείνες που θα μεταδώσουν στον άνθρωπο τη βεβαιότητα για το μέλλον.* [...] *Μέσα στο μεγάλο αυτό χρέος έχει τη θέση της η έρευνα και η καταξίωση του λαϊκού πολιτισμού που σήμερα γίνεται όσο ποτέ επιτακτική.* [...] *Ξέρουμε να εκτιμάμε το παρελθόν, το μελετάμε, περνάμε μέσα απ' αυτό και χτίζουμε με μεγαλύτερη σιγουριά το μέλλον»*[89].

Τα περιοδικά, εξάλλου, θεωρούν επιτακτικό αίτημα και αναντίρρητο χρέος τής κάθε περιοχής να διασώσει την πατρογονική κληρονομιά και τα λαογραφικά μνημεία του παρελθόντος, τα οποία κινδυνεύουν να χαθούν εξαιτίας της αστικοποίησης της υπαίθρου, του συγχρωτισμού στις σύγχρονες μεγαλουπόλεις, καθώς και της νόθευσής τους από στοιχεία ξένα προς την ιδιοσυγκρασία του λαού. Αποσπούμε δειγματοληπτικά κάποιες φράσεις από το σύνολο των άρθρων που καταδεικνύουν την ανησυχία για την ταχύτατη αστικοποίηση του αγροτικού πληθυσμού, κατά τα μεταπολεμικά χρόνια, και τη διαμόρφωση ενός τύπου ανθρώπου: του αστού, του homo urbanus[90]. *«Μόνον ο Λαογραφικός τομέας αξίζει κάθε θυσία και μόχθο. Διότι η Λαογραφία έχει ιδιαίτερη σημασία για τον τόπο μας. Η διάσωσις και η έρευνα της ζωής των πατέρων μας, των ωραίων, δηλαδή, ηθών και πατρογονικών παραδόσεων, εις ας τόσα οφείλει η επιβίωσις της φυλής από δουλείαν αιώνων, θα αποτελέση την εθνικήν πυξίδα διά τον προσανατολισμόν και την περαιτέρω πορείαν του λαού μας προς τους ανηφορικούς δρόμους των πεπρωμένων του. Και διά να διασφαλισθή αυτή η εθνική πυξίς, πρέπει να γνωρίσωμεν καλώς το παρελθόν, να μελετήσωμεν και φέρωμεν εις φως όλον τον επιχωριάζοντα λαογνωστικόν πλούτον των επαρχιών*

89. Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο, «Ορίζοντες. Εμείς κι ο λαϊκός πολιτισμός», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 4 (1960), σ. 5-6.

90. Μερακλής 2004: 66.

μας, ο οποίος νοθεύεται με στοιχεία ξένα προς την ιστορίαν, την ιδιοσυγκρασίαν και την παράδοσιν του βίου των Ελλήνων»[91]. Σε άλλο σημείο: «[...] *η αλματώδης πρόοδος των τελευταίων ετών και η λόγω της πυκνώσεως των αστικών κέντρων εις την ύπαιθρον, εν συνδυασμώ με την προς μίμησιν τάσιν των ανθρώπων των χωρίων, τείνει να εξαλείψη εν πολλοίς τους κατά παράδοσιν λόγους και τας πράξεις του λαού, αι οποίαι αποτελούν το αντικείμενον των ερευνών και των παρατηρήσεων της λαογραφικής επιστήμης»*[92].

Μια βασική, λοιπόν, αιτία στροφής προς τη Λαογραφία και καταγραφής λαογραφικών στοιχείων διαφαίνεται μέσα από τα λόγια του Δημητρίου Λουκάτου. Τα μεταφέρουμε αυτούσια: *«Ο ρυθμός της νέας ζωής, με τις ευκολίες και την ταχύτητα των μηχανών, με τις μετακινήσεις των πληθυσμών, το ανακάτεμα των κοινωνικών τάξεων και τα εύκολα ταξίδια, αλλάζει ολοένα και αφανίζει την παραδοσιακή σταθερότητα.* [...] *Έτσι χάνονται σιγά σιγά (όχι μόνο τώρα, αλλά και από πολλά χρόνια) οι παλιοί τρόποι ζωής, η φορεσιά, η μουσική, η μαστορική των σπιτιών, τα έθιμα του χρόνου, η γενικότερη προσοχή στην παράδοση.* [...] *Ευτυχώς υπάρχουν κι οι λαογράφοι, που ολοένα γυρίζουν στις πηγές και στις ρίζες, προσπαθούν να τις διατηρήσουν (στα βιβλία ή στα Μουσεία) και να τις προβάλλουν πάντα στην εξελισσόμενη ζωή, σαν ένα ζωντανό ορίζοντα παράδοσης. Υπάρχει και το γενικό κίνημα της επιστροφής στα παραδοσιακά (από τους αστούς), που δεν είναι άσχετο από τη «χωροταξική» πια ανάγκη των μεγαλουπόλεων να βγουν έξω στη φύση»*[93]. Ο Κώστας Δ. Κονταξής αναφέρει τα εξής: «[...] *"Όλα αυτά έχουν αλλάξει τη ζωή", κατά την επιγραμματική έκφραση προέδρου αγροτικής κοινότητας, παλαιότερα. Οι μηχανές, που ήρθαν να αντικαταστήσουν τα ανθρώπινα χέρια και παραμέρισαν τις παλιές μεθόδους εργασίας, συντέλεσαν και στον παραμερισμό των εθίμων που συνδέονταν με εκείνες. Ανάλογη υποχώρηση σημειώνουν και πολλά από τα οικιακά έθιμα και πίστεις».* Και ακόμη *«ο χώρος της σύγχρονης πόλης, μέσα από τις παραγωγικές και κοινωνικές σχέσεις, που αναπτύσσονται σ' αυ-*

---

91. Αριστομένης Κακούρης, «Τα "Αιτωλοακαρνανικά Χρονικά"», *Φθιώτις*, 6 (1956), σ. 2.

92. Παναγιώτης Βλάχος, «Λαογραφικά θέματα», *Ροιμελιώτικο Ημερολόγιο*, 2 (1958), σ. 151.

93. Λουκάτος 1992⁴: 294-295.

τόν, μεταβάλλεται, ταυτόχρονα, σε χώρο ανθρώπινο και απάνθρωπο, σε χώρο επαφής και αποξένωσης, σε χώρο ελεύθερο και υποταγής»[94]. Μέσα στα πλαίσια, λοιπόν, της ανάγκης για τη διάσωση στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού από την ολοσχερή αφομοίωση μπορεί να εξηγηθεί και ο εντυπωσιακός ρυθμός ανάπτυξης των «εθνοτοπικών» συλλόγων στην Αθήνα, ιδιαίτερα από τις αρχές της δεκαετίας του '50[95].

Ο καθηγητής Μιχάλης Μερακλής θεωρεί ότι από το Β΄ παγκόσμιο πόλεμο αρχίζει η δεύτερη μεγάλη χρονική ενότητα ή περίοδος από την εμφάνιση της Λαογραφίας το 1909. Μεταφέρουμε επιλεκτικά φράσεις του: *«Είναι η εποχή όπου η καθεστηκυία τάξη εξακολουθεί να πιστεύει ότι ο καλύτερος τρόπος ''απάντησης'' στον αντίπαλο που τον έχει νικήσει στο στρατιωτικό και πολιτικό πεδίο, αλλά πάντα τον φοβάται στο ιδεολογικό, είναι η πιο αυστηρή εμμονή στα καθιερωμένα»*[96]. Επομένως, η επιστροφή στη γενέτειρα γη και ο σεβασμός στη λαϊκή πολιτιστική κληρονομιά έχει την ερμηνεία του. Τα πρώτα μεταπολεμικά χρόνια, μετά την κατάρρευση των αξιών και τη διάψευση των οραμάτων, ο σύνδεσμος με τη στενότερη πατρίδα αποτελεί γέννημα και αίτημα της αφυπνισμένης συνείδησης του μετεμφυλιακού ανθρώπου, ο οποίος νιώθει την ανάγκη να μιλήσει με τη γλώσσα της μικρής του πατρίδας. Ο συνειδητός τοπικισμός αποτελεί γι' αυτόν το στήριγμα της ψυχής του και τη δεξαμενή για να θρέψει και να τονώσει την εθνική του συνείδηση και ηθική ευθυκρισία. Όπως σημειώνει ο Μ. Μερακλής: *«Η λαογραφία αποτέλεσε το μεγάλο κάτοπτρο, όπου καθρεφτίστηκε ο παραδοσιακός πολιτισμός ενός λαού, μ' ένα εντυπωσιακό εύρος, και μάλιστα σε μια εποχή όπου πολλές συγκυρίες συνέτειναν στην αναζήτηση μιας εθνικής αυτογνωσίας»*[97]. Συνεπώς, ένα εθνικό ένστικτο οδήγησε τους Έλληνες λαογράφους να περισυλλέξουν το λαογραφικό υλικό που κινδύνευε από αφανισμό, να οργανώσουν ειδικές αποστολές ερευνητών για τη συγκέντρωση και διάσωσή του, να ιδρύσουν τοπικές λαογραφικές εταιρείες, να εκδώσουν περιοδικά με λαογραφικό περιεχόμενο[98]. Η α-

94. Κονταξής 2009: Εισήγηση στον παρόντα τόμο.
95. Μερακλής 2004: 61-64, 90-96.
96. Μερακλής 1990: 19.
97. Μερακλής 1990: 15.
98. Λουκάτος 1994²: 80-81.

νάγκη για επιστροφή στις μικρές πατρίδες τής Ελληνικής Επαρχίας –ως ένα στοιχείο του τελικού μας Νόστου, με βάση το παλαμικό: «Γύρισε, ω πάλι γύρισε, στα μέρη τα δικά σου»– διαφαίνεται ακόμη και από το γεγονός ότι κάποιοι από τους Ρουμελιώτες συνεργάτες των περιοδικών, διακατεχόμενοι από το πάθος για τη γενέτειρα γη και προκειμένου να την τιμήσουν, προσθέτουν στο όνομά τους τον τόπο καταγωγής ή το παραποιούν με τη χρήση ψευδωνύμου[99].

Αξίζει εδώ να επισημάνουμε ότι πρέπει να απαλλάξουμε τη λαογραφία από τη μομφή που της προσάπτουν ότι, δηλαδή, είναι συνδεδεμένη με εθνικιστικές και ρατσιστικές τάσεις και ότι αντιμετωπίζει εθνικιστικά την έννοια του έθνους[100].

Το σφιχτό δέσιμο και η «μυθοποίηση» της ιδιαίτερης πατρίδας δεν θα πρέπει, βέβαια, να αντιμετωπίζεται μυωπικά και στείρα μέσα σε στενά ασφυκτικά και άρα περιχαρακωμένα πλαίσια. Τα ίδια τα περιοδικά αρνούνται μέσα από τις σελίδες τους κάθε «στενή τοπικιστική αντίληψη» και κάθε «τοπικιστικό πνεύμα» περιορισμένης μορφής και σκοπιμότητας. Διαβάζουμε στα «Αιτωλικά Γράμματα»: «*Καμμιά στενή τοπικιστική αντίληψη δεν στέκει οδηγός μας. Η Ρούμελη δεν στέκεται ξεκομμένη από το δέντρο της Ελλάδας, ίσα-ίσα είναι από τα γερότερα κλωνάρια της. Μέσα στην έννοια της Πανελλαδικότητας πρέπει να υπολογιστεί η προσπάθεια να επιτύχουμε κάποτε την τόσο απαραίτητη πνευματική αποκέντρωση* [...]»[101]. Όμοια στο «Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο» σημειώνεται ότι «*στη σύνθεση των σκοπών που οδήγησαν στην έκδοση δεν υπάρχει αποκλειστικά η υπέρμετρη τοπικιστική αντίληψη*»[102]. Αντίθετα, μάλιστα, θεωρούν πως αποτελεί επιτακτικό καθήκον και αναντίρρητη υποχρέωση κάθε περιοχής να αποκαλύπτει την

99. Αναφέρουμε δειγματοληπτικά: Τάκης Ανθήλης, ψευδώνυμο του Δημήτρη Πλιάτσικα, από την Ανθήλη Φθιώτιδας. Τάκης Κωλιαβάς-Μωλιστάκης, από τους Μώλους Φθιώτιδας. Φοίβος Δέλφης, ψευδώνυμου του δελφικού ποιητή Γιώργου Κανέλλου, από τους Δελφούς. Γιώργος Κελεπούρης-Δωρικός από τους Πενταγιούς Δωρίδας.

100. Για την ανατροπή της αντίληψης αυτής, αλλά και για το ρόλο που μπορεί να διαδραματίσει η λαογραφία στην εποχή της παγκοσμιοποίησης, βλ. περισσότερα: Μερακλής 2003: 113-128.

101. Αιτωλικά Γράμματα, «Ξεκίνημα», *Αιτωλικά Γράμματα*, 1 (1960), σ. 2.

102. Δημήτρης Σταμέλος, «Γόνιμοι πνευματικοί προσανατολισμοί», *Ρουμελιώτικο Ημερολόγιο*, 1 (1957), σ. 5.

ιδιοτυπία του πνεύματος και της ψυχής της. Μέσα από την ποικιλία και την αντίθεση των κατά τόπους πνευμάτων θα προκύψει μια σύνθεση, μια ενότητα και μια αρμονία του ελληνικού πνεύματος. Η φροντίδα, εξάλλου, για την ιδιαίτερη, τη στενότερη πατρίδα και τον τοπικό πολιτισμό της, η αξιοποίηση όλων των κρυμμένων υλικών και ζωτικών της στοιχείων παρέχει τη δυνατότητα για εθνική αυτογνωσία και αυτοπεποίθηση και ανοίγει το δρόμο στην αυτεπίγνωση του νέου ελληνισμού.

Το θέμα, βέβαια, δεν εξαντλείται στα πλαίσια μιας περιορισμένης εργασίας, η οποία απλώς αποβλέπει να δώσει ένα γενικό περίγραμμά του, επισημαίνοντας κάποια κύρια χαρακτηριστικά γνωρίσματα. Η παρούσα ανακοίνωση στόχο έχει να αποτελέσει το ερέθισμα και το έναυσμα για μια πιο συστηματική και πλατύτερη προσέγγιση και εμβάθυνση στα πλαίσια μιας ευρύτερης λαογραφικής μελέτης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αλεξιάδης Μηνάς Αλ. 2008², *Νεωτερική Λαογραφία. Συναγωγή μελετών*, εκδ. Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα, (α΄ έκδοση 2006).

Κονταξής Κώστας Δημ., «Αγροτική πόλη ή αστικό χωριό;», εισήγηση στο Πανελλήνιο Συνέδριο «100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας 1909-2009» (βλ. στον παρόντα τόμο).

Λουκάτος Δημήτριος Σ. 1992⁴, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα (α΄ έκδοση 1977).

Λουκάτος Δημήτριος Σ. 2003², *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα (α΄ έκδοση 1963).

Μανικάρου Μεταξούλα 2008, *Τα Λογοτεχνικά περιοδικά της Ρούμελης (1950-1967) και η συμβολή τους στην πνευματική ζωή της περιοχής*, Διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 2008.

Μερακλής Μ. Γ. 1990, «Θέσεις για την Λαογραφία», *Διαβάζω*, 245 (Σεπτέμβριος).

Μερακλής Μιχάλης 2003, «Συνηγορία της Λαογραφίας», στον τόμο: *Επιστημονικό Συμπόσιο, Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία* (19-21 Απριλίου 2002), Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας (Ιδρυτής: Σχολή Μωραΐτη), Αθήνα.

Μερακλής Μ. Γ. 2004, *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Καστανιώτης και Διάττων, Αθήνα.

Μερακλής Μιχαήλ Γ. 2007², *Ελληνική Λαογραφία: Κοινωνική συγκρότηση. Ήθη και έθιμα. Λαϊκή Τέχνη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα (α΄ έκδοση 2004).

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΑΡΓΩΝΗΣ

REGIONALISMUS ΚΑΙ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ
Η ΑΝΑΔΕΙΞΗ ΤΗΣ ΤΟΠΙΚΗΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΤΖΟΥΜΕΡΚΩΝ ΤΗΣ ΗΠΕΙΡΟΥ

Ο όρος Regionalismus προσδιορίζει μια κοινή ταυτότητα, σε συνδυασμό με τη δημιουργία θεσμών στη βάση μιας γεωγραφικής περιοχής[1].

Στη βιβλιογραφία είναι συνήθης η χρήση του όρου Regionalismus στην πολιτική ζωή, στη λογοτεχνία, στη γλωσσολογία, στην τέχνη. Αποτελεί μια προσπάθεια να προσδιοριστεί μια περιοχή με τοπικά, ιστορικά, εθνικά και ενδοτοπικά κριτήρια. «Η τοπική ταυτότητα (regional identity), η συνείδηση δηλαδή ατόμων από συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή ότι συναποτελούν ένα ιδιαίτερο πολιτισμικά και διαφορετικό από τα άλλα κοινωνικό σύνολο, ισχυροποιείται, όταν τα άτομα βρεθούν μακριά από τον τόπο καταγωγής τους» (Κακάμπουρα 1999: 6).

Στις διεθνείς σχέσεις χαρακτηρίζει τις πολιτικές δραστηριότητες με σκοπό την ένωση των κρατών μιας περιοχής και την προώθηση των αμοιβαίων οικονομικών σχέσεων. Υποδηλώνει όμως και τις περιφερειακές ενέργειες που αποσκοπούν στην αποκέντρωση, ακόμη και τις αυτονομιστικές δραστηριότητες.

Οι πολιτισμικές συνιστώσες του όρου είναι τρεις:

— η κοινή ταυτότητα

— η συγκρότηση θεσμών

— η γεωγραφική περιοχή

Ο «τοπικισμός» αποτελεί ένα ιδεολογικό πλαίσιο, που εκδηλώνεται αφενός ως αγάπη και ενδιαφέρον των μελών για τον τόπο της καταγωγής τους, αφετέρου ως προσπάθεια διατήρησης της τοπικής ταυτότητας και

1. http: //de.wikipedia.org/wiki/Regionalismus

ορισμένων παραδοσιακών πολιτιστικών προτύπων στον τόπο εγκατάστασης (Κακάμπουρα 1999:8).

Στο πλαίσιο της πολιτισμικής νεωτερικότητας μπορεί να προσεγγιστεί ως αναστοχαστική σχέση με την παράδοση, που έχει πλέον αποκρυσταλλωθεί, λόγω της επιτάχυνσης των κοινωνικών διαδικασιών (Gehlen 1963: 321). Πρόκειται για τα πολιτισμικά μορφώματα του παρελθόντος, με δυναμική ή στατική έννοια, που αποτελούν αντικείμενο επιστημονικού ενδιαφέροντος και μελέτης. Αυτό αποδεικνύει ότι η αίσθηση του τόπου δεν έχει αποδυναμωθεί στο σύγχρονο κόσμο.

Κατά τον Habermas, «καθώς εμείς οικειοποιούμαστε παρελθούσες εμπειρίες, όντας προσανατολισμένοι προς το μέλλον, το αυθεντικό παρόν αποδεικνύεται ως τόπος συνέχισης της παράδοσης, αλλά και ως τόπος καινοτομίας, αφού το ένα είναι αδύνατο χωρίς το άλλο· και τα δύο συγχωνεύονται στην αντικειμενικότητα ενός πλαισίου της ιστορίας των επιδράσεων» (Habermas 1993: 24).

Ο όρος Regionalismus στο χώρο της Λαογραφίας, στο συγκεκριμένο πεδίο της τοπικότητας και της κοινότητας που φθίνει, μπορεί να πάρει τις εξής μορφές (Habermas 1993: 15-39):

— αναζήτηση των εσωτερικών συσχετισμών του παρελθόντος
— προσπάθεια να κατανοηθεί η πολυδιάστατη ζωή της προγενέστερης κοινωνίας
— ανασύνθεση της αισθητικής και καλλιτεχνικής εμπειρίας
— έρευνα που προσπαθεί να ανακαλύψει το ξεπερασμένο αλλά όχι παρωχημένο
— αναζήτηση του αμετάβλητου που παίρνει και την έννοια του πάθους και δίνει περιεχόμενο στην πνευματική ζωή του παρόντος
— κίνηση που αντιστέκεται στην ακινητοποίηση του πολιτισμικού παρελθόντος
— αντίδραση σ' έναν θρυμματισμένο ορθολογισμό με την αναπαράσταση του κοινωνικού χώρου
— απόπειρα να αποκτήσει η αισθητική εμπειρία ιστορικότητα, να κατανοηθεί η αιώνια ομορφιά, αφού «το ωραίο αποτελείται από ένα αιώνιο αμετάβλητο στοιχείο» (Benjamin 1996: 701)
— προσπάθεια να διαρραγεί το νωθρό συνεχές της πολιτισμικής πορείας
— συνείδηση του χρόνου που αποτυπώνεται στα πολιτισμικά μορφώματα
— αναζήτηση των κοινωνικών αντισωμάτων στην πολιτισμική ισοπέδωση

Η μελέτη, επομένως, του τοπικού πολιτισμού σε αντίστιξη με τον αστικό χώρο, που συλλαμβάνεται από το Hegel ως «διαρραγείσα αρμονία της ζωής», αποτελεί ένα από τα αντικείμενα μελέτης της νεωτερικής Λαογραφίας.

Στο πεδίο της Λαογραφίας της νεωτερικότητας αντικείμενο ενδιαφέροντος αποτελούν και οι πολιτιστικοί φορείς. Πρόκειται για μορφές συλλογικής οργάνωσης, όπως οι *πολιτιστικοί σύλλογοι*, ως σωματεία στα χωριά ή τις κωμοπόλεις, οι *Αδελφότητες*, ως ενώσεις των καταγομένων από το ίδιο μέρος —χωριό, πόλη ή ευρύτερη γεωγραφική ενότητα— και *οι πολιτιστικοί φορείς* με συνεκτικό στοιχείο τη γεωγραφική και πολιτιστική ταυτότητα, που υπερβαίνουν όμως την τοπική αναφορά, όπως οι Ομοσπονδίες, με ρόλο συντονιστικό[2].

Στο πλαίσιο αυτό έχει κάνει την εμφάνισή της, με έτος ίδρυσης το 1998 και έδρα τα Άγναντα Άρτας, η Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Τζουμέρκων. Είναι ένα σωματείο μη κερδοσκοπικό, που έθεσε ως στόχο του τη διάσωση, τη μελέτη —με βάση την επιστημονική μεθοδολογία— και την προβολή του ιδιόμορφου πολιτισμού των Τζουμέρκων. Ταυτόχρονα έχει τα χαρακτηριστικά πολιτιστικού φορέα. Είναι όμως απαλλαγμένο από την παθολογία της «νοσταλγίας» και της στατικής «αναπαραγωγής» μορφών της λαϊκής παράδοσης. Αποτελεί μια πολιτιστική οντότητα με πολύμορφη και πολυεπίπεδη σχέση με όλους τους θεσμικούς φορείς και τους κατοίκους ή τους καταγόμενους από την περιοχή των Τζουμέρκων. Δραστηριοποιείται στο επίπεδο της κοινωνίας, αλλά έχει λειτουργική συνάφεια με την Πολιτεία, την Τοπική Αυτοδιοίκηση, Ιδρύματα, Πανεπιστήμια, Επιστημονικούς και Πνευματικούς Φορείς και τα σωματεία των Αποδήμων, εντός και εκτός της χώρας. Το έργο της είναι να χαρτογραφήσει τον πολιτισμό των Τζουμέρκων, να αναδείξει τις οικείες αναπαραστάσεις της τοπικής πολιτισμικότητας, να ερμηνεύσει τον κοινωνικό χώρο σαν ένα παλίμψηστο συμβόλων, σημασιών, χρήσεων και λειτουργιών.

Οι συνιστώσες της ύπαρξης και λειτουργίας της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Τζουμέρκων είναι οι εξής:

---

2. Για τις ποικίλες ονομασίες που έχουν δοθεί ή έχουν προταθεί για τα σωματεία των εσωτερικών μεταναστών βλ. τη διδακτορική διατριβή της Ρ. Κακάμπουρα (1999), στην οποία μελετώνται οι σύλλογοι της επαρχίας της Κόνιτσας στην Αθήνα.

α. Οι καταστατικά προσδιορισμένοι στόχοι και η οργανωτική δομή

β. Το πεδίο της δραστηριότητας

γ. Το εκδοτικό έργο

Η απόφαση της «επιστροφής» στη γενέθλια γη, με την έννοια της συμμετοχής στον πολιτισμικό φορέα, έχει καταρχάς προσδιορισμό «γενεάς». Οι άνθρωποι που αντέδρασαν στον πολυποίκιλο και πολυεπίπεδο θρυμματισμό του παρελθόντος έχουν κοινό τόπο καταγωγής, τουλάχιστον σ' ένα φαντασιακό επίπεδο, και γεννήθηκαν τις δεκαετίες '40, '50, '60. Η τοπική ταυτότητα διαμόρφωσε, σε όλους όσοι κινδύνευαν να αφομοιωθούν στην αστική ανάπτυξη, μια συνείδηση του χρέους προς τον τόπο καταγωγής, ένα αίσθημα νόστου. Καταλυτική ήταν και η ερήμωση των Τζουμέρκων. «Ο κόσμος εγκατέλειπε μαζικά τις πατρογονικές εστίες κι αναζητούσε αλλού τη μοίρα του. Την ερήμωση που δεν μπόρεσαν να φέρουν οι πόλεμοι και οι φυσικές καταστροφές, την έφερε η μετανάστευση»[3].

Μπροστά στον κίνδυνο να αλλοιωθεί και να χαθεί η ταυτότητα των Τζουμέρκων συγκροτήθηκε η Εταιρεία που λειτούργησε ως αντίρροπη δύναμη στη φθορά. Είναι παρήγορο άλλωστε ότι «σ' έναν κόσμο όπου οι φραγμοί στη μετακίνηση, την ανταλλαγή και την επικοινωνία μειώνονται συνεχώς, η συγκρότηση των εν-τοπισμένων ταυτοτήτων αντί να φθίνει, δείχνει να αυξάνεται»[4]. Η διαπίστωση ήταν κοινή. «Όλος αυτός ο μοναδικός και ανεκτίμητος πλούτος, που έχει ζωή πολλών αιώνων και οι απαρχές του χάνονται στην καταχνιά της Τουρκοκρατίας, του Βυζαντίου κι ακόμη παλιότερα, κινδυνεύει να εξαφανιστεί. Γυρολόγοι και τσιγγάνοι μάζεψαν σε εξευτελιστικές τιμές αντικείμενα, σκεύη και εργαλεία και τα προώθησαν στα παλαιοπωλεία και σε ιδιωτικές συλλογές. Τώρα όμως υπάρχει ο κίνδυνος οριστικής εξαφάνισης του λαϊκού πολιτισμού, καθώς οι περισσότεροι οικισμοί ουσιαστικά σβήνουν και οι κάτοικοί τους αφομοιώνονται κάτω απ' τον οδοστρωτήρα των αστικών κέντρων στα οποία μετοίκησαν»[5].

Τα κοινωνικά αντισώματα όμως έπαιξαν το ρόλο τους. Η βαθιά μελέτη της παράδοσης, της πολιτισμικής ταυτότητας των Τζουμέρκων, θεω-

---

3. Ν. Μπριασούλης, *Τζουμερκιώτικα Χρονικά*, εκδ. Ι.Λ.Ε.Τ. τ. 1, σ. 3.

4. Ρ. Καυτατζόγλου, «*Η τοπικότητα του χώρου*». *Το Βήμα* (20 Φεβ. 2009).

5. Ν. Μπριασούλης, *Τζουμερκιώτικα Χρονικά*, εκδ. Ι.Λ.Ε.Τ. τ. 1, σ. 4.

ρείται για την Εταιρεία απαρχή καινοτομίας και πολύπλευρης δραστηριότητας. «Ένας από τους πρωταρχικούς και προγραμματικούς στόχους μας είναι η συλλογή αντικειμένων λαογραφικής αξίας, τα οποία θα συντηρηθούν και θα εκτεθούν στο Λαογραφικό Μουσείο Τζουμέρκων. Επίσης θα καταγράψουμε ονόματα, λέξεις και εκφράσεις του λαϊκού ιδιώματος της περιοχής, μύθους, θρύλους, παραδόσεις, όλο τον πλούτο της κοινωνικής και πνευματικής ζωής των χωριών μας. Τέλος, θα συγκεντρώσουμε τεκμήρια, ντοκουμέντα και μαρτυρίες σχετικά με την πρόσφατη ιστορία...»[6]. Είναι ένα απόσπασμα από την «ιδρυτική, θα λέγαμε, διακήρυξη» της Εταιρείας το 1998. Στα μελλοντικά σχέδια της Ι.Λ.Ε.Τ. συμπεριλαμβάνεται η διοργάνωση ενός φεστιβάλ παραδοσιακής μουσικής και χορού. Στόχος μας είναι να αναβιώσουμε σε υγιείς βάσεις, με αυθεντικό τρόπο, τη μουσικοχορευτική παράδοση της περιοχής και να την αποκόψουμε από τις απαράδεκτες αλλοιώσεις της εμπορευματοποίησης.

Η υλοποίηση των στόχων αυτών προϋποθέτει μια οργανωτική δομή ικανή να ανταποκρίνεται στο έργο που έχει επωμιστεί, στην πραγμάτωση των στόχων του Regionalismus στην περιοχή των Τζουμέρκων. Το ενναμελές Διοικητικό Συμβούλιο, που συνεπικουρείται από ειδικούς και πανεπιστημιακούς Συμβούλους, χαράσσει τη στρατηγική της Εταιρείας και εργάζεται για την υλοποίηση των στόχων που τίθενται κάθε φορά. Οι τοπικές συνελεύσεις και η ετήσια Γενική Συνέλευση των μελών της Εταιρείας, με την αίσθηση του τόπου και τις οικείες αναπαραστάσεις της τοπικής κουλτούρας, προσανατολίζουν το Διοικητικό Συμβούλιο στις αποφάσεις του. Η Εταιρεία λειτουργεί συμπληρωματικά στην παρουσία και δράση σωματείων, συλλόγων, αδελφοτήτων, ομοσπονδιών, που έχουν αναμφίβολα έντονη τη συνείδηση της τοπικότητας. Το πεδίο των φορέων αυτών, ως ένα βαθμό διαφορετικής υφής, γειτνιάζει με το έργο της Ιστορικής και Λαογραφικής Εταιρείας Τζουμέρκων και συναρθρώνεται δημιουργικά με αυτό. Ο κοινωνικός και πολιτισμικός λόγος περί τοπικότητας των Τζουμέρκων είναι φύσει διαλεκτικός.

Η Εταιρεία, στο πλαίσιο του Regionalismus, αντιστέκεται, με την πολύμορφη δράση της, στην ακινητοποίηση του πολιτισμικού παρελθόντος των Τζουμέρκων. Διοργανώνει ημερίδες και συνέδρια με τη συνεργασία της Τοπικής και Νομαρχιακής Αυτοδιοίκησης, πνευματικών ιδρυμάτων και πα-

6. Ν. Μπριασούλης, ό.π.

νεπιστημίων, εκδίδει αυτοτελείς μελέτες και επιστημονικές εργασίες, ιχνηλατώντας τη μακραίωνη ιστορική πορεία της περιοχής, τον βιωμένο κοινωνικό χώρο.

Η πολύμορφη δραστηριότητα της Εταιρείας αποσκοπεί στο να αποκτηθεί η συνείδηση του ιστορικού χρόνου, να κατανοηθούν οι αντιφάσεις και οι αμφισημίες σε μια περιοχή που κάποτε έσφυζε από ζωή.

Η ετήσια έκδοση των «Τζουμερκιώτικων Χρονικών», του περιοδικού της Εταιρείας, με το πρωτογενές υλικό, τις μελέτες και τα επιστημονικά άρθρα, αποκρυπτογραφεί ένα παλίμψηστο σημασιών, αναπαραστάσεων και λειτουργιών της τοπικότητας των Τζουμέρκων. Στην εποχή της παγκοσμιοποίησης «... ο πολιτισμός μας μπορεί και πρέπει να διατηρήσει τη διαφορετικότητά του και εμείς την αυτοσυνειδησία μας. Θέλουμε να διατηρήσουμε την ατομικότητά μας και την ιδιαιτερότητά μας»[7] στο πεδίο της πολιτισμικότητας. Οι στόχοι της Εταιρείας διατυπώνονται με σαφήνεια στο πρώτο τεύχος που εκδίδει.

«Ευτυχώς που οι Έλληνες, στη συντριπτική τους πλειοψηφία, σέβονται και τιμούν τον πολιτισμό τους. Δέχονται το ξένο, το αξιοποιούν, αν είναι αξιοποιήσιμο, αλλά δεν απεμπολούν το δικό τους. Σ' αυτή την πλειοψηφία συγκαταλέγονται και οι Τζουμερκιώτες.

Τα αγέρωχα και περήφανα βουνά μας, με την επιβλητικότητά τους, επέδρασαν θετικά στο χαρακτήρα μας. Μας έδεσαν γερά με τον τόπο μας και τους ανθρώπους του. Το απόμακρο και δυσπρόσιτο της περιοχής των Τζουμέρκων δυσκόλεψε την προς αυτή ανεμπόδιστη πνοή της αμφίβολης ποιότητας ξένων ρευμάτων και έτσι ο πολιτισμός μας παρέμεινε ανεπηρέαστος, γνήσιος ελληνικός. Αυτόν δεν έχουμε το δικαίωμα να τον αφήσουμε ανυπεράσπιστο στην ισοπεδωτική διάθεση του οδοστρωτήρα της παγκοσμιοποίησης»[8].

Η προσδοκία της τοπικότητας, στην περίπτωσή μας η διάσωση και ανάδειξη της πολιτισμικής ταυτότητας των Τζουμέρκων, δεν είναι εύκολη υπόθεση. Ο σοβαρότερος κίνδυνος είναι η ερήμωση της περιοχής και η πολιτιστική αλλοτρίωση. Για το λόγο αυτό χρειαζόμαστε τη βοήθεια όλων, ιδιαίτερα των επιστημονικών φορέων και της Πολιτείας.

---

7. Χρ. Παπακίτσος, *Τζουμερκιώτικα Χρονικά*, τ. 1, σ. 8.
8. Χρ. Παπακίτσος, ό.π., σ. 8.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Β. Αυδίκος, *Η ταυτότητα της περιφέρειας στο μεσοπόλεμο. Το παράδειγμα της Ηπείρου*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993.
2. W. Benjamin, *Über dem Begriff der Geschifchte*, Gesammelte Schriften, 1996.
3. ΤΟ ΒΗΜΑ, 2009.
4. Στ. Δαμιανάκος, Έ. Ζακοπούλου, Χ. Κασίμης, Β. Νιτσιάκος, *Εξουσία, εργασία και μνήμη σε τρία χωριά της Ηπείρου. Η τοπική δυναμική της επιβίωσης*, εκδ. Πλέθρον / Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1997.
5. A. Gehlen, *Über kulturelle Kristallisation*, Neuwied 1963.
6. J. Habermas, *Ο Φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.
7. Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*, εκδ. Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, Κόνιτσα 1999.
8. Μ. Μερακλής, *Σύγχρονος Ελληνικός Λαϊκός Πολιτισμός*, Καλλιτεχνικό Πνευματικό Κέντρο Ώρα, Αθήνα 1987³.
9. *Τζουμερκιώτικα Χρονικά, Δελτίο της Ι.Λ.Ε.Τ.*, Θεσσαλονίκη 2000 (τ. 1ο).

Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ

Η ΣΥΝΕΧΕΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ

Δεν θα μιλήσω για τη συνέχεια, πολιτισμική, ιστορική, εθνική, την οποία, κατά τη γνώμη των επικριτών της, αποκλειστικά μελέτησε και μελετά η λαογραφία. Θα μιλήσω για τη δική της συνέχεια, όπως την παρακολουθούμε στα εκατό χρόνια του επίσημου βίου της.

Όσον αφορά τη μελέτη της πολιτισμικής κ.λπ. συνέχειας, παρατηρώ ότι, στο βαθμό, αρκετά σημαντικό, όπου αυτή πραγματοποιήθηκε, ήταν αναπόφευκτη συνέπεια συγκεκριμένων ιστορικών αιτίων· δεν είχε κανονικά προφθάσει η Ελλάδα ν' αποτελέσει, μετά από αιώνων κατάκτηση και κατοχή, ένα σχετικά ανεξάρτητο κρατίδιο (σχετικά, γιατί οι εξαρτήσεις του από ξένα συμφέροντα ήταν έως και ασφυκτικές), και ήδη είχε αρχίσει η αμφισβήτηση της ταυτότητάς του. Επόμενο ήταν αυτό να προκαλέσει αντιδράσεις. Και στις σχετικές επιστήμες: την Κλασική Φιλολογία, τη Γλωσσολογία, τη Λαογραφία. Η λαογραφία εν προκειμένω διόλου δεν υπερέβαλλε έναντι των άλλων δύο. Καταθέτω το πειστικό προς τούτο επιχείρημα, ότι στο προγραμματικό κείμενο της ιδρυμένης, το 1909, από το Νικόλαο Πολίτη, επιστημονικής Λαογραφίας, δημοσιευμένο την ίδια χρονιά στον πρώτο τόμο της επετηρίδας της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, παρατηρείται πλήρης απουσία, από τους θεματικούς κύκλους της, αναφοράς στη *συνέχεια*. Ο ισχυρισμός του Γιάννη Αποστολάκη, ότι «στο βάθος μοιάζει ο Πολίτης να μην αγάπησε ούτε να κατάλαβε τα πνευματικά γνωρίσματα της καινούριας Ελλάδας ή καλύτερα τα αγάπησε τόσο μόνο όσο τον βοήθησαν να πλησιάσει τον αρχαίο κόσμο»[1], αδικεί κατάφωρα τον Πολίτη, ο οποίος στα υπό μελέτη θέματα της λαογραφίας ενέτασσε και τα «βιο-

1. Βλ. πρόχειρα: Μ. Γ. Μερακλής, Θέματα Λαογραφίας, Αθήνα, 1999, Καστανιώτης, σ. 24.

μηχανικά επιτηδεύματα». Ο Γεώργιος Μέγας, ο πιο αφοσιωμένος μαθητής του, υποστηρίζει ρητά: «Αλλ' ο Πολίτης δεν αναζητεί μόνον τα όμοια προς τα αρχαία στοιχεία του νεωτέρου βίου, αλλ' (...) ερευνά εν τω συνόλω αυτών τας δοξασίας και τα έθιμα του ελληνικού λαού, προσάγων παράλληλα εκ του βίου και άλλων λαών προς πληρεστέραν ερμηνείαν των εξεταζομένων»[2]. Αναρωτιέμαι, πού υπάρχει στην έγκυρην αυτή μαρτυρία για το είδος έρευνας του Πολίτη η αρχαιολατρικά αγκυλωμένη λαογραφία, όπως διατείνονται οι πολέμιοί της.

Οπωσδήποτε διακρίνεται εδώ η πρώτη φάση της λαογραφικής έρευνας, η οποία ασχολείται βέβαια και με τις σχέσεις του νεότερου προς τον αρχαίο ελληνισμό. Το μέρος αυτό ενασχόλησης, σε ένα ευρύτερο, εξ αρχής, πλέγμα θεμάτων, δεν απαξιώνει π.χ. ο Γιώργος Σεφέρης, που δεν μπορούμε να τον χαρακτηρίσουμε ουτοπικό ελληνολάτρη. «Δεν θα πω, γράφει, πως είμαστε από το ίδιο αίμα [με τους αρχαίους], γιατί αποστρέφομαι τις φυλετικές θεωρίες – αλλά κατοικούμε πάντα την ίδια χώρα και κοιτάμε τα ίδια βουνά που τελειώνουν στη θάλασσα»[3]. Και όπως παρατηρεί ο Roderick Beaton, «η διάρκεια αυτή, που βέβαια για τον Σεφέρη ήταν γεγονός και όχι θεωρία, είναι η διάρκεια της γλώσσας, του τοπίου, μιας αντίληψης του κόσμου, όχι αναγκαστικά και του αίματος»[4]. Άλλωστε κανένας επιστήμονας λαογράφος δεν υποστήριξε καμιά θεωρία περί του αίματος. Η γλώσσα και το τοπίο, το φυσικό περιβάλλον, φτάνουν για να τοποθετήσουν την πραγματικότητα της συνέχειας, της διάρκειας (με όλες, αυτονόητα, τις ιστορικές μεταβολές) πάνω σε γερή βάση. Αλλά, επιμένω, και στην πρώτη αυτή φάση η λαογραφία κατ' ουδένα τρόπο ασχολήθηκε με τη συνέχεια. Τα «βιομηχανικά επιτηδεύματα» προδιαγράφουν ένα άλλο, όλως διαφορετικό ερευνητικό πεδίο, ενώ ήδη είχαν γίνει τα πρώτα βήματα στη μελέτη του υλικού πολιτισμού, καθ' εαυτόν, όπως δηλώνεται στο προγραμματικό άρθρο αναλυτικά, αλλά και της κοινωνικής συγκρότησης των ομάδων. Και ο Γεώργιος Μέγας πάλι, όταν αργότερα θα συντάξει τα σπουδαία Ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας, «προς καθοδήγησιν των επιθυμούντων να συμβάλουν εις το έργον της πλήρους και ακρι-

2. Βλ.: Μ. Γ. Μερακλής, Η συνηγορία της Λαογραφίας, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα 2004, σ. 148-149.

3. Γιώργος Σεφέρης, Δοκιμές, Τρίτος τόμος, Παραλειπόμενα (1932-1971), Ίκαρος, Αθήνα 1992, σ. 370.

4. Εφ. Το Βήμα, 7.3.1993.

βούς λαογραφικής εξερευνήσεως της χώρας», βασίστηκε στο διάγραμμα του Πολίτη. Δίνω μόνο κάποιους τίτλους από το κεφάλαιο το αναφερόμενο στην «Κοινωνική οργάνωση»: «Έθιμα σχετικά με την διοίκησιν της κοινότητος και την διαχείρισιν της κοινοτικής περιουσίας (Δημόσιον Δίκαιον)»· «Έθιμα εμφαίνοντα προτέραν κατά γένη ή πατριάς διαιρέσιν του χώρου»· «Διάκρισις κοινωνικών τάξεων»· «Η θέσις της γυναικός»· «Ίδιαι κοινωνίαι» (μνημονεύει τέσσερεις περιπτώσεις με σχετική επεξήγηση: αδερφοποιτοί, κλέφτες, ληστές, αδελφάτα)· «Συντεχνίαι και σωματεία. Σχέσεις των εργοδοτών προς τους εργάτας, των υπηρετών προς τους κυρίους»[5]. Κι όμως: ο μόνος λόγος που ακούγεται είναι σχετικά με την αρχαιοπληξία της λαογραφίας.

Είναι λοιπόν αναμφισβήτητο, πως ήδη στην πρώτη φάση της η λαογραφία έθετε τις βάσεις, αφενός, για την έξοδο και προς τον αστικό χώρο, και, αφετέρου, για την κοινωνική προσέγγιση των φαινομένων του λαϊκού πολιτισμού. Την αποφασιστικότερη είσοδό της στον αστικό χώρο, αλλά και τρόπο ζωής, θεωρούμε οι λαογράφοι πως εγκαινιάζει ο Δημήτριος Λουκάτος με το βιβλίο του «Σύγχρονα Λαογραφικά. Folklorica Contemporanea», που είδε το φως της δημοσιότητας το 1963. Η είσοδος πάντως στην πόλη, και ιδιαιτέρα στην Αθήνα, δεν σημαίνει διόλου εγκατάλειψη του χωριού, από την πλευρά της λαογραφίας. Και αυτό γιατί η όντως εντυπωσιακή μαζικότητα της εσωτερικής μετανάστευσης, που πραγματοποιήθηκε στην Ελλάδα αμέσως μετά το τέλος του Δεύτερου παγκόσμιου πολέμου, ήταν, για λόγους που δεν επιτρέπει ο χρόνος να αναφέρω και να αναλύσω τώρα, τέτοιας υφής, ώστε δεν θα ατονούσαν καν (θα έλεγα έως σήμερα) οι στενές σχέσεις με το χωριό και την επαρχία. Ο πληθυσμός της υπαίθρου την εγκατέλειπε και δεν την εγκατέλειπε. Σε κάποια σελίδα έχω αναφερθεί στο θέμα τούτο, «στο σφιχτό δέσιμο των εκατομμυρίων εσωτερικών μεταναστών με το γενέθλιο τόπο τους (το ίδιο συμβαίνει mutatis mutandis και με τους εξωτερικούς μετανάστες). Ίσως αποτελεί παγκόσμιο unicum το εξής φαινόμενο: ένας εξαιρετικά μεγάλος αριθμός κατοίκων της Αθήνας (προπάντων), οι οποίοι ήλθαν από τα χωριά και την επαρχία και εγκαταστάθηκαν μονίμως (και μάλιστα πριν από πολλές δεκαετίες) στην πρωτεύουσα, δεν έχουν μεταφέρει τα εκλογικά τους δικαιώματα εδώ. Έτσι, κάθε φορά που γίνονται εκλογές (δημοτικές ή βουλευτικές)

5. Βλ. πρόχειρα: Μ. Γ. Μερακλής, Θέματα Λαογραφίας, ό.π. σ. 29.

ξεκινούν ατελείωτες φάλαγγες αυτοκινήτων (ιδιωτικών αλλά και πούλμαν), που μεταφέρουν ψηφοφόρους προς όλα τα σημεία της ελληνικής επικράτειας —σχεδόν τα μισά εκατομμύρια της Ελλάδας ταξιδεύουν, για να ψηφίσουν στον τόπο τους: είναι μια ακόμα ευκαιρία να τον επισκεφθούν. Θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς, ότι το φαινόμενο ενέχει και μια διάσταση καιροσκοπισμού, πελατειακής φύσεως (είναι αλήθεια ότι πολλά από τα πούλμαν που μεταφέρουν ψηφοφόρους ναυλώνονται από τα —μεγάλα κατεξοχήν— κόμματα, με χρήματα των κομμάτων, που μεταφέρουν τους οπαδούς τους). Κατά ένα ποσοστό συμβαίνει και αυτό: τα αστικά κόμματα στην Ελλάδα έχουν μακρά παράδοση καλλιέργειας του συστήματος των πελατειακών σχέσεων (...). Αλλ' ότι δεν είναι μόνο αυτός ο λόγος της τεράστιας κινητοποίησης του πληθυσμού κατά τις εκλογικές περιόδους, αποδεικνύεται από το γεγονός, ότι τη γενέτειρά τους οι εσωτερικοί μετανάστες σπεύδουν να την επισκεφθούν σε κάθε δυνατή ευκαιρία: γιορτές με ημέρες αργίας, διακοπές καλοκαιριού, ακόμα και Σαββατοκύριακα. «Η τάση αυτή, έγραφα — ελπίζω με όχι μόνο δική μου ρομαντική διάθεση—, γνωρίζει την πιο συγκινητική και ακραία έκφρασή της στην επιθυμία πάρα πολλών να τους θάβουν, όταν πεθάνουν, στο κοιμητήριο της μικρής τους πατρίδας. Οι Έλληνες αγρότες, που επιμένουν σχεδόν με πάθος να μένουν στις μεγάλες πόλεις, και κατεξοχήν στην Αθήνα, με την ίδια εσωτερική ένταση επιθυμούν να ταφούν στον τόπο που εγκατέλειψαν. Αποτελούν συνηθισμένο θέαμα στους εθνικούς δρόμους τα ιδιωτικά αυτοκίνητα, που κουβαλούν στα μισάνοιχτα port-bagages (...) τα φέρετρα των νεκρών»[6]. Σιγά σιγά αντικαθίστανται οι τέτοιες μεταφορές από νεκροφόρες γραφείων τελετών: η άνοδος του οικονομικού επιπέδου διευρύνει τις κοινωνικές τάσεις επίδειξης ή ευκολίας· που δεν μπορούν όμως να αδρανοποιήσουν βαθύτερους ψυχολογικούς κραδασμούς.

Έχοντας τέτοιες εκδηλώσεις υπόψη, μιλούσα για μιαν «ιδιότυπη αστικοποίηση της νεοελληνικής κοινωνίας», μέσα στην οποία καλλιεργήθηκε και η δεύτερη, ας πούμε, φάση της λαογραφίας, φάση του κλίματος όπου αυτή καλλιεργείται.

Είναι αλήθεια, ότι ο όρος αστικοποίηση άρχισε, εδώ και μερικές δεκαετίες, να μπαίνει στη σκιά του άλλου, που σήμερα κυριαρχεί: παγκοσμιοποίηση.

---

6. Μ. Γ. Μερακλής, Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις και Απόψεις, Α. Α. Λιβάνης, Αθήνα 2001, σ. 30-32.

Η αστικοποίηση τείνει στην εξομοίωση των αγροτικών κοινοτήτων μιας χώρας προς τα πρότυπα των πόλεων, κατεξοχήν της μεγάλης πόλης. Κάθε χώρα ωστόσο, όπως υποδηλώνουν και τα λίγα που ανέφερα, μπορεί να διαφοροποιείται περισσότερο ή λιγότερο από άλλες χώρες. Συντείνουν σ' αυτό το φυσικό περιβάλλον, η παράδοση, η ιστορία τους.

Η παγκοσμιοποίηση τείνει στην εξομοίωση όλων των χωρών προς ένα καθολικό, στερεότυπο πρότυπο πολιτισμού, όπως διαμορφώνεται στα μεγάλα κέντρα του δυτικού κόσμου. Εκείνο το πλατωνικό «εις μίαν ιδέαν συνορών άγειν τα πολλαχή διεσπαρμένα» (Φαίδρος, 265d) το άρπαξε τρόπον τινα η σύγχρονη ιστορία από τη φιλοσοφική ημερότητά του και την κοσμολογική πλήρωσή του και το μετατρέπει, βίαια συγκολλώντας τα πολλαχή διεσπαρμένα, λαούς και έθνη, σ' ένα ομοιόμορφο πολιτισμό, σε μιαν αθεράπευτη, αν αυτός εμπεδωθεί, ομοιοπάθεια.

Οι αντιδράσεις και αντιστάσεις δεν λείπουν. Υπάρχει μια κίνηση διανοουμένων, που κηρύσσουν την αναγκαιότητα της «υπανάπτυξης», γιατί πιστεύουν, ότι η υπέρμετρη ανάπτυξη (που την αποδέχθηκαν, θα έλεγα, ως την ατμομηχανή της ιστορίας και τα δύο μεγάλα κοινωνικά συστήματα) προκαλεί μια παγκόσμια, κοινή σε όλους τους αναπτυγμένους λαούς ανισορροπία και απορρύθμιση. Ιδιαίτερα σημαντικό για τη λαογραφία είναι, ότι σε μια τέτοια αντίδραση είχε πρωτοστατήσει και ένας κορυφαίος διεθνώς ανθρωπολόγος, ο Marcel Mauss. Στο πνεύμα αυτής της εναντίωσης καλλιεργείται η πρόθεση επαναξιολόγησης του παρελθόντος, δηλαδή, κατά κύριο λόγο, του πολιτισμού της αγροτικής κοινότητας, ασφαλώς όχι για την αναβίωσή του, αλλά για την επανεκτίμηση ορισμένων όρων του πολιτισμικού γίγνεσθαι, οι οποίοι επιβάλλονταν τότε εξ ανάγκης, αλλ' αναδεικνύονται δυνάμει δραστικοί για την εξισορρόπηση της ζωής και της ίδιας της ύπαρξης και των κοινωνιών του παρόντος και του μέλλοντος.

Ένας Γάλλος διανοούμενος, μέλος του ΚΚΓ ώς το 1976, υπέρμαχος πλέον της ανάγκης για την περιορισμένη —όχι ξέφρενη— ανάπτυξη, θα επικαλεστεί τη μαρτυρία και του ίδιου του Friedrich Engels, αντλώντας από το δημοσιευμένο το 1845 διάσημο βιβλίο του, «Η κατάσταση της εργατικής τάξης στην Αγγλία». Εκεί μέσα διαβάζουμε: «Τα ήθη και οι συνθήκες ζωής του παλιού καλού καιρού καταστρέφονται με τον πιο ριζικό τρόπο· Τώρα φτάσαμε στο σημείο όπου η έκφραση "Old merry England" δεν έχει πλέον κανένα νόημα, γιατί δεν γνωρί-

ζουμε πια αυτή την παλιά Αγγλία ούτε καν από τις αναμνήσεις και τις αφηγήσεις των παππούδων μας»[7].

Ο Engels παραπονιέται εδώ καθαρά (το 1845!), γιατί ο παλαιότερος τρόπος ζωής σαρώθηκε από τη βιομηχανική ανάπτυξη. Και μπορούμε να παρατηρήσουμε σήμερα, με την εμπειρία ενάμισυ και πλέον αιώνα, ότι δεν σαρώθηκε ο παλαιότερος κόσμος από τη βιομηχανική ανάπτυξη του κεφαλαιοκρατικού συστήματος, παρά, απλά, χωρίς άλλο προσδιορισμό, από τη βιομηχανική ανάπτυξη, όπου και αν αυτή εφαρμόζεται.

Ο Γάλλος στοχαστής Ζαν Κλώντ Michéa σχολιάζει ως εξής την παραπάνω παρατήρηση του Engels, καθώς και την άλλη που ακολουθεί: «οι πρώτες φιλοσοφικές θεωρητικοποιήσεις της εργατικής αμφισβήτησης της νεωτερικότητας, που προτάθηκε από τον Engels, θεμελιώνονται καταρχάς, και πολύ λογικά, στη ριζική κριτική του ατομικισμού του Διαφωτισμού». Ακολουθεί η δεύτερη παρατήρηση του Engels, η οποία ισχύει με τρόπο εντυπωσιακό και γι' αυτά που συμβαίνουν και σήμερα: «Αν η απομόνωση του ατόμου, αυτός ο στενοκέφαλος εγωισμός, αποτελεί παντού το θεμελιακό στοιχείο της σημερινής κοινωνίας, πουθενά αλλού δεν εκδηλώνεται με τέτοια αναισχυντία, με τόσο απόλυτη σιγουριά, όσο στην οχλαγωγία των μεγάλων πόλεων» (τοποθετεί εδώ ο Engels το χωριό σε θέση προνομιακότερη από την πόλη, τουλάχιστον απ' τη μεγάλη πόλη). Η αποσύνθεση της ανθρωπότητας σε μονάδες, συνεχίζει, καθεμιά από τις οποίες έχει έναν ιδιαίτερο κανόνα ζωής, κι έναν ιδιαίτερο στόχο, αυτή η εξατομίκευση του κόσμου, εδώ ωθείται στα άκρα»[8].

Επιστρέφοντας στη λαογραφία και στην περιοχή της, επισημαίνω, ως μια μορφή επιμονής στο δεσμό των μετοίκων στην Αθήνα με τα χωριά τους και την επαρχία, με το παρελθόν τους, το φαινόμενο του φολκλορισμού, έκφραση και μιας νοσταλγίας, πάρά τις απ' έξω επιρροές που έχει υποστεί και αποτελούν αντικείμενο διαφερομένων συζητήσεων. Συναφές φαινόμενο είναι το πλήθος, εξαιρετικά μεγάλο, και οι δραστηριότητες συλλόγων εσωτερικών μεταναστών. Δεν θα ήταν

---

7. Βλ. επόμενη υποσημείωση.

8. Ζαν Κλώντ Μισεά, Το αδιέξοδο Άνταμ Σμίθ. Οι εκλεκτικές συγγένειες Αριστεράς και Φιλελευθερισμού (μετάφραση – επιμέλεια: Χριστίνα Σταματοπούλου), Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα 2002, σ. 54-55. Για τον Marcel Mauss βλ. σ. 45 και σημ. 18.

υπερβολή αν λέγαμε, ότι σχεδόν κάθε χωριό και επαρχιακή πόλη έχουν και το σύλλογο των εν Αθήναις εγκατεστημένων κατοίκων τους.

Αλλά θέλω να θίξω και κάτι άλλο, σε σχέση με αυτά που θεωρώ αντίδραση ή αντίσταση στην εξαπλωμένη παγκοσμιοποίηση. Σε ανακοίνωσή μου το 1994 με τίτλο, «Σύγχρονες τάσεις της λαογραφίας», αναλύοντας το καρπαθιακό έθιμο της «ανάστασης», όπως μπορούμε να το πούμε (με τη λέξη «ανάσταση» εννοούμε τη βάπτιση εγγονού· κάπου ο Πλούταρχος χαρακτηρίζει το γάμο «συνεργόν αθανασίας τω θνητώ γένει, σβεννυμένην ημών την φύσιν αύθις εξανάπτοντα διά των γενέσεων»), προσπάθησα να δείξω ότι η λαογραφία —ως επιστήμη πάντα, αλλά ως επιστήμη του ανθρώπου,— «μπορεί να αναζητεί στη συμπεριφορά των ανθρώπων και στοιχεία ομορφιάς». Διευκρίνιζα πάντως, ότι η ομορφιά μπορεί να γεννάται ή να πλάθεται μέσα και από τον πόνο, τον πόθο, την αγωνία, τη στέρηση – αλλιώς πώς θα θαυμάζαμε ως καλλιτεχνικό αριστούργημα π.χ. τον Οιδίποδα τύραννο! Διευρύνοντας επίσης —ή εμβαθύνοντας— την έννοια της χμορφιάς, σημείωνα, τελεσίδικα, ως προς τις δικές μου, τουλάχιστον, παγιωμένες απόψεις, ότι: «η συνάντηση της οικονομίας με τη μεταφυσική προσδιορίζει τη λαογραφία, η οποία υπάρχει και για να παρακολουθεί τον περιορισμό της πρώτης (της οικονομίας) από τη δεύτερη, έστω και αν θεωρεί, ασφαλώς, την οικονομία αναγκαία συνθήκη δημιουργίας λαογραφικών φαινομένων»[9]. Ο άνθρωπος, ως άτομο ή ως ομάδα (η δεύτερη ενδιαφέρει τη λαογραφία), δεν είναι το απόλυτο φυσικό όν, δεν είναι το απόλυτο οικονομικό όν. Τόσο το άτομο καθ' εαυτό όσο και η ομάδα γαλουχείται, συνειδητά ή ασυνείδητα, και με το μύθο, ο οποίος, όπως και αν τον εκλάβει κανείς (ως πίστη σε ένα μεταφυσικό βάθος, ως πίστη σε ένα ευτυχέστερο μέλλον που μας περιμένει κ.λπ.), δεν είναι δυνατό να μην τοποθετηθεί στη νοητή περιοχή μετά – τα – φυσικά.

Η αίσθηση της ομορφιάς, η ιδέα της μεταφυσικής, η ιστορικά βεβαιωμένη λειτουργικότητα του μύθου συγκροτούν ένα σύνολο, που είναι, στο βάθος, συγγενές προς την ποίηση. Η λαογραφία λοιπόν μπορεί να αναδείξει και μιαν άλλη ιδιότητά της· να ενεργεί ποιητικά, να ανακαλύπτει την υπάρχουσα στα πράγματα και στα όντα ποίηση. Πολλές φορές μέσα από αντιθέσεις. Όπως ο πεθαμένος παππούς του καρπαθιακού εθίμου, ο οποίος ανασταίνεται στο σώμα του εγγονού,

9. Μ. Γ. Μερακλής, Θέματα Λαογραφίας, ό.π., σ. 42.

που πήρε το όνομά του. Οι ανθρωπολόγοι θέλησαν να αναδείξουν, αποκλειστικά, την οικονομική σημασία του εθίμου. Όμως εδώ, πιο μεγάλη σημασία από το ποιος θα κληρονομήσει ποιον, ίσως έχει η υπέρβαση, μεταφυσικά, ποιητικά, του θανάτου, η μεταβολή του θανάτου σε αθανασία, —μέσω της μαγικής (που σημαίνει και ψυχολογικά γοητευτικής) δύναμης του ονόματος.

Με την άσκηση μιας τέτοιας λαογραφικής προσέγγισης προκύπτει κάτι, ενδεχομένως, σημαντικό: αξιολογείται υψηλά και πάλι (υπό διαφορετικούς όρους τώρα) ο πολιτισμός της παραδοσιακής αγροτικής κοινότητας, δεδομένου ότι λειτουργούσαν σ' αυτή, καθοριστικά, παράμετροι, που αποτελούν και στοιχεία της ποίησης: ο ρυθμός, η τελετουργία, το συμβολικό σύστημα. Αυτό δεν σημαίνει, ότι ο αστικός χώρος απαξιώνεται, από την άποψη αυτή. Μπορεί εδώ παράμετροι όπως οι παραπάνω να χαλαρώνουν, να υποχωρούν σε σημαντικό βαθμό, αλλά δεν παύουν να υπάρχουν. Από την άλλη μεριά προκύπτουν τώρα εδώ νέα φαινόμενα, ικανά να φορτίζουν δραματικά τη ζωή· λογοτεχνία γράφουν ούτως ή άλλως σήμερα αποκλειστικά οι αστοί, κατεξοχήν για τους αστούς.

Ίσως μπορούμε να μιλάμε για μια νέα φάση, στην οποία μπαίνει η ελληνική λαογραφία, όπου αυτή βρίσκεται αντιμέτωπη με νέα ζητήματα, τα οποία δοκιμάζει και με τα οποία δοκιμάζεται. Ενδεχομένως νέες προοπτικές, για νέες δραστηριότητες διαγράφονται, στο ευρύ πλαίσιο των αντιδράσεων που προκαλεί η χαοτική παγκοσμιοποίηση. Νέες δραστηριότητες, δίπλα στις προηγούμενες· όχι παλαιές. Η λαογραφία είναι μία, στη συνέχειά της. Και είναι υπερήφανη για το παρελθόν της, το οποίο επικρίνουν ή το απαξιώνουν εκείνοι που το αγνοούν. Επαναλαμβάνω ό,τι έγραφα πριν μερικά χρόνια: «όσον αφορά τις επιστήμες του ανθρώπου, όσο πιο συνετός γίνεται κανείς με τα χρόνια, τόσο περισσότερο πείθεται ότι η ανανέωση και η εξέλιξη πρέπει να νοούνται με τη μεγαλύτερη δυνατή σχετικότητα. Συμβαίνει πολλές φορές εκείνοι, που με υπέρμετρη αυτοπεποίθηση μιλούν για ρηξικέλευθες καινοτομίες, για αποφασιστική ρήξη με το παρελθόν μιας επιστήμης (μιλώ πάντα για τις επιστήμες του ανθρώπου), να μην έχουν, απλώς, την απαραίτητη εποπτεία αυτών που έγιναν (διατυπώθηκαν) στο παρελθόν»[10].

---

10. Ό.π. στον Πρόλογο.

ΓΙΩΡΓΟΣ Β. ΜΙΧΑΗΛ

ΓΙΑ ΜΙΑ ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ

Οι διαθέσεις, όπως και τα συναισθήματα, δεν απασχολούν, δυστυχώς, όσο θα έπρεπε τις επιστήμες του ανθρώπου, παρόλο που αναγνωρίζονται ως συστατικά στοιχεία του πολιτισμού του. Τούτο συμβαίνει, όπως εύστοχα σημειώνει ο Νορβηγός καθηγητής φιλοσοφίας, Lars Svendsen, γιατί τόσο οι διαθέσεις όσο και τα συναισθήματα θεωρούνται «υποκειμενικά φαινόμενα», τοποθετούνται δηλαδή στον υποκειμενικό πόλο της εμπειρίας. Και οι επιστήμες υποτίθεται πως πρέπει να ασχολούνται με τον αντικειμενικό πόλο της ανθρώπινης εμπειρίας, με αυτό που «πραγματικά» υπάρχει στον κόσμο και όχι με αυτό που ο άνθρωπος προβάλλει στον κόσμο.

Αλλά η ευρεία αποδοχή μιας τέτοιας επιστημολογικής αντίληψης δεν επικυρώνει κιόλας την ορθότητά της. Σε ό,τι αφορά τις επιστήμες του ανθρώπου, η σχεδόν υστερική αναζήτηση μιας κακώς νοούμενης αντικειμενικότητας είναι υπεύθυνη για μια σειρά προβληματικών κρίσεων για τον άνθρωπο και τη σχέση του με τον κόσμο που τον περιβάλλει. Επιτέλους, ούτε ο άνθρωπος ούτε κι ο κόσμος είναι αντικείμενα με τη συνηθισμένη έννοια του όρου. Και, πολύ περισσότερο, οι αντικειμενικές κρίσεις δεν είναι ευθέως ανάλογες προς την έλλειψη συναισθήματος ή διάθεσης. Όπως επισημαίνει ο Svendsen, ενθυμούμενος τον Heidegger, «όταν προσπαθούμε να είμαστε "αντικειμενικοί", ο κόσμος εμφανίζεται σαν κάτι που του λείπει το νόημα. Αυτό συμβαίνει λόγω της προσπάθειάς μας να ελαχιστοποιήσουμε οτιδήποτε βρίσκεται "μεταξύ" ημών και των πραγμάτων, δηλαδή το νόημά τους, προκειμένου να προσεγγίσουμε το αντικείμενο καθ' εαυτό, πιο άμεσα»[1].

---

1. Lars Svendsen, *Η φιλοσοφία της βαρεμάρας* (μετάφραση: Παναγιώτης

Αν τα συναισθήματα μπορούν με σχετική ευκολία να θεωρηθούν ως απλές εσωτερικές καταστάσεις, τις οποίες ο άνθρωπος προβάλλει στον κόσμο, δεν μπορεί να γίνει το ίδιο και με τις διαθέσεις. Αλλά τι είναι η «διάθεση» και ποια τα ιδιαίτερα γνωρίσματά της; Η περίσταση δεν μου επιτρέπει να απαντήσω λεπτομερειακά στο ερώτημα. Έτσι, θα περιοριστώ στην αναφορά των σχετικών βασικών προτάσεων του Svendsen. Του δίνω, λοιπόν, τον λόγο:

—Η διάθεση είναι «κάτι στο οποίο *βρίσκεται* κάποιος, όχι κάτι το οποίο σκοπίμως αναζητεί»[2].

—Δεν μπορεί να υπάρξει ένας κόσμος που δεν θα χαρακτηρίζεται από κάποια διάθεση.

—«Μια διάθεση δεν είναι απλώς ούτε ένας αυστηρά υποκειμενικός ούτε αυστηρά αντικειμενικός προσδιορισμός. Υφίσταται στην πόλωση που υπάρχει μεταξύ των ανθρώπων και του περιβάλλοντός τους. Είναι βασικά μέσω της διάθεσης που σχετιζόμαστε με το περιβάλλον μας»[3].

—«Μια διάθεση καθιστά άλλες εμπειρίες δυνατές, άλλες αδύνατες. Καθορίζει πώς ο κόσμος –και συνεπώς όλα τα αντικείμενα και τα γεγονότα– θα εμφανίζεται σ' εμάς»[4].

—«Η διάθεση διαμορφώνει ένα βασικό πλαίσιο για την κατανόηση και το βίωμα [...], είναι μια συνθήκη για το βίωμα, αφού αφορά τον κόσμο συνολικά. [...] Τα βιώματα γίνονται δυνατά λόγω των διαθέσεων που τους αντιστοιχούν. Συγκεκριμένες διαθέσεις μπορεί να υποδαυλίζουν την κοινωνικότητα (όπως η χαρά), ενώ άλλες οδηγούν πιθανότατα στη μοναξιά (όπως η ανία)»[5].

Κλείνω την απόπειρα ενός εξ ανάγκης πρόχειρου προσδιορισμού της έννοιας, επισημαίνοντας μόνο, ότι, στην ελληνική γλώσσα, η λέξη «διάθεσις» σημαίνει και «τακτοποίηση» και «σύνθεση» και «διαθήκη». Επίσης, το ρήμα «διατίθημι» σημαίνει και «εκθέτω, διηγούμαι, παριστάνω, απαγγέλλω, περιγράφω».

Καλαμαράς), Σαββάλας, Αθήνα 2006, σ. 164-5. [Παρά τις επαρκείς εξηγήσεις του μεταφραστή για την επιλογή της λέξης «βαρεμάρα», προτίμησα να χρησιμοποιήσω, στο κείμενο αυτό, για δικούς μου λόγους, τη λέξη «ανία».]

2. Ό.π., σ. 17.

3. Ό.π., σ. 167-8.

4. Ό.π., σ. 168.

5. Ό.π., σ. 168-70.

Έρχομαι τώρα στην κεντρική θέση της εργασίας μου. Ο λαϊκός πολιτισμός της παράδοσης είναι πρωτίστως πολιτισμός διαθέσεων. Οι επιμέρους διαθέσεις που τον χαρακτηρίζουν συναιρούνται σε μια κυρίαρχη ποιητική-φιλοσοφική διάθεση, η οποία παράγει μιαν ισχυρή (και δυναμικά τυποποιημένη) θεωρία βίου, που υποδεικνύει ασφαλείς οδούς ζωής και ασφαλή περάσματα θανάτου. Αντιθέτως, ο νεοτερικός πολιτισμός των πόλεων, και κυρίως αυτός των σημερινών μεγαλουπόλεων, θα λέγαμε ότι σχεδόν στερείται διαθέσεων, αφού μια και μόνη διάθεση βρίσκεται στο κέντρο του και τον ορίζει: η *ανία*. Αλλά η ανία, ως η «πλέον ακαθόριστη των διαθέσεων»[6], τείνει να είναι μια μη διάθεση, μια αρνητική δύναμη ανίκανη να παράξει οποιανδήποτε θεωρία βίου, αφού μια τέτοια θεωρία δομείται πρωτίστως πάνω στο νόημα της ζωής και η ανία «εμπεριέχει την απώλεια οποιουδήποτε νοήματος»[7]. Ενώ, λοιπόν, ο λαϊκός πολιτισμός της παράδοσης είναι πολιτισμός της ποιήσεως, ο πολιτισμός της νεοτερικότητας είναι πολιτισμός της ανίας.

Και πάλι η περίσταση δεν μου επιτρέπει να μιλήσω διεξοδικά για την ανία. Έτσι, περιορίζομαι να πω ότι ο Svendsen διακρίνει την καταστασιακή ανία από την υπαρξιακή και τοποθετεί τη δεύτερη στο κέντρο του σύγχρονου φιλοσοφικού στοχασμού, καθώς την θεωρεί «χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτού του κόσμου»[8] και κατεξοχήν φαινόμενο της νεοτερικότητας και του ρομαντισμού (των τελών του 18ου και των αρχών του 19ου αιώνα) που σηματοδοτεί τη νεοτερικότητα. Επίσης, συνδέει την αύξηση της ανίας με την απώλεια του προσωπικού νοήματος, αλλά προπάντων με την απώλεια εκείνου του συνολικού νοήματος που «δίνει νόημα στα ιδιαίτερα στοιχεία της ζωής μας»[9] και που δεν είναι άλλο από το υπαρξιακό ή μεταφυσικό νόημα. Τέλος, ο Svendsen θεωρεί την ανία ως ένα άλυτο πρόβλημα με το οποίο πρέπει να μάθουμε να ζούμε και μας προτείνει να αναζητήσουμε, μέσα στην ανία, μια προοπτική, όπου θα μπορούμε να ζούμε *με* τα προβλήματά μας, χωρίς να γίνουμε «δυστυχιστές», χωρίς δηλαδή να ζούμε *για* τα προβλήματα.

---

6. Ό.π., σ. 17.
7. Ό.π., σ. 23.
8. Ό.π., σ. 19.
9. Ό.π., σ. 30-1.

Στην παράγραφο με την οποία κλείνει το υστερόγραφο του βιβλίου του, σημειώνει ο Svendsen: «Η απουσία, όμως, ενός μεγάλου νοήματος δεν σημαίνει την εξαφάνιση κάθε νοήματος από τη ζωή. Μια μονόπλευρη έμφαση στην απουσία νοήματος μπορεί να επισκιάζει όλα τα άλλα νοήματα –και τότε ο κόσμος πραγματικά μοιάζει λες και είναι ένας σωρός χαλάσματα. Ένας λόγος για την ύπαρξη της βαθιάς ανίας είναι ότι απαιτούμε κεφαλαία γράμματα εκεί που πρέπει να συμβιβαστούμε με μικρά. Ακόμη κι αν δεν υφίσταται νόημα, υπάρχει νόημα –και ανία. Η ανία πρέπει να γίνει αποδεκτή ως ένα αναπόφευκτο γεγονός, όπως η βαρύτητα της γης. Δεν υπάρχει μεγάλη λύση, αφού για το πρόβλημα της ανίας έτσι κι αλλιώς δεν υπάρχει καμία λύση»[10].

Ακριβώς αυτή η έμφαση του Svendsen στα μικρά γράμματα και η προτροπή του να αναζητήσουμε μια προοπτική, μας οδηγεί κατευθείαν στην καρδιά του λαϊκού πολιτισμού της παράδοσης και μας ρίχνει (συγχωρήστε μου την υπερβολή) στη ζεστή αγκαλιά της λαογραφίας. Είπα ήδη ότι ο λαϊκός πολιτισμός της παράδοσης είναι πολιτισμός της ποιήσεως, αφού κυριαρχείται και ορίζεται από μια ποιητική-φιλοσοφική διάθεση.

Η διάθεση αυτή, για να παραφράσω τον Heidegger[11], περιφερόμενη σαν φωτεινή και ψιθυρίζουσα ομίχλη εδώ κι εκεί στις οροσειρές, στα πεδινά, αλλά και στις αβύσσους του κόσμου ετούτου, συνωθεί και συμπαρασύρει όλα τα πράγματα και όλους τους ανθρώπους σε μια ποιητική μετασχηματιστική δεξαμενή, που αποκαλύπτει την ολότητα των όντων και φωτίζει το συνολικό και συλλογικό νόημά τους. Σαν νοητική και ψυχική θέρμη, η ίδια αυτή ποιητική-φιλοσοφική διάθεση τυλίγει τρυφερά την ανθρώπινη ύπαρξη και την βοηθάει να αποβάλει το μούδιασμά της. Τέλος, η ποιητική-φιλοσοφική διάθεση μετασχηματίζεται και η ίδια και παίρνει τη μορφή μιας πιο συγκεκριμένης δύναμης του ποιείν, τη μορφή δηλαδή ενός ποιητικού κινήτρου, το οποίο, ως γενετική δύναμη, κείται προ της ποιήσεως και την παράγει ως προϊόν.

Μέσα σε μια τέτοια διάθεση, που είναι συνάμα και μια ζώσα δύναμη του ποιείν, ξετυλίγεται ανά τους αιώνες η ζωή του ανθρώπου

---

10. Ό.π., σ. 233.

11. Βλ. Martin Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;* (προλεγόμενα – μετάφραση – σχόλια: Π. Κ. Θανασάς), Πατάκης, Αθήνα 2000, σ. 74.

της παράδοσης. Αλλά, παρά το εντυπωσιακό της πλαίσιο, η ζωή αυτή δεν είναι ειδυλλιακή, εύκολη, αδιατάρακτη. Άλλωστε, μια τέτοια ιδανική ζωή αποτελεί ουτοπία και, αν θα μπορούσε ποτέ να πραγματωθεί πλήρως, το πιθανότερο είναι πως θα βούλιαζε μέσα στην ίδια την εσωτερική της ανία. Η ζωή του ανθρώπου της παράδοσης είναι, λοιπόν, μια ζωή δύσκολη, που περιλαμβάνει ποικίλους κατακερματισμούς, αρκετό πόνο και πάμπολλα βάσανα. Είναι, ωστόσο και μια ζωή που χαρακτηρίζεται από έναν ασφαλή βαθμό ομοιομορφίας και, πάνω απ' όλα, από έναν εντυπωσιακό εσωτερικό ρυθμό. Είναι, επίσης, μια ζωή που κυλάει μέσα σε ένα χρονικό συνεχές και αναπτύσσεται εντός συγκεκριμένων ορίων, τα οποία δεν επιζητεί να ξεπεράσει, αλλά μόνο να υπερβεί, στο ασφαλές και μεταμορφωτικό πλαίσιο μιας γιορτής ή ενός εθίμου ή μιας αφήγησης. Είναι, τέλος, μια ζωή δημιουργίας, όχι καταστροφής και ανταγωνισμού.

Αντιστοίχως, οι κοινότητες μέσα στις οποίες ζει ο άνθρωπος της παράδοσης, αν και περιορισμένες (και όχι μόνο από χωρικής απόψεως), είναι εντούτοις κοινότητες γεμάτες παράθυρα ορθάνοιχτα προς τον κόσμο, προς τον άλλον, προς τη φύση, προς τις πνευματικές οντότητες, προς την πραγματικότητα και τη φαντασία, προς τη ζωή πριν τη ζωή και προς τη ζωή μετά το θάνατο. Είναι, δηλαδή, πρωτίστως κοινότητες που ενώνουν, όχι κοινότητες που διαχωρίζουν.

Ο Svendsen μάς θυμίζει πως «προκειμένου να ζήσουν μια ζωή με νόημα, οι άνθρωποι χρειάζονται απαντήσεις, δηλαδή μια συγκεκριμένη κατανόηση των βασικών υπαρξιακών ερωτημάτων»[12]. Οι απαντήσεις αυτές μας βοηθούν να τοποθετήσουμε τον εαυτό μας μέσα στον κόσμο και να εξοπλιστούμε με μια «σχετικά σταθερή ταυτότητα»[13]. Οι απαντήσεις στα βασικά υπαρξιακά ερωτήματα συγκροτούν, μαζί με τις απαντήσεις στα βασικά πρακτικά ερωτήματα της καθημερινότητας, αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «θεωρία βίου». Όσο πιο καλά επεξεργασμένη είναι μια τέτοια θεωρία βίου, τόσο πιο ασφαλείς είναι οι οδοί ζωής και τα περάσματα θανάτου που υποδεικνύει και προτείνει.

Σε αντίθεση με τον άνθρωπο της νεοτερικότητας, ο άνθρωπος της παράδοσης διαθέτει ένα επαρκέστατο οπλοστάσιο απαντήσεων. Μπορεί πολλές από αυτές να μην μας ικανοποιούν σήμερα ή να φαίνονται

12. Svendsen, ό.π., σ. 116.
13. Svendsen, ό.π., σ. 116.

ολότελα ξένες προς εμάς. Πρόκειται, ωστόσο, για απαντήσεις που έρχονται, οι περισσότερες, από τα βάθη του χρόνου, και που είναι συλλογικά επεξεργασμένες και λειασμένες από τη συσσωρευμένη εμπειρία πολλών γενεών. Πρόκειται, συνεπώς, για απαντήσεις επικυρωμένες, που μπορούν με ασφάλεια να νοηματοδοτήσουν τη ζωή των ανθρώπων που τις αποδέχονται και τις χρησιμοποιούν.

Η θεωρία βίου του ανθρώπου της παράδοσης (μια κατά βάση ποιητική-φιλοσοφική θεωρία) είναι κατ' ουσίαν ένα «όργανο» προσέγγισης, κατανόησης, βίωσης και, ώς έναν βαθμό, μετασχηματισμού της πραγματικότητας, του κόσμου. Και παραδίδεται από γενιά σε γενιά, διασφαλίζοντας τη συνέχεια και τη σταθερότητα, που δεν είναι παρά η συνέχεια και η σταθερότητα του ίδιου του κόσμου –γιατί, παρά τα φαινόμενα, ο κόσμος είναι και συνεχής και σταθερός. Με αυτήν την θεωρία βίου εξοπλισμένος, λοιπόν, ο άνθρωπος της παράδοσης τοποθετείται *μέσα* στον κόσμο, δεν κείται απέναντί του, και, σε συνεργασία με τον κόσμο, διαμορφώνει την προσωπική του ταυτότητα, που είναι συνάμα και διαβατήριο που διασφαλίζει την όσο γίνεται ομαλή πορεία προς τον θάνατο. Δεν μπορώ, εδώ, να παρουσιάσω, έστω αδρά, αυτήν την θεωρία βίου. Αλλά, έτσι κι αλλιώς, και γνωστή είναι στους περισσότερους και εύκολα μπορεί να συναχθεί, αρκεί κανείς να προσεγγίσει με την κατάλληλη διάθεση το λαογραφικό υλικό.

Την ποιητικότητα των λαογραφικών φαινομένων και τις ποιητικές διαστάσεις της Λαογραφίας εντόπισε, μελέτησε και συνεχίζει με συνέπεια να καταδεικνύει ο Μ. Γ. Μερακλής. Και δεν αναφέρομαι σε επισημάνσεις τύπου Lüthi για την ποιητικότητα του παραμυθιού, που είναι βέβαια σημαντικές αλλά δεν ξεφεύγουν από το πλαίσιο μιας φιλολογικής λαογραφίας. Αναφέρομαι σε μια καθολική λαογραφική προσέγγιση του ποιητικού φαινομένου, ως φυσικού σχεδόν φαινομένου και ως πρωτογενούς βιώματος. Αναφέρομαι, επίσης, στην ανάδειξη της ποιητικής λειτουργίας της παραδοσιακής κοινότητας και στην αναζήτηση της ποιήσεως στα έθιμα, στις τελετουργικές εκδηλώσεις, αλλά και στις εν γένει ενέργειες των μελών αυτής της κοινότητας. Με λίγα λόγια, αναφέρομαι στην τάση της λαογραφίας να δηλώνει «ότι η τέχνη είναι μια εξελιγμένη βαθμίδα της ζωής, είναι η ίδια η ζωή σε άλλο επίπεδο»[14]. Αναφέρομαι, τέλος, στην εισαγωγή ενός τρίτου σταδίου

14. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Λαϊκή Τέχνη*, Γ΄, Αθήνα 1992, σ. 157-8.

μελέτης του λαογραφικού υλικού, όπου η προσέγγιση των λαογραφικών φαινομένων γίνεται «πιο ελεύθερα, με τους όρους μιας φιλοσοφικής και ποιητικής ανθρωπολογίας»[15].

Από αυτό ακριβώς το ανοιχτό και εύφορο πεδίο εκκινούν και οι δικοί μου λαογραφικοί προβληματισμοί. Σε άλλη μου εργασία[16], σημείωνα ότι θα επιθυμούσα κι ένα τέταρτο στάδιο μελέτης του λαογραφικού υλικού: αυτό της επαναδιάχυσης στο λαό του ποιητικού και φιλοσοφικού «αποστάγματος», το οποίο προκύπτει κατά το τρίτο στάδιο. Εξαίρετοι λαογράφοι διέπρεψαν και διαπρέπουν στα δύο πρώτα στάδια μελέτης. Και οι δρόμοι του τρίτου σταδίου έχουν ήδη διανοιχθεί και μας προκαλούν να τους πορευτούμε. Αλλά το τέταρτο στάδιο έχει ακόμα το χαρακτήρα πρότασης, γι' αυτό και θα προσπαθήσω να γίνω πιο συγκεκριμένος.

Έχει πολλές φορές επισημανθεί η αδυναμία των επιστημών να παράσχουν ουσιαστική βοήθεια στο σύγχρονο άνθρωπο, που «μόνος αντικρίζει τον κόσμο κλαίγοντας γοερά και η ψυχή του ζητεί Σηματωρό και Κήρυκα» –για να θυμηθώ τον Ελύτη. Όπως εύστοχα σημειώνει ο Μερακλής, «ο κόσμος μας ολοένα περισσότερο χάνει τον προσανατολισμό του, μένοντας στην ουσία αβοήθητος και από τις επιστήμες του ανθρώπου και απ' όλες, γενικά, τις επιστήμες»[17]. Συνεπώς, συμπληρώνω εγώ, μένει –ή κινδυνεύει να μείνει– αβοήθητος και ο λαός από τη λαογραφία.

Ωστόσο, ούτε ο λαός είναι ένα άψυχο σώμα ούτε και η λαογραφία είναι μια ανατομική επιστήμη, για να ξαπλώσει φαρδύ-πλατύ το «αντικείμενό» της σ' ένα παγερό τραπέζι και να το «πετσοκόψει» προς χάριν της όποιας αντικειμενικής επιστημοσύνης. Λαός δεν είναι μόνον ο λαός της παράδοσης και της υπαίθρου και η λαογραφία δεν είναι μόνο μια επιστήμη του παρελθόντος –αυτό το έχουν, ευτυχώς, ξεκαθαρίσει προ πολλού οι κορυφαίοι λαογράφοι μας. Ο λαός της λαογραφίας βρίσκεται ακόμα «εκεί έξω» και (ειδικά σ' αυτούς τους δύσκολους καιρούς) έχει ανάγκη από επιστήμονες που εντοπίζουν, μελε-

---

15. Μ. Γ. Μερακλής, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγελικής Χατζημιχάλη, Αθήνα 2004, σ. 140.

16. Γιώργος Β. Μιχαήλ, «Homo Interneticus ή Λαογραφία και Διαδίκτυο», *Λαογραφία*, 41 (2007-2009), Αθήνα 2009, σ. 294.

17. Μ. Γ. Μερακλής, *Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, Ιωλκός, Αθήνα 2001, σ. 127.

τούν και επιλύουν προβλήματα, και από πνευματικούς ανθρώπους που λειτουργούν σαν Σηματωροί και Κήρυκες –δεν έχει ανάγκη από επιστήμονες και πνευματικούς ανθρώπους που είναι αλαζόνες και μονάζουν. Ας μου επιτραπεί, εδώ, να δανειστώ για λίγο τη φωνή της Άννας Λυδάκη. Αντιγράφω από το εξαίρετο βιβλίο της «Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας»:

«Είναι γεγονός ότι οι περισσότεροι άνθρωποι δεν ζουν καλά στο σύγχρονο κόσμο, όμως, καθώς αναλώνονται στην προσπάθεια επιβίωσης, το αίτημα του ευ ζην δεν συζητείται καν. Όλα όσα τους εμποδίζουν να ζήσουν μιαν ανθρώπινη ζωή εκλαμβάνονται ως αναπότρεπτα [...] και η τυχόν αντίδρασή τους, αποπροσανατολισμένη και αποσπασματική, περιορίζεται σε συγκεκριμένους θύλακες, που απλώς αποτελούν μέρος της απόληξης των πραγματικών αιτίων, τα οποία τελικά δεν θίγονται καθόλου. Έτσι η δυσφορία θεωρείται σχεδόν ως φυσική κατάσταση και την ανέχονται, αποδυναμωμένοι και στερημένοι από κάθε πρωτοβουλία και δυνατότητα έκφρασης, ενώ η *ποίηση* χάνεται, δεν έχει θέση στη ζωή που κατατρύχεται από το άχθος της καθημερινότητας. Όμως τι νόημα έχουν οι κοινωνικές επιστήμες αν δεν ενδιαφέρονται για το κοινό καλό; Η κοινωνική φιλοσοφία που οφείλει να τις χαρακτηρίζει δεν αρκεί μόνον ως πανάκεια. Το ευ ζην –που αντικαταστάθηκε από το ζην, την προσπάθεια επιβίωσης– η ζωή μέσα σε συνθήκες που επιτρέπουν τη δημιουργία και τη χαρά μπορεί, ίσως, να επιστρέψει, όταν μέσα από κοινωνιολογικές μελέτες καταγραφούν και καταγγελθούν τα εμπόδια που χειραγωγούν και αλλοτριώνουν τους ανθρώπους»[18].

Είναι γνωστοί οι λαογραφικοί προσανατολισμοί και οι λαογραφικές ευαισθησίες της Λυδάκη. Φαντάζομαι πως δεν θα την ενοχλούσε, αν, παραφράζοντάς την, ρωτούσα «Τι νόημα έχει η λαογραφία, αν δεν ενδιαφέρεται για τον εν ζωή λαό και το καλό του;». Αυτό το καθοριστικής σημασίας ενδιαφέρον, που δίνει στη λαογραφία και το νόημά της, φρονώ πως δεν μπορεί να είναι αληθινό, αν οι λαογράφοι δεν ασχοληθούν σοβαρά *και* με τα τέσσερα προαναφερθέντα στάδια μελέτης του λαογραφικού υλικού –καθένας, φυσικά, με εκείνο ή εκείνα που νιώθει πως του ταιριάζουν περισσότερο.

---

18. Άννα Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σ. 135-6.

Η επαναδιάχυση, ως διαδικασία, δεν είναι κάτι το καινοφανές, ούτε γενικά ούτε και σε σχέση με το λαογραφικό υλικό. Για να το διαπιστώσει κανείς, δεν έχει παρά να μελετήσει προσεκτικά την ιστορία της λαογραφίας, αλλά και να εντρυφήσει στο γοητευτικό θέμα της πρόσληψης και του μετασχηματισμού του λαογραφικού υλικού από τους πεζογράφους και τους ποιητές. Δεν έχει, επίσης, παρά να ενημερωθεί για τις σύγχρονες τάσεις της «Ποιητικής Θεραπείας» και για την αξιοποίηση των αφηγήσεων τόσο στην εκπαίδευση όσο και στη θεραπεία των ψυχο-πνευματικών διαταραχών. Δυστυχώς, στη σημερινή Ελλάδα, ούτε οι ποιητές και οι πεζογράφοι εισακούονται, όπως στο παρελθόν, ούτε και υπάρχει (εξ όσων τουλάχιστον γνωρίζω) κάποιας μορφής ποιητική ή αφηγηματική θεραπεία.

Ευτυχώς, όμως, υπάρχουν οι λαογράφοι, που είναι οι κατεξοχήν αρμόδιοι *και* για την ποιητική-φιλοσοφική απόσταξη του λαογραφικού υλικού, αλλά *και* για την επαναδιάχυση του πολύτιμου αποστάγματος στον ζώντα λαό. Αρκεί, βέβαια, να μην αποποιούνται τον τίτλο τους, να μην είναι αλαζόνες και να μη μονάζουν. Ως πολυεπίπεδη επιστήμη και ως επιστήμη του παρόντος (ως επιστήμη δηλαδή που δεν μελετάει απλώς το παρόν αλλά και το γονιμοποιεί διά του παρελθόντος), κυρίως όμως ως επιστήμη του λαού, η λαογραφία και μπορεί και πρέπει να είναι *και* μια επιστήμη των διαθέσεων –και δη των ποιητικών.

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΜΠΕΝΕΚΟΣ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗ: ΤΑ ΣΥΓΧΡΟΝΑ ΣΧΟΛΙΚΑ ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΑ ΤΟΥ ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ ΚΑΙ Ο ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ

Το ερευνητικό μας ερώτημα είναι: Πώς αντιπροσωπεύεται ο λαϊκός πολιτισμός στα νέα σχολικά βιβλία του δημοτικού σχολείου και πώς διαχέεται η πολιτισμική ύλη στα διάφορα διδασκόμενα μαθήματα.

Στο κεφάλαιο Α΄ των Γενικών Διατάξεων του Νόμου 1566/1985 εκτός των άλλων αναφέρεται ότι «*Σκοπός της πρωτοβάθμιας και δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης είναι να συμβάλει στην ολόπλευρη, αρμονική και ισόρροπη ανάπτυξη των διανοητικών και ψυχοσωματικών δυνάμεων των μαθητών, ώστε, ανεξάρτητα από φύλο και καταγωγή, να έχουν τη δυνατότητα να εξελιχθούν σε ολοκληρωμένες προσωπικότητες και να ξήσουν δημιουργικά [...] να ενημερώνονται και να ασκούνται πάνω στη σωστή και ωφέλιμη για το ανθρώπινο γένος χρήση και αξιοποίηση των αγαθών του σύγχρονου πολιτισμού, καθώς και των αξιών της λαϊκής μας παράδοσης*».

Επειδή, κατά το Άρθρο 7, § 2 του Νόμου 2525/1998, «*τα διδακτικά βιβλία γράφονται με βάση τα αναλυτικά προγράμματα και τα προγράμματα σπουδών*» θα συνεχίσουμε κάνοντας μια συνοπτική αναφορά στα ισχύοντα Αναλυτικά Προγράμματα Σπουδών (ΑΠΣ) και στο Διαθεματικό Ενιαίο Πλαίσιο Προγραμμάτων Σπουδών (ΔΕΠΠΣ)[1] των διαφόρων μαθημάτων, επισημαίνοντας ειδικότερα τα σημεία εκείνα στα οποία καταγράφεται η ανάγκη σύνδεσης του λαϊκού πολιτισμού με την παρεχόμενη στα ελληνικά σχολεία της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης γνώση, καθώς και η ένταξή του στα διάφορα γνωστικά αντικείμενα.

1. Εφημερίς της Κυβερνήσεως, Τεύχος Β΄, αρ. φύλλου 303/13.03.2003, Παράρτημα, τόμος Α΄ και τόμος Β΄.

• **Γλώσσα και Λογοτεχνία**

Τονίζεται ότι «*...Η αντιμετώπιση της γλώσσας ως εργαλείου συνυπάρχει με τη θεώρησή της ως αξίας και ως φορέα πολιτισμού*» και ότι «[Ο μαθητής επιδιώκεται] *να κατανοήσει τη θέση που κατέχει η γλώσσα, γενικά, στον πολιτισμό ενός λαού, τη σημασία της για τα έθνη, και να έρθει σε επαφή και με γλωσσικής υφής πολιτισμικά στοιχεία άλλων λαών.*» Επιπλέον, γίνεται αναφορά και στους ενταγμένους στο ελληνικό μορφωτικό σύστημα αλλοδαπούς μαθητές, [οι οποίοι πρέπει] «*να βιώσουν μέσα από τη γλώσσα τον ελληνικό πολιτισμό και να υιοθετήσουν θετική στάση απέναντί του.*»

• **Μελέτη Περιβάλλοντος**

Επιδιώκεται η ανάπτυξη εκ μέρους των μαθητών ενδιαφέροντος για θέματα που σχετίζονται με την αγάπη για την πατρίδα και την πολιτιστική κληρονομιά, την ιστορία, του πολιτισμού, των λαϊκών παραδόσεων του τόπου που ζουν, η θετική στάση απέναντι στην προβολή και διαφύλαξη της εθνικής κληρονομιάς, η εκτίμηση και ο σεβασμός παραδόσεων και αξιών άλλων πολιτισμών.

• **Ιστορία**

Βιωματική προσέγγιση παραμέτρων της έννοιας πολιτισμός, όπως: παράδοση, ήθη, έθιμα κλπ., εκτίμηση της πολιτιστικής κληρονομιάς.

• **Θρησκευτικά**

Συγκέντρωση, συζήτηση και σχολιασμός εικόνων, κειμένων λογοτεχνικών και λαογραφικών για ήθη και έθιμα που εφαρμόζονται στον ετήσιο ημερολογιακό κύκλο.

• **Κοινωνική και Πολιτική Αγωγή**

Πολιτισμική ανάπτυξη με ενίσχυση της εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας των μαθητών, ανάπτυξη της ελληνικής ταυτότητας και συνείδησης με βάση την εθνική και πολιτιστική κληρονομιά, πρώτη γνωριμία με τους πολιτιστικούς χώρους και τις λαϊκές παραδόσεις του τόπου στον οποίο ζουν, γνωριμία χώρων πολιτισμικής αναφοράς και του λαϊκού πολιτισμού από την αρχαιότητα έως σήμερα, σύγκριση στοιχείων της τοπικής πολιτιστικής κληρονομιάς με στοιχεία πολιτισμών άλλων χωρών – μελών της

Ε.Ε. και τρίτων χωρών, διαφύλαξη των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων των λαών, στο πλαίσιο μιας πολυπολιτισμικής Ευρώπης.

• **Εικαστικά**

Γνωριμία με ορισμένα είδη της τοπικής και γενικότερα της ελληνικής παραδοσιακής τέχνης.

• **Μουσική**

Επαφή με τις παλαιότερες συνιστώσες της νεοελληνικής εθνικής μουσικής παράδοσης (το δημοτικό τραγούδι και το βυζαντινό εκκλησιαστικό μέλος), αναγνώριση χαρακτηριστικών ειδών μουσικής από διάφορα στιλ και κουλτούρες του παρελθόντος και του παρόντος.

• **Θεατρική Αγωγή**

Γνωριμία με άμεσο τρόπο με καλλιτεχνικά και πολιτιστικά επιτεύγματα τόσο της πατρίδας του όσο και των άλλων πολιτισμών, απόκτηση συγκεκριμένων γνώσεων για το θέατρο και τις άλλες τέχνες, καθώς και για τη σχέση τους με τον πολιτισμό και την κοινωνία.

• **Φυσική Αγωγή**

Καλλιέργεια στοιχείων της ελληνικής λαϊκής παράδοσης, απόκτηση γνώσεων που σχετίζονται με τον παραδοσιακό χορό, τη μουσική και το τραγούδι σε τοπικό και εθνικό επίπεδο, γνωριμία και σύγκριση παραδοσιακών παιχνιδιών και παιχνιδιών άλλων χωρών.

Ι. Τα διδακτικά εγχειρίδια της Γλώσσας

- Στα δύο τεύχη του βιβλίου της Γλώσσας της Α΄ Δημοτικού για το μαθητή υπάρχουν συνολικά 68 ενότητες μαθημάτων, στις οποίες σε 9 περιπτώσεις γίνεται αναφορά στο λαϊκό πολιτισμό (θέατρο σκιών, χριστουγεννιάτικα κάλαντα, διασκευή λαϊκής παράδοσης κλπ.). Αντιθέτως, στο Α΄ τεύχος του τετραδίου εργασιών εντοπίσθηκαν μόνο τέσσερις αφίσες από παραστάσεις του θεάτρου σκιών ενώ στο δεύτερο τεύχος δεν υπάρχουν καθόλου αναφορές για το λαϊκό πολιτισμό.
- Το διδακτικό πακέτο της Γλώσσας για τη Β΄ Δημοτικού αποτελείται από τρία τεύχη του βιβλίου για το μαθητή και δύο τεύχη του τετραδίου εργασιών. Στο σύνολο των 120 μαθημάτων των τριών βιβλίων εντοπίσθηκαν 23 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό. Στο

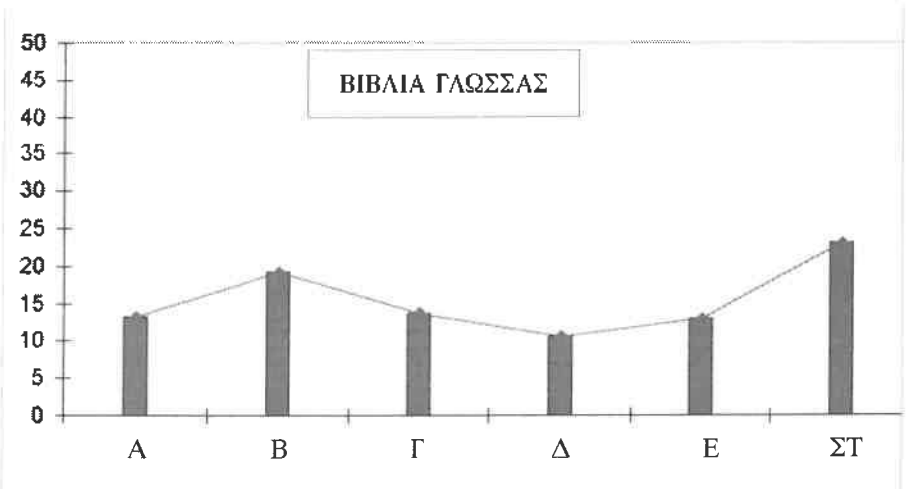
πρώτο τεύχος του τετραδίου εργασιών γίνονται μόνο δύο αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό (γλωσσοδέτης, αφίσα παράστασης του θεάτρου σκιών), ενώ στο δεύτερο τεύχος γίνεται αναφορά σε τρεις ενότητες (φωτογραφίες από μια κρητική λύρα, από ένα κέντημα από τη Λευκάδα, όργωμα με παραδοσιακές μεθόδους, γαλατάς που μοιράζει γάλα, θέατρο σκιών).

- Το διδακτικό πακέτο της Γλώσσας για τη Γ΄ Δημοτικού με τίτλο: «*Τα απίθανα μολύβια – Γλώσσα Γ΄ Δημοτικού*» αποτελείται από τρία τεύχη του βιβλίου για το μαθητή και δύο τεύχη του τετραδίου εργασιών. Στο σύνολο των 59 μαθημάτων του πακέτου υπάρχουν σε 8 μαθήματα αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό. Αντιθέτως, στο πρώτο τεύχος του τετραδίου εργασιών ο λαϊκό πολιτισμός απουσιάζει παντελώς, ενώ στο δεύτερο τεύχος υπάρχουν παροιμιώδεις εκφράσεις σχετικά με το ψωμί (π.χ. φάγαμε ψωμί κι αλάτι, λέει το ψωμί ψωμάκι κ.ά.) φωτογραφίες αλέσματος με χειρόμυλο, ενός παραδοσιακού φούρνου και απόσπασμα από παράσταση του θεάτρου σκιών.
- Το διδακτικό πακέτο της Γλώσσας για τη Δ΄ Δημοτικού με τίτλο: «*Γλώσσα Δ΄ Δημοτικού – Πετώντας με τις λέξεις*» αποτελείται από 3 τεύχη του βιβλίου για το μαθητή και 2 τεύχη του τετραδίου εργασιών. Ο λαϊκός πολιτισμός αντιπροσωπεύεται σε 7 μαθήματα σε σύνολο 66 μαθημάτων. Στο πρώτο τεύχος του τετραδίου εργασιών περιγράφεται το τελετουργικό της «περπερούνας» και ένα παραδοσιακό επάγγελμα (παγοπώλης), ενώ στο δεύτερο τεύχος του τετραδίου εργασιών δεν υπάρχουν αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.
- Τα διδακτικά εγχειρίδια της Γλώσσας για την Ε΄ Δημοτικού με τίτλο: «*Γλώσσα Ε΄ Δημοτικού – Της γλώσσας ρόδι και ροδάνι*» αποτελείται από 3 τεύχη του βιβλίου για το μαθητή και 2 τεύχη του τετραδίου εργασιών. Σε 8 μαθήματα εντοπίζονται στοιχεία από το λαϊκό πολιτισμό, τα οποία αντιστοιχούν στο ποσοστό του 13,1% των 61 μαθημάτων που περιλαμβάνονται και στα 3 τεύχη του βιβλίου της Γλώσσας.
  Στα τετράδια εργασιών περιγράφεται το παιχνίδι: «αστράγαλοι» και ο τρόπος κατασκευής μιας φιγούρας των ηρώων του θεάτρου σκιών.
- Το διδακτικό πακέτο της Γλώσσας για την Στ΄ Δημοτικού με τον τίτλο: «*Λέξεις... Φράσεις... Κείμενα*» αποτελείται από 3 τεύχη του βιβλίου για το μαθητή και 2 τεύχη του τετραδίου εργασιών. Σε σύνολο 52 μαθημά-

των που περιέχονται και στα 3 τεύχη του βιβλίου της Γλώσσας εντοπίσθηκαν στοιχεία από το λαϊκό πολιτισμό σε 12 περιπτώσεις.
Στο πρώτο τεύχος του τετραδίου εργασιών παρατίθεται η περιγραφή ενός παραδοσιακού ξενώνα και η περιγραφή ενός αρχοντικού της παραδοσιακής αρχιτεκτονικής. Στο δεύτερο τεύχος υπάρχουν 7 ελληνικές παροιμίες και μια αφίσα με τη φιγούρα του Καραγκιόζη.

- Το νέο Ανθολόγιο Λογοτεχνικών Κειμένων για την Α΄ & Β΄ Δημοτικού περιέχει 63 κείμενα, στα οποία γίνονται 20 αναφορές σε θέματα του λαϊκού πολιτισμού.
- Το Ανθολόγιο Λογοτεχνικών Κειμένων: «*Στο σκολειό του κόσμου*» για τη Γ΄ και Δ΄ Δημοτικού αποτελείται από 59 συνολικά κείμενα εκ των οποίων 12 κείμενα κάνουν αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό (παραμύθια, κάλαντα, δημοτικά τραγούδια, γλωσσοδέτες, έθιμα της Μ. Παρασκευής κλπ.).
- Το Ανθολόγιο για την Ε΄ και Στ΄ Δημοτικού με τον τίτλο: «*Με λογισμό και μ' όνειρο – Ανθολόγιο Λογοτεχνικών Κειμένων Ε΄ & Στ΄ τάξη Δημοτικού*» περιλαμβάνει 93 συνολικά κείμενα, εκ των οποίων σε 12 κείμενα γίνονται αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.

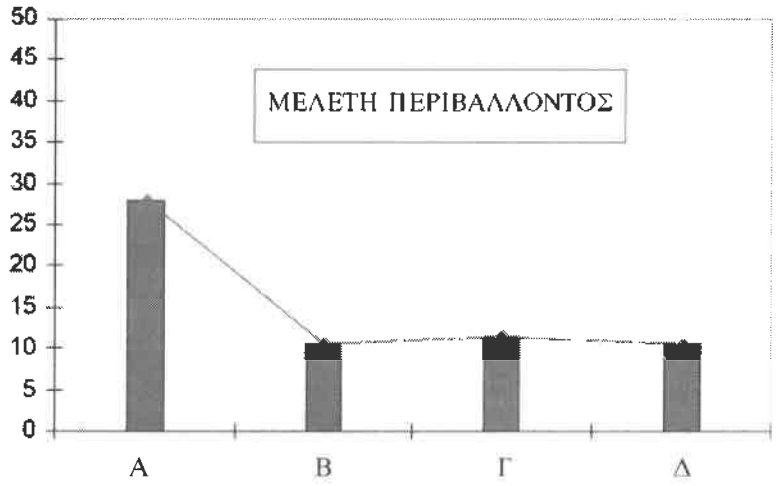
Συμπερασματικά, στις 426 διδακτικές ενότητες των βιβλίων Γλώσσας από την Α΄ μέχρι Στ΄ Δημοτικού, υπάρχουν 65 ενότητες στις οποίες κατά τον ένα ή άλλο τρόπο γίνονται αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό, ήτοι ένα ποσοστό 15,25%, ενώ στα Ανθολόγια από τα 215 συνολικά κείμενα υπάρχουν 44, δηλαδή ποσοστό 10,33%.



ΙΙ. Τα διδακτικά εγχειρίδια Μελέτης Περιβάλλοντος

- Το διδακτικό υλικό με τίτλο «*Μελέτη Περιβάλλοντος – Α΄ Δημοτικού*» αποτελείται από το βιβλίο του μαθητή και από το τετράδιο εργασιών. Αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό γίνονται σε 17 από τα 61 μαθήματα. Επίσης και στο τετράδιο εργασιών υπάρχουν αρκετές αναφορές σε παροιμίες, έθιμα, αινίγματα, λαϊκή αρχιτεκτονική κ.ά.
- Το βιβλίο του μαθητή της Β΄Δημοτικού περιέχει 76 μαθήματα, με 8 αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό, ενώ στο τετράδιο εργασιών υπάρχουν μόνο δύο.
- Για τη Γ΄Δημοτικού το βιβλίο του μαθητή περιέχει 44 μαθήματα με 5 αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό και το τετράδιο εργασιών τέσσερις περιπτώσεις.
- Για τη Δ΄ τάξη το βιβλίο του μαθητή περιέχει 47 μαθήματα, με 5 αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό (10,6%), ενώ στο τετράδιο εργασιών υπάρχουν μόνο δύο.

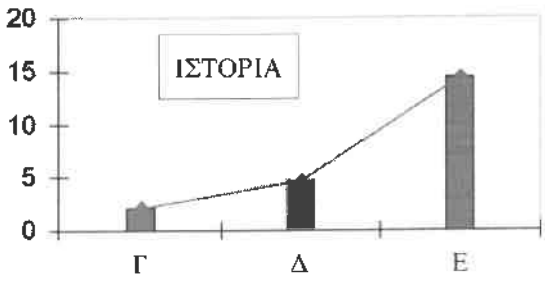
Συνολικά, από τις 230 διδακτικές ενότητες αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό γίνονται σε 34 ενότητες, δηλαδή σε ποσοστό 14,8%.



III. Τα διδακτικά εγχειρίδια Ιστορίας

- Στο διδακτικό υλικό για την Ιστορία της Γ΄ Δημοτικού γίνεται μία αναφορά στο λαϊκό πολιτισμό σε σύνολο 47 μαθημάτων και επίσης μία στο τετράδιο εργασιών.
- Στα 43 συνολικά μαθήματα της Ιστορίας για την Δ΄ Δημοτικού γίνονται αναφορές σε δύο κεφάλαια και καμία στο τετράδιο εργασιών.
- Για την Ε΄ τάξη το βιβλίο του μαθητή περιέχει 42 μαθήματα, με 6 αναφορές στον λαϊκό πολιτισμό, ενώ στο τετράδιο εργασιών υπάρχουν τέσσερις.

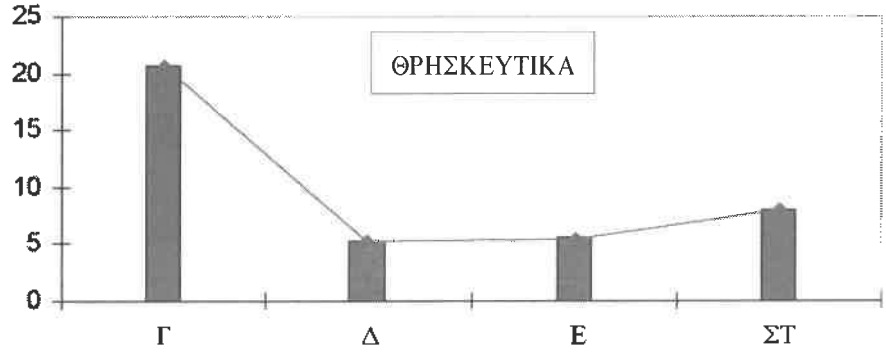
Δηλαδή, στις 132 διδακτικές ενότητες της Ιστορίας, υπάρχουν 9 ενότητες (ποσοστό 6,8%) με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.



IV. Τα διδακτικά εγχειρίδια Θρησκευτικών

- Το βιβλίο του μαθητή για τη Γ΄ τάξη περιέχει 43 μαθήματα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό σε 9 ενότητες.
- Το βιβλίο του μαθητή για τη Δ΄ τάξη περιέχει 38 μαθήματα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό σε 2 ενότητες.
- Το βιβλίο του μαθητή για την Ε΄ τάξη περιέχει 36 μαθήματα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό σε 2 ενότητες.
- Το βιβλίο του μαθητή για την Στ΄ τάξη περιέχει 37 μαθήματα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό σε 3 ενότητες.

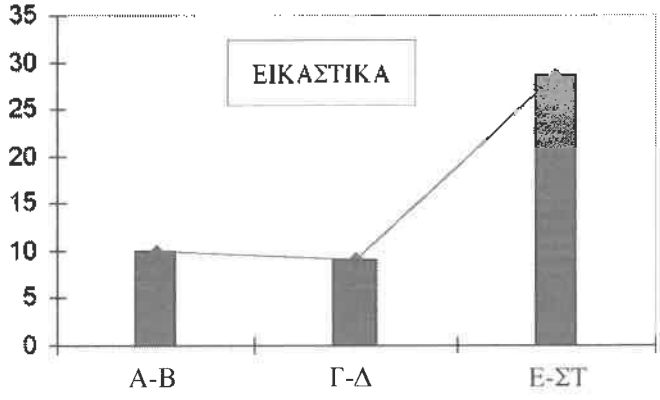
Δηλαδή, στο σύνολο των 154 διδακτικών ενοτήτων υπάρχουν 16 ενότητες (ποσοστό 10,34%) με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.



V. Τα διδακτικά εγχειρίδια Εικαστικών

- Το βιβλίο του μαθητή για την Α΄ και Β΄ τάξη περιέχει 20 μαθήματα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό σε 2 ενότητες και μόνο μία στο τετράδιο εργασιών.
- Το βιβλίο του μαθητή για την Γ΄ και Δ΄ τάξη περιέχει 22 μαθήματα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό σε 2 ενότητες και μόνο μία στο τετράδιο εργασιών.
- Το βιβλίο του μαθητή για την Ε΄ και Στ΄ τάξη περιέχει 21 μαθήματα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό σε 6 ενότητες και μόνο μία στο τετράδιο εργασιών.

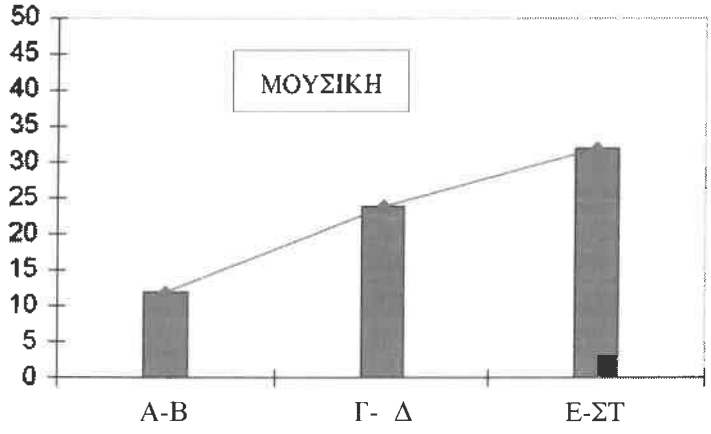
Δηλαδή, στις 63 συνολικά διδακτικές ενότητες υπάρχουν 10 ενότητες (ποσοστό 15,9%) με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.



VI. Τα διδακτικά εγχειρίδια Μουσικής

- Στα 25 μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Α΄και Β΄ τάξη υπάρχουν 3 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό με καμία αναφορά στο τετράδιο εργασιών.
- Στα 25 μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Γ΄και Δ΄ τάξη υπάρχουν 3 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό με καμία αναφορά στο τετράδιο εργασιών.
- Στα 25 μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Ε΄ τάξη υπάρχουν 6 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό με 2 αναφορές στο τετράδιο εργασιών.
- Στα 25 μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Στ΄ τάξη του Δημοτικού υπάρχουν 8 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό με δύο αναφορές στο τετράδιο εργασιών.

Δηλαδή, στις συνολικά 100 διδακτικές ενότητες της Μουσικής υπάρχουν 9 ενότητες (ποσοστό 20%) με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.



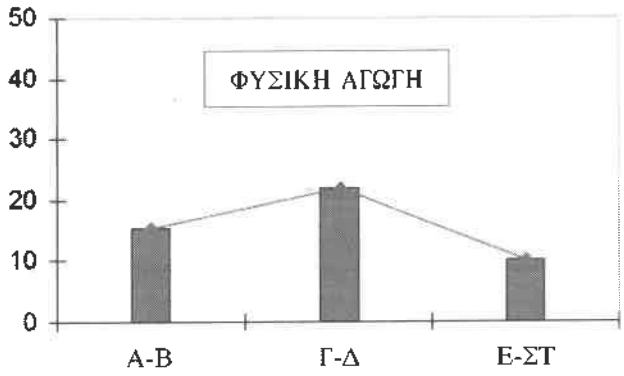
VII. Τα διδακτικά εγχειρίδια Θεατρικής Αγωγής

- Στα 32 συνολικά μαθήματα Θεατρικής Αγωγής του βιβλίου του μαθητή για την Ε΄και Στ΄τάξη υπάρχουν 5 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό που αντιστοιχούν στο 15,6% του συνόλου των μαθημάτων.

VIII. Τα διδακτικά εγχειρίδια Φυσικής Αγωγής

- Στα 58 συνολικά μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Α΄και Β΄ τάξη υπάρχουν 9 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.
- Στα 32 συνολικά μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Γ΄και Δ΄τάξη υπάρχουν 7 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.
- Στα 10 συνολικά κεφάλαια του βιβλίου του μαθητή για την Ε΄και Στ΄ τάξη υπάρχει ένα (1) μάθημα με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.

Δηλαδή, στις 100 συνολικά διδακτικές ενότητες υπάρχουν 17 ενότητες (ποσοστό 17%) με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό.



IX. Τα διδακτικά εγχειρίδια για τη Γεωγραφία

- Στα 47 συνολικά μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για Ε΄ τάξη υπάρχουν 9 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό με καμία αναφορά στο τετράδιο εργασιών.
- Στα 45 συνολικά μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Στ΄ τάξη υπάρχει μία (1) ενότητα με αναφορά στο λαϊκό πολιτισμό, ενώ δεν γίνεται καμία αναφορά στο τετράδιο εργασιών.

X. Φυσικά - Ερευνώ και Ανακαλύπτω

- Στα 76 συνολικά μαθήματα του βιβλίου του μαθητή για την Ε΄ και την Στ΄ τάξη υπάρχουν 9 ενότητες με αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό (ποσοστό 11,8%) με καμία αναφορά στα τετράδια εργασιών.

XI. Τα διδακτικά εγχειρίδια Μαθηματικών

- Το διδακτικό υλικό για τα Μαθηματικά από τη Β΄ Δημοτικού μέχρι και τη Στ΄ τάξη περιέχει 283 μαθήματα, με 9 αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό (3,18%), ενώ στα 4 τετράδια εργασιών δεν γίνεται καμία αναφορά.

* * *

Διαπιστώσεις – Συμπεράσματα

α) Ένας μαθητής που παρακολούθησε ανελλιπώς όλα τα μαθήματα και των 6 τάξεων του Δημοτικού σχολείου, ολοκληρώνοντας τη φοίτησή του θα έχει μελετήσει 56 συνολικά διδακτικά εγχειρίδια και μέσω αυτών θα έχει εμπλουτίσει το «πολιτισμικό ρεπερτόριό» του και, στην πιο ιδανική περίπτωση, θα είναι σε θέση να αναγνωρίζει και να κάνει κατάλληλη χρήση 560 περιπτώσεων που σχετίζονται με τον λαϊκό πολιτισμό από τις επόμενες 36 κατηγορίες[2], ήτοι:

— 56 παροιμίες και παροιμιώδεις εκφράσεις (10%)
— 17 γλωσσοδέτες (3,04%)
— 1 λογοπαίγνιο (0,18%)
— 17 αινίγματα (3,04%)
— 6 παροιμιόμυθοι (1,07%)
— 53 δημοτικά τραγούδια (μεταξύ των οποίων 9 δίστιχα και 1 παραλογή, στίχοι 7 παραδοσιακών τραγουδιών και 7 μαντινάδες) (9,5%)
— 5 νανουρίσματα (0,9%)
— 3 ταχταρίσματα και 1 παιδικό τραγούδι (0,7%)
— χριστουγεννιάτικα κάλαντα από 9 διαφορετικές περιοχές (1,6%)
— πρωτοχρονιάτικα κάλαντα από 7 διαφορετικές περιοχές (1,25%)
— κάλαντα των Θεοφανίων από 2 διαφορετικές περιοχές (0,36%)
— κάλαντα του Λαζάρου (0,18%)
— ανοιξιάτικα κάλαντα (Χελιδονίσματα) (0,18%)
— 11 λαϊκά παραμύθια (2%)
— 3 λαϊκοί μύθοι (0,54%)

---

2. Ο αναλυτικός πίνακας που παρατίθεται συντάχθηκε από την φοιτήτρια του ΠΤΔΕ του Πανεπιστημίου Θεσσαλίας Ευαγγελία Ζυγούρη, το 2008, στα πλαίσια της πτυχιακής της εργασίας στο γνωστικό αντικείμενο «Λαϊκός Πολιτισμός και Εκπαίδευση».

— 13 θρύλοι και παραδόσεις (μερικές διασκευασμένες) (2,31%)
— 5 παραδοσιακά παιχνίδια (0,9%)
— 7 παραδοσιακά επαγγέλματα (1,25%)
— 21 αναφορές σε παραστάσεις και φιγούρες του θεάτρου σκιών (κείμενα, φωτογραφίες, αφίσες, ζωγραφιές) (3,75%)
— 32 πίνακες ζωγραφικής (ελλήνων και ξένων ζωγράφων) με παραστάσεις κυρίως από την αγροτική ζωή (5,7%)
— 12 αναφορές σε χριστουγεννιάτικα και πρωτοχρονιάτικα έθιμα με σχετικές απεικονίσεις (2,14%)
— 2 αναφορές σε έθιμα των Θεοφανίων, συνοδευόμενες από οπτικό υλικό (0,36%)
— 15 αναφορές σε αποκριάτικα έθιμα κι έθιμα της Καθαράς Δευτέρας, συνοδευόμενες από οπτικό υλικό (2,7%)
— 24 αναφορές σε πασχαλινά έθιμα, συνοδευόμενες από οπτικό υλικό (4,3%)
— 21 αναφορές σε λοιπά έθιμα, μεταξύ των οποίων η «Περπερούνα» και «το δέντρο του Μάη» (3,75%)
— 18 αναφορές σε παραδοσιακούς χορούς, συνοδευόμενες από οπτικό υλικό (3,2%)
— 46 φωτογραφίες και απεικονίσεις παραδοσιακών ενδυμασιών (8,2%)
— 13 φωτογραφίες και απεικονίσεις παραδοσιακών μουσικών οργάνων (2,32%)
— 54 φωτογραφίες και απεικονίσεις δειγμάτων της παραδοσιακής αρχιτεκτονικής (9,6%)
— 26 φωτογραφίες και απεικονίσεις με παραδοσιακές αγροτικές εργασίες (4,6%)
— 26 φωτογραφίες και απεικονίσεις χρηστικών αντικειμένων και έργων λαϊκής τέχνης (μαγειρικά σκεύη, κεντήματα, υφαντά, παραδοσιακά παιχνίδια και γεωργικά εργαλεία) (4,6%)
— 5 αναφορές σε λαϊκές δοξασίες (0,9%)
— 13 αναφορές στην παραδοσιακή γαστρονομία (2,32%)

β) Στην Α΄και Β΄τάξη υπάρχουν πλούσιες σε περιεχόμενο, ποιότητα και ποικιλία αναφορές στο λαϊκό πολιτισμό με μια εξισορροπημένη παρουσία στις μεσαίες τάξεις του Δημοτικού. Στην Στ΄τάξη παρατηρείται μια αριθμητική αύξηση, η οποία είναι φαινομενική, επειδή πρόκειται για παρά-

θεση, ως επί το πλείστον, ασχολίαστων συμπληρωματικών φωτογραφιών και σχεδίων. Στην πραγματικότητα διαπιστώνεται αισθητή μείωση ή και επανάληψη εθίμων.

γ) Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ένταξη, έστω και ελαχίστων, πολιτισμικών αναφορών σε μαθήματα που δεν έχουν συνάφεια με τη Λαογραφία, όπως π.χ. τα Μαθηματικά και η Φυσική.

δ) Σε ερώτηση που υποβλήθηκε σε 50 εκπαιδευτικούς και άλλους τόσους τεταρτοετείς φοιτητές των Παιδαγωγικών Τμημάτων των Πανεπιστημίων Θεσσαλίας, Ιωαννίνων και Θεσσαλονίκης εάν «*Αρέσουν στους μαθητές τα δείγματα λαϊκού πολιτισμού*»[3] οι εκπαιδευτικοί απάντησαν με «ΝΑΙ» σε ποσοστό 52% και «ΟΧΙ» σε ποσοστό 48%, ενώ αντιθέτως οι φοιτητές με «ΝΑΙ» 93,33% και «ΟΧΙ» 6,66%. Αυτό το δείγμα πρέπει να μας προβληματίσει και θα προσπαθήσουμε να προβούμε σε μια πρώτη ερμηνευτική προσέγγιση των στατιστικών δεδομένων.

- Η αρνητική θέση των μαθητών σε ποσοστό 48% για θέματα του λαϊκού πολιτισμού που διαχέονται στα σχολικά εγχειρίδια είναι πολύ μεγάλο και ανησυχητικό, επειδή δραστηριότητες που σχετίζονται με το λαϊκό πολιτισμό θα έπρεπε, κατά βάθος, να είναι ευχάριστη ενασχόληση για τους μικρούς μαθητές. Τι οδηγεί, όμως, τους μαθητές στην απόρριψη; Μήπως ο τρόπος αξιοποίησής τους από τους εκπαιδευτικούς; Μήπως αντανακλώνται απόψεις του κοινωνικού συνόλου ή της οικογένειας; Μήπως η έλλειψη σύγχρονων, βιωματικών και νεωτερικών μορφών του λαϊκού πολιτισμού; Είναι ένα ζήτημα που χρειάζεται να ερευνηθεί περαιτέρω για αποτελεσματικότερη αντιμετώπισή του στο μέλλον.
- Το αντίστοιχο δείγμα από την πλευρά των φοιτητών, με το θετικότατο ποσοστό των 93,33%, πιθανόν θα πρέπει να αποδοθεί στην περιορισμένη χρονικά επαφή τους με τους μαθητές και τη σχολική καθημερινότητα ή, ίσως, έχει σχέση με τον τρόπο παρουσίασης, προσέγγισης και αξιοποίησης στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού κατά τις ελάχιστες ώρες διδασκαλίας στο πλαίσιο της σχολικής πρακτικής τους[4].

---

3. Τη συγκεκριμένη πληροφορία άντλησα από σχετική έρευνα που διεξήγαγε η φοιτήτρια Ευαγγελία Σταματά, το 2008, σε εκπαιδευτικούς και φοιτητές για την επί πτυχίω εργασία της στο γνωστικό αντικείμενο «Λαϊκός Πολιτισμός και Εκπαίδευση.

4. Σημειώνουμε πως η πρακτική άσκηση και η επαφή των φοιτητών των

ε) Σε μια επόμενη ερώτηση που σχετίζεται με την επίδραση των Μέσων Μαζικής Ενημέρωσης στη μεταφορά πολιτισμικής ύλης στους μαθητές, οι μεν εκπαιδευτικοί απαντούν καταφατικά σε ποσοστό 96,5% και αρνητικά σε ποσοστό 3,5%, ενώ οι φοιτητές θεωρούν την επίδραση των ΜΜΕ σημαντικά χαμηλότερη, με ποσοστά αντιστοίχως 66,6% και 33,3%. Βέβαιο, πάντως, είναι ότι πολλά έθιμα ή «αναβιώνουν» ή διατηρούνται επειδή προβάλλονται από τους τηλεοπτικούς σταθμούς ως ιδιάζοντα φολκλορικά δρώμενα-θεάματα μιας περιοχής[5]. Κάτω από αυτή τη μορφή επηρεάζουν και διαμορφώνουν τη γενική πολιτισμική αντίληψη των θεατών, ενώ από την άλλη συμβάλλουν σημαντικά στην οικονομία της περιοχής[6] με τις επισκέψεις ενδιαφερομένων να απολαύσουν και να βιώσουν από κοντά την παράδοση, μια παράδοση όμως made in T.V.

στ) Σε όλα τα διδακτικά εγχειρίδια διαπιστώνεται ένα «πολιτισμικό κενό», επειδή λείπει το σύγχρονο πολιτισμικό πλαίσιο, έτσι όπως έχει διαμορφωθεί με την παγκοσμιοποίηση, τις νέες Τεχνολογίες, τη μεταναστευτική κινητικότητα και την ένταξη της Ελλάδας στην Ευρωπαϊκή Ένωση. Πιο συγκεκριμένα δεν αξιοποιούνται οι σύγχρονοι αστικοί θρύλοι, η μοντέρνα μουσική σκηνή, η διαφήμιση και η διαφημιστική στρατηγική, το σύγχρονο παραμύθι[7], τα μηνύματα SMS και MMS με τους ανάλογους κρυπτογραφημένους συνδυασμούς λέξεων, οι ηλεκτρονικές ευχετήριες κάρτες, τα γκράφιτι και στοιχεία από τον υπαρκτό πολιτισμό των αλλοδαπών συμμαθητών

ΠΤΔΕ των ελληνικών πανεπιστημίων με τη σχολική πραγματικότητα χαρακτηρίζεται από διαφορές. Μερικά Τμήματα δίνουν σχετική έμφαση στην πρακτική άσκηση των φοιτητών και μάλιστα για αρκετά εξάμηνα, ενώ άλλα περιορίζονται μόνο στη θεωρητική κατάρτιση των μελλοντικών εκπαιδευτικών.

5. Δημήτριος Μπενέκος, *Οπτικές του Λαϊκού Πολιτισμού. Λαογραφικές αναλύσεις - Εκπαιδευτικές εφαρμογές - Έρευνα κειμένων*, Gutenberg, Αθήνα 2008, σ. 88.

6. Μιχαήλ Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σσ. 237-241.

7. Ως παράδειγμα αναφέρω τη Γερμανική Κρατική Τηλεόραση ARD, η οποία διέθεσε 6.000.000 € για να γυριστούν σε νέα, σύγχρονη και άκρως συναρπαστική μορφή τα έξι γνωστά παραμύθια: Tischlein deck dich, Brüderchen und Schwesterchen, Der Froschkönig, König Drosselbart, Das tapfere Schneiderlein, Frau Holle, τα οποία προβλήθηκαν σε παγκόσμια πρεμιέρα τα Χριστούγεννα του 2008.

και συμπολιτών, θέματα δηλαδή που αποτελούν μέρος της καθημερινότητας των σημερινών παιδιών και νέων και είναι μέρος του εν γένει νεανικού πολιτισμού.

ζ) Επειδή το μοντέλο που κυριαρχεί στο σύγχρονο εκπαιδευτικό σύστημα της Ελλάδας βασίζεται κυρίως στην αυτοτελή διδασκαλία των διάφορων γνωστικών αντικειμένων και ο Λαϊκός Πολιτισμός δεν αποτελεί αυτόνομο μάθημα στον πίνακα μαθημάτων του σχολείου[8], για τούτο έχει ενταχθεί κατά κύριο λόγο στο γλωσσικό μάθημα και διαχέεται περιστασιακά στα υπόλοιπα γνωστικά αντικείμενα. Αυτό το γεγονός οδηγεί σε δύο επιμέρους συμπεράσματα:

- Η πολιτισμική ύλη που είναι διάχυτη στα σχολικά εγχειρίδια ως εικόνα, λόγος, δρώμενο, μουσική κλπ. παρουσιάζει λειτουργικές δυσχέρειες, επειδή αποτελεί θεματικό συμπλήρωμα, το οποίο μπορεί να αγνοηθεί εύκολα χωρίς τον απαραίτητο λαογραφικό σχολιασμό και η ένταξή του στο ευρύτερο πεδίο γνώσεων των μαθητών εξαρτάται, κυρίως, από την πρόθεση των εκπαιδευτικών να εντάξουν στο μάθημά τους τέτοια θέματα, αλλά και τη δυνατότητά τους να ανταποκρίνονται στις πολλαπλές απαιτήσεις όλων των γνωστικών αντικειμένων, ως all-around φορείς της γνώσης.
- Η αξιοποίηση του λαϊκού πολιτισμού στο χώρο της Εκπαίδευσης και η ευαισθητοποίηση των νεαρών μαθητριών και μαθητών σε διαδικασίες αποδοχής πολιτισμικών αξιών προϋποθέτει σωστή επιλογή των υπό εξέταση θεμάτων από τους εκπαιδευτικούς με την ένταξή τους σε ένα γενικότερο πλαίσιο διαθεματικής προσέγγισης και λοιπών δημιουργικών δραστηριοτήτων μέσα και έξω από την τάξη.
- Είναι απαραίτητος ο λαογραφικός καταρτισμός των μελλοντικών εκπαιδευτικών ώστε όχι μόνο να είναι σε θέση να προσεγγίζουν με ορθό τρόπο (και γνώση) το λαϊκό πολιτισμό αλλά και να μπορούν να προβαί-

8. Μερικές περιπτώσεις, όπως π.χ. τα παραμύθια, οι παραδόσεις, το Δημοτικό τραγούδι κ.ά. μπορούν να αποκτήσουν σχετική αυτοτέλεια και να αναδειχθούν σε κεντρικά αντικείμενα έρευνας και δημιουργικής ενασχόλησης των μαθητών, όταν ενταχθούν σε σχετικές δραστηριότητες μέσα στο ωρολόγιο πρόγραμμα, εκμεταλλευόμενων ιδίως τις δυνατότητες για πολιτισμικές εφαρμογές που παρέχει η ανεξάρτητη από τα υπόλοιπα μαθήματα «ευέλικτη ζώνη», στη μορφή π.χ ενός Projektunterricht.

νουν στους κατάλληλους λαογραφικούς σχολιασμούς, κατανοητούς από τους μικρούς μαθητές τους.[9]

* * *

Έναν αιώνα από την ίδρυση της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και του επιστημονικού περιοδικού «Λαογραφία» αισθάνομαι ότι βρισκόμαστε σε ένα σημείο, που θα καλέσω πολιτισμική κρίση και μερική απώλεια του γενικότερου πολιτισμικού προσανατολισμού μέσα και έξω από την εκπαίδευση. Τα νεαρά άτομα δημιουργούν νέα πολιτισμικά πρότυπα. Είναι καλό και ευπρόσδεκτο, διότι προοιωνίζει μετάπλαση, αναπροσαρμογές και εξέλιξη. Οφείλουμε να τα παρακολουθήσουμε. Κάθε μεταβολή αξιών και στάσεων που συντελείται στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο και στην πολιτισμική πραγματικότητα, χρειάζεται αντίστοιχη παρακολούθηση από το εκπαιδευτικό σύστημα με σχετικές εκπαιδευτικές παρεμβάσεις. Για να υπάρξει πολιτισμική συνέχεια και προσαρμογή του παλαιού στο καινούργιο, του υπάρχοντος στο νεοφερμένο απαιτείται πίστωση χρόνου και επιπλέον μια ευαίσθητη μεταχείριση του βιούμενου πολιτισμού από την οικογένεια, την κοινωνία και από την εκπαιδευτική κοινότητα. Το μεγαλύτερο βάρος, βέβαια, πέφτει στο σχολείο, επειδή βασική του αποστολή είναι να καλλιεργήσει στα νεαρά άτομα την αγάπη και το σεβασμό σε διαχρονικά πανανθρώπινες αξίες και δημοκρατικές αρχές, πάντα σε διαλεκτική σχέση με τον πολιτισμό, τοπικό και παγκόσμιο.

9. Ορθώς ο Μ. Μερακλής (*Παιδαγωγικά της Λαογραφίας*, εκδ. Ιωλκός, Αθήνα 2001, σσ. 203 κ.ε.) τονίζει ότι οι εκπαιδευτικοί χρειάζονται διπλα από την φιλολογική-γλωσσική κατάρτισή τους και την ειδικότερη λαογραφική εκπαίδευσή τους, ώστε να είναι σε θέση να σχολιάζουν με επάρκεια τα σχετικά κείμενα που καλούνται να συζητήσουν με τους μαθητές τους. Πρβλ. επίσης Δημ. Μπενέκος, *Πολιτισμική Παράδοση και Εκπαίδευση. Μορφωτική Προσέγγιση - Εκπαιδευτικές Εφαρμογές*, Τυπωθήτω, Αθήνα 2006, σσ. 167-239.

ΑΝΔΡΟΜΑΧΗ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ

ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΕΤΕΡΟΤΗΤΑΣ ΤΩΝ ΕΘΝΟΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΩΝ ΟΜΑΔΩΝ ΣΤΗΝ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ: Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΑΡΒΑΝΙΤΩΝ

Στη μνήμη του Λουκά Τσιτσιπή

Αποτελεί κοινά αποδεκτό επιστημονικό τόπο ότι η λαογραφία στην Ελλάδα, προϊόν ενός ρομαντικού εθνοκεντρισμού (Μερακλής 1990, Κυριακίδου-Νέστορος 1978), που αναδύθηκε στα πλαίσια των ευρωπαϊκών ρευμάτων του Διαφωτισμού (18ος αι.) και του Ρομαντισμού (19ος αι.) και ιδιαίτερα στην ελληνική εκδοχή αυτού που ονομάστηκε Νεοελληνικός Διαφωτισμός (Κιτρομηλίδης 2000) επωμίσθηκε μεγάλο βάρος στην προσπάθεια συγκρότησης και ανάδειξης της ελληνικής εθνικής ταυτότητας (Κυριακίδου-Νέστορος 1978, Μερακλής 1990, Hertzfeld 2002).

Η λαογραφία, μαζί με τις ιστορικές (ιστορία, αρχαιολογία) και τις φιλολογικές επιστήμες, ανέλαβε να υποστηρίξει την ενιαία και αδιάσπαστη συνέχεια του ελληνικού έθνους αφενός και αφετέρου να συνεισφέρει στην «επισήμανση των εθνικών χαρακτηριστικών που διαφοροποιούν κάθε έθνος-κράτος από τα υπόλοιπα» (Μερακλής 1990:17) στον ιδιαίτερα ευπαθή βαλκανικό χώρο. Πεδίο αναζήτησης των τεκμηρίων της πολιτισμικής συνέχειας και της ομοιογένειάς του, αναδείχθηκαν τα στοιχεία και οι εκφάνσεις του λαϊκού, παραδοσιακού πολιτισμού (Κυριακίδου-Νέστορος 1978, Μερακλής 1990, Ντάτση 1990).

Αντικείμενο της ελληνικής λαογραφίας, η οποία συγκροτήθηκε κάτω από τις ισχυρές επιρροές που δέχθηκε από το αγγλικό folklore αλλά κυρίως από τη γερμανική Volkskunde (Bausinger 1993), αποτέλε-

σε ο λαός[1], και οι εκφάνσεις του αγροτικού, αρχικά, λαϊκού πολιτισμού, ιδιαίτερα μέχρι τη μεταπολεμική περίοδο, και η μελέτη της συγκρότησης και έκφρασης της εθνικής και πολιτισμικής του ταυτότητας.

Η λαογραφία αναζήτησε και συνεισέφερε, ως εθνική επιστήμη, στον προσδιορισμό και στη συγκρότηση της ταυτότητας του ελληνικού έθνους[2] κυρίως μέσα από μια ιστορική αναγωγή στο απώτερο και πρόσφατο παρελθόν (Αρχαιότητα, Βυζάντιο). Στη νεότερη περίοδο από τη σύσταση του νεοελληνικού κράτους, η λαογραφία, μαζί με την ιστορία, ήταν εκείνες που επωμίσθηκαν την ευθύνη της τεκμηριωμένης αντίκρουσης των θεωριών του Φαλμεράιερ για τον ολοκληρωτικό εκσλαβισμό και εξαλβανισμό των πληθυσμών της Ελλάδος.

Αν και ο *λαός* αποτέλεσε το κατεξοχήν ερευνητικό της αντικείμενο, η λαογραφία ωστόσο δεν αγνόησε την ύπαρξη των διαφορετικών εθνοπολιτισμικών ομάδων (ethnic groups, ethnies)[3] οι οποίες προϋ-

---

1. Για το περιεχόμενο και τη σημασία της έννοιας λαός ως ερευνητικού αντικείμενου της Λαογραφίας βλ Ε. Ντάτση 1990.

2. Η ετυμολογική προέλευση, των όρων *έθνος (nation), εθνοτική-πολιτισμική ομάδα (ethnie, ethnic group), εθνικότητα (nationality) και εθνοτικότητα (ethnicity)*, οι διαφορετικές εννοιολογήσεις και οι χρήσεις τους σε διάφορες ιστορικές περιόδους από τις ανθρωπιστικές επιστήμες (ιστορία, κοινωνιολογία, εθνολογία, ανθρωπολογία κ.ά) έχουν αποτελέσει αντικείμενο πολλών μελετών διατηρώντας μέχρι σήμερα ζωηρό το επιστημονικό ενδιαφέρον για το περιεχόμενο και τη χρήση τους (και τη δόκιμη απόδοσή τους). Ενδεικτικά βλ. Shirokogoroff 1936, Bromley 1977, Barth 1970, Breton 1981, Gellner 1992, Hobsbawm 1994, van Gennep 1995, Gossiaux 1997. Για μια ιστορική προσέγγιση της συγκρότησης του ελληνικού έθνους βλ. Σβορώνος 2004.

3. Με τον όρο *εθνοπολιτισμική ομάδα* αποδίδονται στα ελληνικά οι ξένοι όροι *ethnie* και *ethnic group* σε αντιδιαστολή με τους *εθνική ομάδα* και *εθνότητα* με τους οποίους αποδίδονται οι όροι *nation* και *national group*. Ο όρος *ethnie* πρωτοχρησιμοποιήθηκε το 1896 από τον G. Vacher de Lapouge για να προσδιορίσει στην έννοια της φυλής (race) την πολιτισμική και γλωσσολογική της διάσταση (Gossiaux 1997). Αρχικά χρησιμοποιήθηκε για να ξεχωρίσει μια ομάδα με χαρακτηριστικό μόνο την γλώσσα και στη συνέχεια, σε μια ευρύτερη χρήση του, συμπεριέλαβε γενικότερα χαρακτηριστικά της ομάδας τα οποία συγκροτούν τον ιδιαίτερο πολιτισμό της. Ιδιαίτερα από τη δεκαετία 1960-70 με το έργο του Fr. Barth *Ethnic groups and boundaries* 1969 ενισχύθηκε η έννοια των όρων ethnie και ethnic group με τον προσδιορισμό και αυτοπροσδιορισμό πολιτισμικών ομοιοτήτων και διαφορών μεταξύ των διαφόρων ομάδων. Περισσότερα για τις εθνοπολιτισμικές ομάδες και τις διαφορετικές εννοιολογήσεις των όρων στις κοινωνικές επιστήμες βλ. Breton 1981, Gossiaux 1997.

πήρχαν στο χώρο και θα αποτελούσαν το νεοσύστατο ελληνικό εθνικό κράτος. Όπως σημειώνει εύστοχα ο Μ. Μερακλής (1990:20), «*ενώ η πριν από τον πόλεμο λαογραφία ζητούσε αποκλειστικά την ταυτότητα, η μεταπολεμική ενδιαφέρεται, κατά κύριο λόγο, για την ετερότητα, όπως αυτή προκύπτει με την ιστορική διαδικασία...*» για να συμπληρώσει χαρακτηριστικά σε ένα νεότερο κείμενό του (Μερακλής 2004: 160-1): «*Η λαογραφία μπορεί να κινείται ελεύθερα ανάμεσα στην ταυτότητα και την ετερότητα. Γι' αυτό θα μπορούσε... πέρα από την ύποπτη «ανοχή στην ετερότητα» να επισημάνει και την ύπαρξη κοινών στοιχείων ανάμεσα σε διαφορετικούς λαϊκούς πολιτισμούς ώστε να προκύπτει μια άλλη, δεύτερου βαθμού, ουσιώδης συσπείρωση λαϊκών στρωμάτων διαφορετικής εθνικής και πολιτισμικής προελεύσεως*».

Αντικείμενο λοιπόν της λαογραφίας αποτέλεσαν εξαρχής και οι εκδηλώσεις του λαϊκού πολιτισμού των διαφορετικών εθνοπολιτισμικών ομάδων (περισσότερο οι Βλάχοι, Σαρακατσάνοι, Αρβανίτες, και πολύ λιγότερο οι Αρβανιτόβλαχοι, Σλαβομακεδόνες, Πομάκοι, Τσιγγάνοι κ.ά) που κατοικούσαν στον ελλαδικό χώρο.

Αναζητήθηκαν, όπως είναι φυσικό, στοιχεία ομοιότητας και ομοιογένειας των εθνοπολιτισμικών ομάδων, στοιχεία τα οποία ανήγαγαν αυτές σε μέλη ενός ενιαίου κορμού με κοινές ιστορικές και πολιτισμικές καταβολές. Το κύριο βάρος έπεσε στους ετερόγλωσσους Βλάχους και Αρβανίτες και στους ελληνόγλωσσους Σαρακατσάνους, οι οποίοι αποτελούσαν τις ισχυρότερες ομάδες με αριθμητική υπεροχή, πανελλαδική εγκατάσταση και δυναμική συμμετοχή στο κοινωνικο-οικονομικό γίγνεσθαι και στη συγκρότηση του ελληνικού έθνους-κράτους.

Οι Αρβανίτες, όποιοι και να είναι οι λόγοι (δημογραφική πίεση, επιδημίες, κοινωνικές αλλαγές, πολεμικές συγκρούσεις, έλλειψη παραγωγικής γης, πολιτικές προσέλκυσης (πρόνοιασμα, provisio), (Μπίρης 1960:49) για τους οποίους μετακινήθηκαν και εγκαταστάθηκαν στον ελλαδικό χώρο από τον 11ο-12ο αι. μ.Χ. αλλά κυρίως από τον 14ο-15ο αι. μ.Χ. (Ducellier 1994, *Οι Αλβανοί στο Μεσαίωνα* 1998, Ψιμούλη 2006, Clayer 2009) είναι ενεργά παρόντες, συμμετέχουν και διακρίνονται τόσο στο στρατιωτικό και στο πολιτικό προσκήνιο όσο και στην κοινωνικο-οικονομική και εθνική συγκρότηση του νεοελληνικού κράτους.

Η θρησκευτική τους ταυτότητα (Χριστιανοί Ορθόδοξοι), η οποία τους διαχώρισε από τους Τουρκαλβανούς, και η σύσσωμη

συμμετοχή τους στον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα του '21 ενέταξαν αυτούς στον εθνικό κορμό ως ισότιμα μέλη του ελληνορθόδοξου πολιτισμού. Δεν αντιμετωπίστηκαν ποτέ μέχρι σήμερα από το ελληνικό κράτος ως μειονότητα αλλά ως συστατικό στοιχείο του νεότερου ελληνισμού γεγονός το οποίο επεδίωξαν και καλλιέργησαν και οι ίδιοι (Μαρούγκας 1979). Όπως προκύπτει από μελέτες της νεότερης ιστορίας οι Αρβανίτες όχι μόνο δεν αντιτάχθηκαν αλλά εντάχθηκαν και ενίσχυσαν «τη γενεαλογία του εθνικού φαντασιακού» (Anderson 1997). Αυτό δεν έγινε χωρίς τίμημα από την πλευρά των Αρβανιτών που οδηγήθηκαν πολλές φορές στην προκρούστεια, πολιτισμική, κλίνη και στη σταδιακή υποτίμηση, και, εν πολλοίς, επιβαλλόμενη υποχώρηση της γλώσσας έναντι ενός κρατικού γλωσσικού ηγεμονισμού (Τσιτσιπής 1983, 1998).

Οι πρώτες, ιστορικο-γλωσσο-λαογραφικές μελέτες για το αρβανίτικο στοιχείο στην Ελλάδα αναζητούν την κοινή ταυτότητα στην ιστορική καταγωγή και στη γλωσσική συγγένεια (με προελληνικά πελασγικά, θρακικά και ιλλυρικά φύλα) με τον ελληνικό πολιτισμό και την ελληνική γλώσσα δημιουργώντας ταυτόχρονα μια ιστορική παρακαταθήκη ικανή να στηρίξει με επάρκεια την ελληνικότητα των Αρβανιτών (Σκοπετέα 1988).

Οι έρευνες για τους Αρβανίτες, μέχρι πρόσφατα, εμφορούνταν από την ιδέα της κοινής ιστορικής και άρα πολιτισμικής τους καταγωγής μέσα από την ερμηνεία και διαχείριση ενός αρχειακού, πρωτογενούς ιστορικού και εθνογραφικού υλικού με στόχο την προβολή των ομοιογενών στοιχείων και την αποσιώπηση των διαφορετικών (π.χ της γλωσσικής ετερότητας), στα πλαίσια της ανάδειξης μιας ενιαίας εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας.

Οι πρώτες μελέτες για τους Αρβανίτες εκπονούνται από Έλληνες και ξένους ερευνητές γύρω στα μέσα και τέλη του 19ου αι., και είναι κυρίως ιστορικές, γλωσσολογικές και φιλολογικές (Κουπιτώρης 1879, Καμπούρογλου 1890-2, Λαμπρυνίδης 1907, Λάμπρος 1896, Weigand 1926, Hahn 1854, Σαρρής 1928). Πεδίο έρευνας αποτελούν κυρίως οι περιοχές της Αττικής και των νησιών του Αργο-Σαρωνικού (Σαλαμίνα) που κατοικούνται από Αρβανίτες και η θεματολογία τους αφορά κυρίως στην ιστορική τεκμηρίωση της καταγωγής και της γλώσσας τους και μέσα από την θεώρηση του τοπωνυμικού (Λάμπρος 1896, Σαρρής 1928, Φουρίκης 1929).

Από τις αρχές του 20ού αι. έως το Μεσοπόλεμο έχουμε τις πρώτες λαογραφικές μελέτες, που χαρακτηρίζονται περισσότερο από μια ιστορική και γλωσσο-φιλολογική προσέγγιση. Η συλλογή και δημοσίευση λαογραφικού υλικού ασκείται στην πρώτη αυτή φάση από λόγιους, ερευνητές που είναι αρβανίτικης καταγωγής και ανήκουν στον ακαδημαϊκό ή στον έξω-ακαδημαϊκό χώρο (ερασιτέχνες, τοπικοί λόγιοι) (Χρ. Πέτρου-Μεσογείτης 1984). Από τα πρώτα λαογραφικά δημοσιεύματα είναι το «Αλβανικά ασμάτια και παραμύθια» του Κ. Σωτηρίου με αντίστοιχο σχολιασμό από τον Ν. Γ. Πολίτη στον πρώτο και δεύτερο τόμο του περιοδικού *Λαογραφία* (1909, 1910). Η μελέτη του αρβανίτικου πολιτισμού είτε συμπεριελήφθη σε ευρύτερες μελέτες (Καρακατσάνη 1881, Κυριακίδης 1926) είτε αποτέλεσε αντικείμενο αυτοτελών ερευνών δίνοντάς μας μελέτες από τους σημαντικούς Έλληνες λαογράφους της προπολεμικής λαογραφίας.

Στέκομαι κυρίως στο έργο του Πέτρου Φουρίκη (1878-1936), και της Αγγ. Χατζημιχάλη (1895-1964).

Ο Π. Φουρίκης, με αρβανίτικη καταγωγή από την Σαλαμίνα, εργάστηκε ως συντάκτης του Ιστορικού Λεξικού και διετέλεσε Διευθυντής του Λαογραφικού Αρχείου (1932-1936). Στο πλούσιο επιστημονικό του έργο (ιστορικό-αρχαιολογικό και κυρίως γλωσσολογικό και λαογραφικό) βασισμένο σε πρωτογενή, επιτόπια έρευνα αφενός διέσωσε πολύτιμο λαογραφικό και γλωσσολογικό υλικό αφετέρου οι τεκμηριωμένες ερμηνείες του συνεισφέρουν μέχρι σήμερα στην έρευνα για τους Αρβανίτες στην Ελλάδα. Μέσα από τη συγκριτική, διαχρονική-εξελικτική προσέγγιση τεκμηρίωσε τη στενή και αδιατάρακτη σχέση των ελληνικών και των αλβανικών, υποστηρίζοντας τον ελληνοαλβανικό χαρακτήρα της γλώσσας και του πολιτισμού των Αρβανιτών (Φουρίκης 1920, 1927-8, 1929, 1931, 1932).[4] Σημειώνει δε χαρακτηριστικά στην ανέκδοτη μελέτη του για το Καρναβάλι (*Μπέσα* 1991:671-2) «*..εζήτησα να κάμω γνωστές συνήθειες των Ελληνοαλβανών που δεν είναι τίποτε άλλο παρά συνήθειες ελληνικές που έσβησαν σε πολλά*

4. Κυριότερα έργα του Π. Φουρίκη που αναφέρονται στους Αρβανίτες είναι: *Γάμος και γαμήλια σύμβολα παρά τοις Αλβανοφώνοις της Σαλαμίνος* 1927-8, *Ελληνοαλβανικαί λαογραφικαί έρευναι* 1929, *Συμβολή εις το τοπωνυμικόν της Αττικής* 1929, *Πόθεν το εθνικόν Αρβανίτης;* 1931, *Η εν Αττική ελληνοαλβανική διάλεκτος* 1932-33.

άλλα μέρη της Ελλάδος και διατηρήθηκαν περισσότερο από τους Ελληνοαλβανούς. Αυτό παρεξηγήθηκε από μερικούς όψιμους εθνικιστές! που φοβήθηκαν μήπως ξυπνήσει ο αρβανίτικος εθνικισμός ....» για να σημειώσει αμέσως παρακάτω: «*Με την πεποίθηση ότι δεν κάνω κανένα εθνικό κακό με το ν' αντικρύζω ψυχρά, ειλικρινά και αμερόληπτα μια ιστορική αλήθεια θα συνεχίσω να κάμω γνωστή την ψυχή και τη σκέψη των Ελληνοαλβανών με την βεβαιότητα ότι έτσι φανερώνω κομμάτια της ελληνικής ζωής κρυμμένα μέσα στην ψυχή, στη σκέψη και στις συνήθειες των ομοφύλων μου*».

Την ελληνικότητα των Αρβανιτών υποστήριξε και η Αγγ. Χατζημιχάλη μέσα από τη μελέτη της λαϊκής τέχνης, ιδιαίτερα της ενδυμασίας, διασώζοντας πολύτιμο λαογραφικό υλικό (Χατζημιχάλη 1933, 1978).

Η πρώτη μεταπολεμική περίοδος (1950-1970) σημαδεύεται κυρίως από ιστορικές μελέτες (εμπλουτισμένες με λαογραφικά-εθνογραφικά στοιχεία) (Πούλος 1950, Μπίρης 1998) για τους Αρβανίτες με προεξάρχουσα αυτή του Κ. Μπίρη *Αρβανίτες, Οι Δωριείς του Νεώτερου Ελληνισμού* (1960 1η εκδοση) η οποία θεωρείται η βίβλος των Αρβανιτών. Όπως προεξοφλεί και ο τίτλος, ισορροπώντας με επιστημονική ακρίβεια σε ζητήματα ιστορικής και γλωσσικής καταγωγής και χρησιμοποιώντας και σύγχρονα εθνογραφικά στοιχεία (ο ίδιος είναι αρβανίτικης καταγωγής), συνιστά την πιο σοβαρή προσπάθεια τεκμηρίωσης της σύνδεσης των σύγχρονων Αρβανιτών με αρχαία δωρικά (ελληνικά) φύλα.

Έχουμε επίσης ανθρωπολογικές μελέτες (κυρίως στη δεκαετία του 1960) σε περιοχές που κατοικούνται από Αρβανίτες, κυρίως στη Βοιωτία και στην Εύβοια (Friedl 1962, du Boulay 1974, Richard & Eva Blum 2005) χωρίς όμως ιδιαίτερη αναφορά και έρευνα των αρβανίτικων κοινοτήτων. Οι πρώτες αυτές ανθρωπολογικές μελέτες (κυρίως μονογραφικές γεωγραφικά ή θεματικά), χωρίς να αγνοούν τη διαφορετικότητα των μελετούμενων πληθυσμών, εστιάζουν κυρίως σε κοινωνικά και πολιτισμικά ζητήματα π.χ την κοινωνική οργάνωση, τη συγγένεια, τις αντιλήψεις για το κοινωνικό φύλο, την κοσμοαντίληψη για την τύχη, το κακό μάτι κ.ά.

Την πρώτη μεταπολιτευτική περίοδο (από το 1975 και μέχρι τα μέσα της δεκαετίας του '80) διαπιστώνεται πυκνότητα των ιστορικών και κοινωνικών μελετών οι οποίες είτε αφορούν αυτοτελείς λαογραφικές μελέτες (Γκίκας 1978, Μικέ-Παϊδούση 1980), είτε ιστορικές και

γλωσσολογικές (Γιοχάλας, 1975, 1988, 2000, Ducellier 1994, Μαρούγκας 1979), είτε ανθρωπολογικές.

Στις τελευταίες έχουμε τις έρευνες και δημοσιευμένες μελέτες της αμερικανικής σχολής πολιτισμικής, ανθρωπολογικής, οικολογίας στην περιοχή της Αργολίδας (Gavrielidis, Koster, Forbes, Chang, Clark), όπου κατοικούν και Αρβανίτες, και οι οποίες εστιάζουν σε κοινωνικά και πολιτισμικά ζητήματα π.χ. την πολιτισμική παραγωγή και πρόσληψη του «φυσικού χώρου», τον κοινωνικό και οικονομικό μετασχηματισμό των τοπικών κοινωνιών κ.ά.

Η ίδια περίοδος σημαδεύεται από την έκδοση περιοδικών με ιστορική και λαογραφική ύλη (*Διάλογοι* από το 1976) που συγκεντρώνεται και δημοσιεύεται από αρβανίτες τοπικούς λόγιους και ιστοριοδίφες. Οι συμβολές αυτές χαρακτηρίζονται από αυτοαναφορικότητα και τίθενται ζητήματα της ταυτότητας των Αρβανιτών και της συμβολής τους στη συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας όσο και της ανάδειξης της πολιτισμικής τους διαφορετικότητας.

Την περίοδο από τα μέσα της δεκαετίας του '80 και μέχρι σήμερα, που συμπίπτει με την οργανωμένη παρουσία της κοινωνικής ανθρωπολογίας και εθνολογίας στην Ελλάδα (οργάνωση πανεπιστημιακών τμημάτων, διδασκαλία, διατριβές, εκδόσεις κ.ά) μπορούμε να μιλάμε για μια άνθηση των λαο-εθνο-ανθρωπολογικών ερευνών και μελετών και για τις αρβανίτικες κοινωνίες και τον πολιτισμό τους.

Οι λαογραφικές μελέτες ενισχύουν και εμπλουτίζουν την οπτική και τη θεματολογία τους (λαϊκή τέχνη, διατροφή, κατοικία, γαμήλια ήθη-έθιμα, αφηγηματικός λόγος, τραγούδια κ.ά) και εκπονούνται κυρίως από λαογράφους (Γουήλ-Μπαδιεριτάκη, Μίχα-Λαμπάκη, κ.ά) αλλά και τοπικούς λόγιους και ερασιτέχνες λαογράφους (Μιχαήλ-Δέδε, Λιάπης, Χατζησωτηρίου, Κόλλιας, Σαλτάρης κ.ά).

Στηρίζουν την κοινή ελληνική καταγωγή και ταυτότητα όσο και την πολιτισμική διαφορετικότητα των Αρβανιτών, χαρακτηρίζονται όμως και από ανομοιογένεια που φθάνει, σε ορισμένες περιπτώσεις, και σε ακραίες τοποθετήσεις σε ότι αφορά την «ελληνικότητα» των εκφάνσεων του αρβανίτικου πολιτισμού.

Η εθνολογία και η ανθρωπολογία, εξορισμού επιστήμες της εθνοτικής ετερότητας και της πολιτισμικής ετερογένειας[5], ακόμα και στην

5. Οι απαρχές και η συγκρότηση τόσο της εθνογραφίας (ethnography) και

έντονα αυτοαναφορική και κατεξοχήν «ιθαγενή» («οίκοι») εκδοχή τους, όπως συνέβη στην Ελλάδα, συμβάλλουν στη διεύρυνση της θεματολογίας, της μεθοδολογίας και της ερμηνευτικής εστιάζοντας περισσότερο σε κοινωνικά και πολιτισμικά θέματα (παρά ιστορικά) των αρβανίτικων κοινωνιών όπως: κοινωνική οργάνωση, συγγένεια, υλικός πολιτισμός, κοινωνικο-οικονομικός μετασχηματισμός, συμβολικό σύστημα, κοινωνικό φύλο, πολιτισμική ταυτότητα, πρόσληψη της ετερότητας κ.ά. Οι μελέτες αυτές, επηρεασμένες από τις τάσεις και τα ρεύματα που εκδηλώνονται στο εξωτερικό, εντάσσονται κυρίως στα πλαίσια μεταπτυχιακών και διδακτορικών εργασιών (Οικονόμου, Τουντασάκη, Βελιώτη, Γκόσμα-Καζαζάκη, Πολίτη κ.ά) αλλά αποτελούν και αυτοτελείς έρευνες και μελέτες πανεπιστημιακών δασκάλων και ερευνητών (Αλεξάκης, Γκέφου-Μαδιανού, Welters κ.ά).

Η αναζήτηση της ταυτότητας των Αρβανιτών πραγματοποιήθηκε στις παλιότερες μελέτες μέσα από τις ομοιότητες και την κοινή καταγωγή πολιτισμικών στοιχείων (ήθη, έθιμα) αλλά κυρίως της γλώσσας. Ενισχύθηκαν οι αναζητήσεις μιας μακρινής, κοινής καταγωγής η οποία έγινε πεδίο αναμέτρησης πολιτικών σκοπιμοτήτων, ανατροφοδοτώντας και αναδιαμορφώνοντας ζητήματα εθνικής και πολιτισμικής ταυτότητας.

Η γλώσσα, τα αρβανίτικα, εξεταζόμενη κυρίως από μια περισσότερο γλωσσο-ιστορική σκοπιά, αποκομμένη από τα κοινωνικά και πολιτισμικά της συμφραζόμενα, αντιμετωπίστηκε ως το μοναδικό και σημαντικότερο στοιχείο της ετερότητας των Αρβανιτών. Δεν έπαψε δε να αποτελεί μέχρι σήμερα πεδίο ιδιαίτερου επιστημονικού και ιδεολογικού ενδιαφέροντος το οποίο αναδείχθηκε στο κατεξοχήν πεδίο έντονων αντιπαραθέσεων και συγκρούσεων, αντικατοπτρίζοντας καθαρά ζητήματα ταυτότητας και ομοιογένειας, ετερότητας και ετερογένειας.

εθνολογίας (ethnology), όσο και της ανθρωπολογίας (social and cultural anthropology) είναι στενά συνυφασμένες με τις έννοιες του έθνους (nation) και της εθνοπολιτισμικής ομάδας (ethnie, ethnic group) καθώς η έρευνα και ανάδειξη της συγκρότησης των πολιτισμικών τους χαρακτηριστικών αποτέλεσε το κατεξοχήν επιστημονικό τους αντικείμενο. Ζωηρό επιστημονικό ενδιαφέρον έχει ακόμα και σήμερα η ετυμολόγηση των όρων *εθνογραφία* και *εθνολογία* από την ελληνική λέξη *έθνος*, τις διαφορετικές εννοιολογήσεις που έχει λάβει ο όρος στην ιστορική του εξέλιξη από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, πράγμα το οποίο προσδιορίζει το επιστημονικό αντικείμενο και το περιεχόμενο αυτών των επιστημών σε διαφορετικές χώρες βλ. ενδεικτικά Bromley 1977, Gossiaux 1997.

Η γλώσσα και η χρήση της αποτέλεσαν στοιχεία συγκρότησης της αρβανίτικης ταυτότητας, καθώς η ταυτότητα συγκροτείται πάντα σε σχέση και διά μέσου της ετερότητας. Χαρακτηριστικά αυτο- και ετεροπροσδιορισμού που ενσωματώθηκαν στον παροιμιακό λόγο με έντονα αυτοαναφορική και αυτοσαρκαστική διάθεση (Φουρίκης 1931:16) (*αρβανίτικο κεφάλι, πατινιώτικο τσουκάλι/ αρβανίτικα μυαλά, κολοκύθια τούμπανα, μπ'ν κούγκουλ φαί μπ'ν' αρβανίτε νιρί* = όσο είναι το κολοκύθι φαΐ τόσο είναι και οι Αρβανίτες άνθρωποι![6]) όχι μόνο απέναντι στους ετερόγλωσσους (τα ελληνικά τα αποκαλούν *σκλιρίστ'*) αλλά και στις μεταξύ τους εθνοτοπικές ταυτότητες/ομάδες (π.χ. ΒΔ και ΝΑ Αττική, όμορες κοινότητες), όπως έχει επισημάνει ο Φουρίκης (1932-33) και οι οποίες αναδεικνύουν και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις (Χατζησωτηρίου - Φιλίππου-Αγγέλου 1989, Οικονόμου 2008).

Τα στοιχεία που συγκροτούν και προσδιορίζουν την ιδιαίτερη εθνοπολιτισμική ταυτότητα των Αρβανιτών είναι η γλώσσα (*αρβανιτ', αρμπεριστ*), η εντοπιότητα (αρβανιτοχώρια, εντοπισμός αρβανίτικων πολιτισμικών περιοχών), οι οικονομικές τους δραστηριότητες (γεωργοκτηνοτρόφοι, δασοκαλλιεργητές) και τα «ποιοτικά», συμπεριφορικά χαρακτηριστικά, θετικά (φιλοξενία, γεναιοδωρία, μπέσα, εντιμότητα) και αρνητικά (στενοκεφαλιά, εριστικότητα, δυστροπία, συντηρητικότητα). Τα όρια που εντάσσουν ή αποκλείουν από την ομάδα, διαμορφώνονται ιστορικά, είναι αναπροσδιορίσιμα και διαπραγματεύσιμα. Η σχέση ταυτότητας-εθνότητας παίρνει διάφορες μορφές (Trudgill-Tzavaras 1977) άλλοτε ισχυροποιείται και άλλοτε αποδυναμώνεται, όταν τα στοιχεία που την προσδιορίζουν διαφοροποιούνται και απασημασιοδοτούνται. Έτσι σήμερα η ταυτότητα του *Αρβανίτη* προσδιορίζεται αφενός από την γνώση και κατανόηση της αρβανίτικης γλώσσας, αλλά και την κωδικοποιημένη χρήση της, ιδιαίτερα από άτομα νεαρής ηλικίας, η οποία υποδηλώνει κοινή κουλτούρα και αφετέρου από το γενέθλιο τόπο και το γεωγραφικό προσδιορισμό της καταγωγής (πδ. Trudgill-Tzavaras 1977, Βελιώτη 2009).

Στην προσέγγιση της γλωσσικής ετερότητας ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι κοινωνιο- και ανθρωπο- γλωσσολογικές μελέτες που

---

6. Όπου στη θέση *Αρβανίτες* μπορούν να μπουν οι κάτοικοι όμορων, αρβανίτικων κοινοτήτων π.χ *Κουντουριώτες, Κοκλιώτες, Κριεκουκιώτες κ.ά.* προς τους οποίους απευθύνεται η παροιμιώδης σαρκαστική έκφραση.

αφορούν την παραγωγή και τη χρήση της αρβανίτικης γλώσσας (E. Hamp 1956, 1961, 1963, Georgakas 1965, 1966-67), την επιτελεστική χρήση της, τη σχέση της με την ιδιαίτερη εθνοπολιτισμική ταυτότητα (Trudgill-Tzavaras 1977, Βελιώτη 2009) τη λειτουργικότητα και τις αλλαγές που επήλθαν στη γλώσσα στα πλαίσια της εξέλιξης και του μετασχηματισμού των σύγχρονων κοινωνιών (Μπότση 2003, 2007). Καθοριστική στη διερεύνηση των ζητημάτων αυτών είναι η συμβολή του πρόωρα χαμένου καθηγητή ανθρωπο-γλωσσολογίας στο ΑΠΘ Λουκά Τσιτσιπή με σημαντικό αριθμό μελετών (Τσιτσιπής 1983, 1984, 1995, 1998, Tsitsipis 1981, 1983, 1988, 1998 κ.ά). Ένα σημαντικό τμήμα του επιστημονικού του έργου αφορά την έρευνα και μελέτη της αρβανίτικης γλώσσας μέσα από μια κοινωνιογλωσσολογική και ανθρωπολογική θεώρηση. Η αρβανίτικη γλώσσα, μελετήθηκε από τον Λ. Τσιτσιπή με τη συγκέντρωση πρωτογενούς εθνογραφικού και γλωσσολογικού υλικού από τις αρβανίτικες κοινότητες της Αττικής και της Βοιωτίας. Η προσέγγιση της γλώσσας από τον Τσιτσιπή -όπως και οι προηγούμενες μελέτες των Hamp, Trudgill-Tzavaras- κινείται ανάμεσα στη δομή και στη χρήση της αρβανίτικης (δομολειτουργική προσέγγιση) και αφετέρου τις ιδιαίτερες ιδεολογικές προεκτάσεις και χρήσεις της μέσα στις μεταβαλλόμενες κοινωνικο-οικονομικές και ιδιαίτερες πολιτικές συνθήκες της νεότερης Ελλάδας.

Την ίδια περίοδο πληθαίνουν και οι συλλογικές —επιστημονικές, πολιτιστικές και εκδοτικές— δράσεις που εκδηλώνονται σε τοπικό και ευρύτερα πανελλαδικό επίπεδο με τη θεσμοθέτηση τοπικών συνεδρίων και επιστημονικών συναντήσεων με διεπιστημονική προσέγγιση (αρχαιολογία-ιστορία-λαογραφία) [Επιστημονικές Συναντήσεις ΝΑ Αττικής (από το 1984), Επιστημονικά Συμπόσια Β. Αττικής (από το 1989), Διεθνή Συνέδρια Βοιωτικών Μελετών (από το 1986) που συνεχίζονται μέχρι σήμερα, η ίδρυση του Αρβανίτικου Συνδέσμου της Ελλάδος (1983) και η κυκλοφορία περιοδικών εκδόσεων (*Διάλογοι* [1976-1981], *Μπέσα* [1983-2006], *Άρβανον* [1998 -1999]).

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι οι μελετητές του αρβανίτικου πολιτισμού συνδέονται, στην πλειοψηφία τους, με στενούς δεσμούς (καταγωγής, συγγένειας, εγκατάστασης) με το ερευνητικό τους αντικείμενο και το σύνολο σχεδόν των λαογραφικών και ανθρωπολογικών μελετών αφορά αρβανίτικες περιοχές της Ν. Ελλάδας και κυρίως: Αττικο-Βοιωτία, Εύβοια, Αργολιδο-Κορινθία, νησιά Αργο-Σαρωνικού,

Β. Κυκλάδες, με ελάχιστες εξαιρέσεις για τη Β. Ελλάδα (Ήπειρο, Δυτ. Μακεδονία).

Το επιστημονικό και ευρύτερα κοινωνικό και πολιτικό ενδιαφέρον για τον Αρβανίτες της Ελλάδας σε αντιδιαστολή με τους εθνικά «άλλους», τους Αλβανούς, «αναζωπυρώθηκε» από τη δεκαετία του '90 με τη μαζική έλευση Αλβανών μεταναστών. Την τελευταία δεκαετία ιδιαίτερα, (από τις αρχές του 2000) και με καθοριστικό γεγονός το οικονομικό μεταναστευτικό ρεύμα (από το 1990 μέχρι σήμερα) και την έλευση και εγκατάσταση σημαντικού αριθμού Αλβανών μεταναστών έχουμε πολλές και σημαντικές κοινωνιο-οικονομικές, ανθρωπολογικές έρευνες. Αυτές ερευνούν κυρίως ζητήματα τα οποία αφορούν την εγκατάσταση και τη συμβολή τους στην κοινωνικο-οικονομική εξέλιξη της Ελλάδας, τη διαδικασία ενσωμάτωσής τους στην ελληνική κοινωνία, ιδιαίτερα μέσα από το εκπαιδευτικό σύστημα, την έκφραση της πολιτισμικής τους ταυτότητας σε σχέση με την ετερότητα —εθνική και πολιτισμική— των Αρβανιτών (Kasimis-Papadopoulos 2003, 2005, Πέτρου 2008, Λαμπριανίδης-Λυμπεράκη 2001, Triandafyllidou 2000, Νιτσιάκος 2003, Athanassopoulou 2005, Αθανασοπούλου 2009).

Μέσα από τη σύντομη αυτή αναφορά στο γραπτό λόγο[7] για τους Αρβανίτες διαγράφονται ξεκάθαρα οι ιδεολογικο-πολιτικές προθέσεις, οι επιστημονικές τάσεις, που διαμόρφωσαν ένα corpus λαογραφικών, εθνολογικών και ανθρωπολογικών μελετών κατά τον παρελθόντα ενάμιση αιώνα (1850-2008) περίπου. Οι μελέτες αυτές, απόρροια ευρύτερων ιδεολογικών ρευμάτων και πολιτικών στρατηγικών, επηρέασαν με τη σειρά τους, παγιώνοντας απόψεις, αναπαράγοντας στερεότυπα αλλά και ανατρέποντας πολλές φορές προσλήψεις και ιδεοληψίες.

Μείζονα ζητήματα, όπως η τεκμηρίωση της ταυτότητας των Αρβανιτών μονοπώλησαν μονοσήμαντα την ιστορική και τη λαογραφική έρευνα σε μια διαχρονική, εξελικτική αναζήτηση προς την αρχαιότητα, αδιαφορώντας για το πώς αυτή συγκροτείται σε σχέση με την ετερότητα, πως διαμορφώνεται και αλλάζει ανάλογα με τις συγκυρίες και τις καταστάσεις, πως εντέλει οι Αρβανίτες, αλλά και οι άλλες εθνοπολιτισμικές ομάδες του Ελληνικού χώρου (ευρωπαϊκού και σή-

7. Σκοπίμως και για λόγους σεβασμού του χώρου δεν αναφέρομαι στις μουσικές και μουσικολογικές εκδόσεις του αρβανίτικου τραγουδιού ενδεικτικά βλ. Γκίκας 1978, Μωραΐτης 2002.

μερα παγκοσμιοποιημένου), προβάλλουν και διαχειρίζονται πολλαπλές ταυτότητες: εθνική, εθνοτική, τοπική, πολιτισμική, κοινωνική, ταξική, πολιτική.

Η μονοσήμαντη αυτή αναζήτηση και απόδειξη της πανάρχαιας ελληνικής ταυτότητας των Αρβανιτών εγκλώβισε αλλά και «στρέβλωσε» επιστημονικές προσεγγίσεις και οδήγησε αναπόφευκτα σε συντηρητικές εκδηλώσεις και ακραίες, μερικές φορές, τοποθετήσεις (ό,τι δεν είναι ελληνικό-αρβανίτικο δεν είναι δικό μας, είναι ξένο π.χ καραγκιόζης, τσιφτετέλι, ρεμπέτικο βλ. περιοδικό *Μπέσα*).

Θα μέναμε με την βεβαιότητα ότι οι αρβανίτικες κοινωνίες είναι απόλυτα πατρογραμμικές και ενδογαμικές, αν δεν είχαμε μελέτες που να τεκμηριώνουν την αμφιπλευρικότητα του συγγενειακού συστήματος (Αλεξάκης 1996, Τουντασάκη 1995, Οικονόμου 2000) τη συμβολική έκφραση και συγκρότηση των κοινωνιών αυτών, τις γαμήλιες στρατηγικές, τη θέση της γυναίκας στην παραγωγική διαδικασία, την ένταξή τους στον ευρύτερο κοινωνικό καταμερισμό και τον αντίστοιχο μετασχηματισμό τους (βλ. *Πρακτικά Επιστημονικών Συναντήσεων ΝΑ Αττικής και Β. Αττικής*). Θα συνεχίσουμε να αναπαράγουμε στερεότυπα και ιδεοληψίες για τους Αρβανίτες, αν δεν αναζητήσουμε την κοινωνική και πολιτισμική τους παραγωγή στην πρόσληψη της ετερότητας και στις σχέσεις των Αρβανιτών με τους «άλλους», τους μηχανισμούς και τους τρόπους ενσωμάτωσής τους στην ευρύτερη κοινωνία.

Όσο για την αρβανίτικη γλώσσα, —που αποτέλεσε συστατικό στοιχείο κάθε μελέτης—, ως προφορική γλώσσα, αναμετρήθηκε στη διελκυστίνδα της «καθαρής ελληνικότητας και της αλβανικότητας», που καθόρισε, σε ορισμένες περιπτώσεις, και την αντίστοιχη γραπτή της απόδοση (ελληνικοί-λατινικοί χαρακτήρες), υποτάχτηκε στον ηγεμονισμό της ελληνικής εγγραμματοσύνης και βρισκόμενη στο περιθώριο αποτέλεσε τεκμήριο για την ανάδειξη ακόμα και μειονοτικών ζητημάτων.

Στα πλαίσια των σύγχρονων πολυεθνικών, πολυεθνοτικών, αλλόθρησκων πολυπολιτισμικών κοινωνιών και υπό το πρίσμα των νεότερων οικονομικών και πολιτικών εξελίξεων τα ζητήματα ταυτότητας και ετερότητας των εθνοπολιτισμικών ομάδων διατηρούν αμείωτο το ενδιαφέρον τους που εκδηλώνεται με σημαντικό αριθμό κοινωνικών μελετών, πολιτιστικών και ευρύτερα πολιτικών παρεμβάσεων.

Η λαογραφία, η εθνολογία, η κοινωνική ανθρωπολογία ως επιστήμες του ανθρώπου και της κοινωνίας, έχοντας το προνόμιο της

άμεσης και αδιάλειπτης επαφής με το ερευνητικό τους αντικείμενο με την επιτόπια έρευνα[8], δεν θα πρέπει να μείνουν έξω από τη διαμόρφωση και έκφραση ενός ευρύτερα πολιτικού λόγου και της πρακτικής του για τα ζητήματα αυτά.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Αθανασοπούλου Αγγελική, 2009, «Για μια καλύτερη ζωή»: Ανάμεσα σε οικογενειακές υποχρεώσεις και προσωπικές επιθυμίες. Η περίπτωση της δεύτερης γενιάς Αλβανών μεταναστών στην Αθήνα», *Ελληνική Κοινωνία, Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Κοινωνίας*, 8-9: 181-309.

Αλεξάκης Ελευθέριος 1996, *Τα παιδιά της σιωπής. Συγγένεια και γάμος στους Αρβανίτες της ΝΑ Αττικής-Λαυρεωτικής (1850-1940)*, Παρουσία, Αθήνα.

Αλεξάκης Ελευθέριος 2001, *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα-Βαλκάνια*, Δωδώνη, Αθήνα.

Anderson Benedict, 1997, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές κι τη διάδοση του εθνικισμού*, Νεφέλη, Αθήνα.

Βαρουξάκης Γεώργιος, 1991, «"Φαντασιακές κοινότητες" και Μεγάλη Ιδέα. Μια συμβολή του Ν. Γ. Πολίτη», *Μνήμων* 13: 197-213.

Βελιώτη-Γεωργοπούλου Μαρία, 2009, «Γλωσσική ιδιαιτερότητα και εθνοτική ταυτότητα: Αρβανίτες και Αρβανίτικα», στο Βαραλής Ι.- Πίκουλας Γ. (επιμ.), *Μνήμη Τασούλας Οικονόμου (1998-2008)*, Παν. Θεσσαλίας Τμήμα ΙΑΚΑ-Δημοτική Επιχείρηση Πολιτισμού Δ. Άργους-Δήμος Μυκηναίων, Βόλος.

Blum Richard & Eva 2005, *Μαγεία, τελετουργίες και προλήψεις της ελληνικής υπαίθρου*, Αρχέτυπο, Αθήνα.

Clayer Nathalie, 2009, *Οι απαρχές του αλβανικού εθνικισμού*, Ισνάφι, Ιωάννινα.

8. Για την πολλαπλή σημασία της επιτόπιας έρευνας (fieldwork) στις ανθρωπολογικές επιστήμες σήμερα βλ. ενδεικτικά Robben-Sluka 2007. Για την Ελλάδα στα πρακτικά της Επιστημονικής Ημερίδας *Το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και η επιτόπια έρευνα* (Αθήνα 30.6.2003), υπό δημοσίευση στην Επετηρίδα ΚΕΕΛ.

Δαμιανάκος Στάθης, 1987, «Ετερότητα και εθνογραφία: για μια κοινωνιολογική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού» στο *Παράδοση ανταρσίας και λαϊκός πολιτισμός*, Πλέθρον, Αθήνα, σ. 21-69.

Δέδε Μαρία, 1997, *Οι Έλληνες Αρβανίτες*, Δωδώνη, Αθήνα.

Ducelier Alain, 1994, *Οι Αλβανοί στην Ελλάδα (13ος-15ος αι). Η μετανάστευση μιας κοινότητας* (μτφρ. Κατ. Νικολάου), Ίδρυμα Γουλανδρή-Χόρν, Αθήνα.

Fallmerayer Jacop Philipp, 1984, *Περί της καταγωγής των σημερινών Ελλήνων*, Νεφέλη, Αθήνα.

Gellner Ernest, 1992, *Έθνη και εθνικισμός*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

Γιοχάλας Τίτος, 1988, *Αλβανολογία και ερασιτεχνισμός. Αποκατάσταση αρβανίτικων κειμένων*, Κέντρο Σπουδών ΝΑ Ευρώπης, Αθήνα.

Γιοχάλας Τίτος, 2000, *Άνδρος, Αρβανίτες και αρβανίτικα*, Πατάκης, Αθήνα.

Γκέφου-Μαδιανού Δήμητρα, 1998, «Η χώρα του πνεύματος και η χώρα του οινοπνεύματος. Παράδοση και πολιτισμική ταυτότητα στην Αττική», *Σύγχρονα Θέματα* 66: 104-111.

Γκίκας Γιάννης, 1978, *Οι Αρβανίτες και το αρβανίτικο τραγούδι στην Ελλάδα*, εκδ. του ίδιου, Αθήνα.

Herzfeld Michael, 2002, *Πάλι δικά μας. Λαογραφία, Ιδεολογία και η Διαμόρφωση της Σύγχρονης Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

Hobsbawm Eric, 1994, *Έθνη και εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*, Καρδαμίτσα, Αθήνα.

Καμπούρογλου Δημ. 1890-2, *Μνημεία της Ιστορίας των Αθηναίων*, τ. 1-6, Αθήνα.

Καρακατσάνη Ι. 1881, «Έθιμα χωρικών της Αττικής. Ο γάμος», *Εστία* 12: 601-3.

Καργάκος Σαράντος 2008, *Αλβανοί, Αρβανίτες Έλληνες*, Ι. Σιδέρης, Αθήνα.

Κέντρο Ερευνών Μειονοτικών Ομάδων (ΚΕΜΟ) 2001, *Γλωσσική ετερότητα στην Ελλάδα. Αρβανίτικα, Βλάχικα, γλώσσες της μειονότητας της Δ. Θράκης, σλαβικές διάλεκτοι της Μακεδονίας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

Κιτρομηλίδης Πασχάλης, 2000, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, ΜΙΕΤ, Αθήνα.

Κόλλιας Αριστείδης, 1983, *Αρβανίτες και η καταγωγή των Ελλήνων*, εκδ. του ίδιου, Αθήνα.

Κοντοσόπουλος Νικ., 2004, «Οι Έλληνες και οι άλλοι», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, τ. 29-30 (1999-2003), σ. 283-300.

Κουπιτώρης Παναγιώτης, 1879, *Αλβανικαί μελέται: Πραγματεία ιστορική και φιλολογική περί της γλώσσης και του έθνους των Αλβανών*, (επανέκδοση) Καραβίας, Αθήνα.

Κυριακίδης Στ., 1926, «Σπίτια και καλύβια της Αττικής» *Ημερολόγιον Οδοιπορικού Συνδέσμου*, Αθήνα.

Κυριακίδου-Νέστορος Άλκη, 1978, *Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική ανάλυση*, Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα.

Λαμπρυνίδης Μιχαήλ, 1907, *Οι Αλβανοί κατά την κυρίως Ελλάδα και την Πελοπόννησον, Ύδρα, Σπέτσαι*. (επανέκδοση 1992) Καραβίας, Αθήνα.

Λάμπρος Σπυρίδων, 1896, «Η ονοματολογία της Αττικής και εις την χώραν εποίκησις των Αλβανών», *Επετηρίς Παρνασσού* 1: 157-170.

Λιάπης Βαγγέλης, 1980, *Αρβανίτικος γάμος, ο Κουντουριώτικος*, Πορεία, Αθήνα.

Λιάπης Βαγγέλης, 1987, *Ο χορός στους Κουντουριώτες*, Πολύτυπο, Αθήνα.

Λιντερμάγιερ Ορέστης, 1998-1999, «Η Ελλάδα και οι 'άλλοι': Δύση, Σλάβοι, Τούρκοι, με αφορμή το ανθρωπολογικό έργο του Michael Herzfeld», *Εθνολογία* 6-7: 359-439.

Λαμπριανίδης Λόης-Λυμπεράκη Αντιγόνη, 2001, *Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη.

Μαρούγκας Γιώργος, 1979, *Η συμβολή των Αρβανιτών στη διαμόρφωση του νεοελληνικού έθνους*, Πορεία, Αθήνα.

Μερακλής Μ. Γ., 1990, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω* 245: 16-22.

Μερακλής Μ. Γ 2004, *Η συνηγορία της Λαογραφίας*, Ίδρυμα Αγγ. Χατζημιχάλη, Αθήνα.

Μικέ Παϊδούση Γιόνα 1980, *Τα Βίλια του Κιθαιρώνα και τα αρβανίτικα τραγούδια τους*, εκδ. της ιδίας, Αθήνα.

Μίχα-Λαμπάκη Ασπασία, 1976-7, «Η παραδοσιακή γυναικεία φορεσιά της Θίσβης Θηβών», *Επετηρίς Εταιρείας Στερεοελλαδικών Μελετών* 6: 409-424.

Μπέσα, 1991, Αρβανίτικος Σύνδεσμος της Ελλάδας, Αθήνα, τχ. 18.

Μπίρης Κώστας, 1998 (1η εκδ. 1960), *Αρβανίτες, οι Δωριείς του Νεώτερου Ελληνισμού*, Μέλισσα, Αθήνα.

Μπίρης Κώστας, 1959, *Τα Αττικά του Εβλιά Τσελεμπή*, Πιγκουίνος, Αθήνα.

Μπότση Ελένη, 2006, «Νεανικές γλώσσες και επικοινωνιακή κουλτούρα σε αρβανιτόφωνη κοινότητα της Αττικής», *Εθνολογία* 12: 221-249.

Μωραΐτης Θανάσης, 2002, *Ανθολογία αρβανίτικων τραγουδιών της Ελλάδας*, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών – Μουσικό Λαογραφικό Αρχείο Μέλπως Μερλιέ, Αθήνα.

Νιτσιάκος Βασίλης, 2003, *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας, Αθήνα.

Ντάτση Ευαγγελή, 1990, «Ο 'λαός' της λαογραφίας. Το ιδεολογικό περιεχόμενο», *Ο Πολίτης*, 108: 50-57.

Οι Αλβανοί στο Μεσαίωνα, 1998, ΕΙΕ Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, Αθήνα.

Οικονόμου Ανδρομάχη, 2000, «Οικονομία και συγγένεια στις αρβανίτικες ορεινές κοινότητες του Κιθαιρώνα» στο Β. Νιτσιάκος – Χ. Κασίμης (επιμ.), *Ο ορεινός χώρος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και μετασχηματισμοί*, Πλέθρον-Δήμος Κόνιτσας, Αθήνα, σ. 149-162.

Οικονόμου Ανδρομάχη, 2007, *Φύση, τεχνολογία και κοινωνία στις ορεινές κοινότητες του Κιθαιρώνα*, Οδυσσέας, Αθήνα.

Οικονόμου Ανδρομάχη, 2008, «Από τα ορεινά στα πεδινά: μετακίνηση και μετανάστευση εργατικού δυναμικού στο χώρο της Αττικής», *Πρακτικά ΙΒ΄ Επιστημονικής Συνάντησης ΝΑ Αττικής*, Καλύβια Θορικού Αττικής, σ. 671-684.

Ong Walter, 1997, *Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Πέτρου-Μεσογείτης Χρίστος, 1984, *Άπαντα*, Επιμορφωτικός Σύλλογος Καλυβίων, Καλύβια.

Πέτρου Μιχάλης, 2008, «Μετανάστες, γεωργική εργασία και παραγωγοί. Πολιτισμικές ιδιαιτερότητες και το οδοιπορικό των συμβιωτικών σχέσεων σε μια αγροτική κοινωνία» στο Ε. Ζακοπούλου –Χ. Κασίμης – Λ. Λουλούδης, (επιμ.) *Αγροτικότητα, κοινωνία και χώρος*, Πλέθρον, Αθήνα, σ. 137-161.

Πολίτης Ν. Γ., 1920, «Δημώδεις δοξασίαι περί αποκαταστάσεως του Ελληνικού Έθνους» στο *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τ. Α΄, Αθήνα, σ. 14-27.

Πολίτης Ν. Γ., «Περί του εθνικού έπους των νεωτέρων Ελλήνων», στο *Λαογραφικά Σύμμεικτα*, τ. Α΄, Αθήνα, σ. 237-260.

Πολίτη, Παναγιώτα, 2008, *Τα Κούκουρα. Πολιτισμική ταυτότητα μιας αρβανίτικης κοινότητας στη Βοιωτία*, Βιβλιόραμα, Αθήνα,

Πούλος Ι. 1950, «*Η εποίκησις των Αλβανών εις* Κορινθίαν», *Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών* 3: 31-94.

Πρακτικά Επιστημονικών Συναντήσεων ΝΑ Αττικής, τ. Α΄- ΙΒ΄ 1984-2008.

Πρακτικά Συμποσίων Β. Αττικής, τ. Α΄ 1989, τ. Β΄ 1992.

Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών, 1988-2008.

Σαλτάρης Νίκος, 1986, *Η ζωή των Αρβανιτών*, Γέρου, Αθήνα.

Σαρρής 1928, «Τα τοπωνύμια της Αττικής», *Αθηνά* 40: 117-160.

Σβορώνος Νίκος, 2004, *Το ελληνικό έθνος. Γένεση και διαμόρφωση του Νέου Ελληνισμού*, Πόλις, Αθήνα.

Σκοπετέα Ελλη, 1988, *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα του Εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα*, Πολύτυπο, Αθήνα.

Σωτηρίου Κων., 1909, «Αλβανικά ασμάτια και παραμύθια», *Λαογραφία* 1: 82-106.

Σωτηρίου Κων., 1910-11, «Αλβανικά ασμάτια και παραμύθια», *Λαογραφία* 2: 89-120.

Τσίγκος Αθανάσιος, 1991, *Κείμενα για τους Αρβανίτες*, του ίδιου, Αθήνα.

Τσιτσιπής Λουκάς, 1983, «Η εθνογραφία της γλώσσας: θεωρητικά και μεθοδολογικά προβλήματα με παραδείγματα από την αρβανίτικη κοινότητα», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 50: 3-19.

Τσιτσιπής Λουκάς, 1984, «Κοινωνιογλωσσικά προβλήματα του ρεπερτορίου των ομιλητών της αρβανίτικης γλώσσας από τη σκοπιά της εθνογραφίας της γλώσσας» στο *Μελέτες για την ελληνική γλώσσα. Πρακτικά της 5ης Ετήσιας Συνάντησης του Τομέα Γλωσσολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του ΑΠΘ*, σ. 269-298, Θεσσαλονίκη.

Τσιτσιπής Λουκάς, 1995, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία της Γλώσσας*, Gutenberg, Αθήνα.

Τσιτσιπής Λουκάς 1998, *Αρβανίτικα και Ελληνικά: Ζητήματα πολυγλωσσικών και πολυπολιτισμικών κοινοτήτων* τ. 1-2, Λειβαδιά.

Φουρίκης Πέτρος, 1929, «Συμβολή εις το τοπωνυμικόν της Αττικής», *Αθηνά*, τ. ΜΑ΄, σ. 77-178. και τ. ΜΒ΄ σ. 111-136

Φουρίκης Πέτρος, 1932, «Η εν Αττική ελληνοαλβανική διάλεκτος», *Αθηνά*, τ. ΜΔ΄, σ. 3-51.

Φουρίκης Πέτρος, 1933, «Η εν Αττική ελληνοαλβανική διάλεκτος» *Αθηνά*, τ. ΜΕ΄, σ. 49-181.

Φουρίκης Πέτρος, 1931, «Πόθεν το εθνικόν Αρβανίτης», *Αθηνά*, τ. ΜΓ΄, σ. 3-37.

Φουρίκης Πέτρος, 1930, «Ελληνοαλβανικαί λαογραφικαί έρευναι», *Λαογραφία* τ. Ι΄, σ. 3-22 +φωτ.

Χατζημιχάλη Αγγελική, 1933, «Τα Βίλια του Κιθαιρώνα», *Νέα Εστία*, 13: 126-135 και 191-203.

Χατζημιχάλη Αγγελική 1978, «Η φορεσιά της Αττικής» σ. 24-71, «Η φορεσιά της Ελευσίνας», σ. 76-89, *Ελληνική λαϊκή φορεσιά. Οι φορεσιές με το σιγκούνι*, Μέλισσα – Μουσείο Μπενάκη, Αθήνα.

Χατζησωτηρίου Γ. – Φιλίππου-Αγγέλου Φ., 1989, « Διαφορές μεταξύ των Αρβανιτών της βόρειας και της Ν.Α Αττικής. Ιστορική, γλωσσική και λαογραφική προσέγγιση» *Πρακτικά Α' Συμποσίου Βορείου Αττικής*, Ιστορική-Λαογραφική Εταιρεία Αχαρνών, Αχαρνές.

Ψιμούλη Βάσω, 2006, *Σούλι και Σουλιώτες*, Εστία, Αθήνα.

Ξενόγλωσση

Athanassopoulou Angelique, 2005, "Nos Albanais à nous. Travailleurs émigrés dans une communauté arvanite du Péloponnèse", *Ethnologie Française* 2: 267-278 (και στην ελληνική έκδοση Παπαταξιάρχης Ευθ. (επιμ.), 2006, *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα).

Barth Frederik, 1970, *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Λονδίνο.

Bausinger Hermann, 1993, *Volkskunde ou l'Ethnologie allemande*, MSH, Παρίσι.

Botsi, Eleni, 2003, *Die sprachliche Selbst- und Fremdkonstruktion am Beispiel eines arvanitischen Dorfes Griechenlands: Eine soziolinguistische Studie.* ("Linguistic construction of the self and the other in an Arvanite village in Greece: A sociolinguistic study"). PhD dissertation, University of Konstanz.

Breton Roland, 1981, *Les ethnies*, PUF, collection «Que sais-je?», Paris.

Bromley Yu. V. 1977, *Soviet Ethnography: main trends*, "Social sciences Today", editoria USSR Academy of Sciences, Μόσχα.

Du Boulay Juliet,1974, *Portrait of a greek mountain village*, Clarenton Press, Οξφόρδη.

Edensor Tim, 2002, *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Berg, Oxford.

Friedl Ernestine, 1962, *Vassilika, a village in modern Greece*, Holt, Rinhart and Winston, Νέα Υόρκη.

Gefou-Madianou Dimitra - Toundassaki Irini (συνεργ. Velioti-Georgopoulos Maria) 1998, "The Arvanites of Greece. A bibliographical approach", *Modern Greek Society*, vol. XXVI, no 1, σ. 1-85.

Gefou-Madianou Dimitra, 1999, "Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica", *American Ethnologist* 26, no 2, 412-439.

Georgakas D., 1966, "Albanian suffix -ze. Toponyms in -ze and Gr.alb. -εζα", *Zeitschrift fur Balkanologie*, 34-44.

Georgakas D. - McDonald W., 1967, *Place names of the Southwest Peloponnesus: Resister and Indexes*, Αθήνα.

Gosma-Kazazakis Zoe, 1989, *Veuves et veuvage dans les communautes villageoises du Nord-Est de l'Attiki aux XIV et XXe Sciecles. Commune de Grammatiko. Comportements economiques et socioculturels*, DEA, Universite Paris I, Παρίσι.

Gossiaux Jean-Francois, 1997, "Ethnie, Ethnologie, Ethnicité", *Ethnologie Française*, XXVII, 3: 329-334.

Gossiaux Jean-Francois, 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, PUF, Παρίσι.

Hahn J.G., 1854, *Albanesische Studien*, 3vol. Βιέννη.

Hamp Eric 1956, *MS Report of research conducted in Albanian-Speaking villages of Greece between 1955-56 on a Fulbright Grant.*

Hamp Eric, 1961, "On the Arvanitika dialects of Attica and the Negarid", *Balkansko Eznikoznanie* 3: 101-6.

Herzfeld Michael, 2003, "Localism and the Logic of nationalistic Folklore: Cretan Reflections", *Society for Comparative Study of Society and History* 45/2: 281-310.

Jochalas Titos, 1975, "Considerazioni sulla onomastica e toponomastica Albanese in Grecia", *Balkan Studies* 17/2: 313-329.

Kazazis K., "Greek and Arvanitika in Corinthia', *Balkanistica*, III, 1976, p. 42-51.

Kazazis K., "Greece's New Abanians as Seen by Some Corinthian Arvanites", *Εθνογραφικά*, 11, 1998, σ. 127-132.

Kasimis Ch. - Papadopoulos Ap. - Zakopoulou E., 2003, «Migrants in Rural Greece», *Sociologia Ruralis* 43/2: 167-184.

Kasimis Ch.- Papadopoulos Ap., 2005, «The multifunctional role of migrants in the greek countryside: implications for the rural economy and society», *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31/1: 99-127.

Oekonomou Andromaque, 1991, *Villia, un village de résiniers Arvanites de l'Attique. Contribution à l'étude des structures sociales et du processus de production.* Ph.D. Thesis, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Παρίσι.

Politis N. G., 1918, "Croyances populaires sur le rétablissement de la nation Hellénique", *L'Hellénisme Contemporain.*

Robben Anonius - Sluka Jeffrey A (επιμ.), 2007, *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader*, Blacwell.

Shirokogoroff S-M, 1936, "La théorie de l'ethnos et sa place dans le système des sciences anthropologiques", *L'Ethnographie* 32: 85-115.

Toundassakis Iréne, 1995, *Parenté, mariage et succession dans le village de Vourkoti (Andros)*, Ph.D Thesis, Ecole des Hautes, Etudes en Sciences Sociales, Παρίσι.

Triandafyllidou A., 2000, "Racists? Us? Are you joking? The discourse of social exclusion of immigrants in Greece and Italy" στο King R., Lazaridis G., Tsardanidis C., (επιμ.) *Eldorado or fortress? Migration in Southern Europe*, Basingstoke, Macmillan, σ. 186-206.

Trudgill P. - Tzavaras G. 1977, 'Why Albanian-Greeks are not Albanians: language shift in Attica and Biotia', Giles Howard, (επιμ.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, Academic Press, Λονδίνο.

Tsitsipis Loukas, 1981, *Language change and language death in Albanian speech communities in Greece. A sociolinguistic study*, Ph.D Thesis, University of Wisconsin, Madison.

Tsitsipis Loukas, 1983, "Language shift among the Albanian speakers of Greece", *Anthropological Linguistics* 25: 288-308.

Tsitsipis Loukas, 1988, "Albanian speakers of Greece" *Language in Society*, 17: 61-86.

Tsitsipis L., 1998, *A Linguistic Anthropology of Praxis and language Shift: Arvanitika (Albanian) and Greek in Contact*, Clarenton Press, Oxford.

Van Gennep Arnold, 1995, *Traité comparatif des nationalités*, 2η έκδοση ed. du C.T.H.S, Παρίσι.

Velioti-Georgopoulos M., 1996, *L'aspect dynamique de la Grèce rurale. Changement économique, identité culturelle et liens de parenté à Didima, village de Péloponnèse*, Ph.D. Thesis, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Παρίσι.

Weale-Bathieritaki Jean, 1990, *A study of the Folklore, Folkways and Social Stucture of two Arvanite Communities in Attica*, Ph.D Thesis, University of Reading.

Weigand Gustav, 1926, "Das Albanische in Attika", *Balkan-Archiv* 2: 167-220.

Welters Linda, 1998, "Women's traditional dress in Argolidocorinthia: local variations", *Εθνογραφικά* 11: 133-176.

ΑΝΑΓΝΩΣΤΗΣ ΕΥΑΓΓ. ΠΑΠΑΚΥΠΑΡΙΣΣΗΣ

Η ΕΚΛΟΓΗ ΤΟΥ R. M. DAWKINS ΩΣ ΕΠΙΤΙΜΟΥ ΕΤΑΙΡΟΥ ΣΤΗ ΝΕΟΣΥΣΤΑΤΗ Ε.Λ.Ε.

Η διοργάνωση του παρόντος Συνεδρίου, με την ευκαιρία της συμπλήρωσης μιας εκατονταετηρίδας από τη σύσταση της ΕΛΕ, προκαλεί σε όλους όσοι —κατά κύριο λόγο— ασχολούνται με την έρευνα και τη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού, εκτός από σκέψεις για το μέλλον και την προοπτική της Λαογραφίας, αναστοχασμούς για το πώς τέθηκαν τα θεμέλια και οι βάσεις του πρώτου επιστημονικού λαογραφικού σωματείου[1]. Το γε-

1. Μετά το θάνατο του Ν. Γ. Πολίτη, οι διάδοχοι πρόεδροι διοργάνωναν, κάθε φορά που προσετίθετο μια νέα δεκαετία στο βίο της ΕΛΕ, εκδηλώσεις και ομιλίες για να γιορταστεί η εκάστοτε επέτειος. Μια αναδρομή στους τόμους του περιοδικού *Λαογραφία* αποφέρει τα ακόλουθα αποτελέσματα:

— Τόμος 13: 1-2(1950), επιμέλεια Στίλπωνος Π. Κυριακίδου, «Εορτή επί τη τεσσαρακονταετηρίδι της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας», 165-192. Το αφιέρωμα περιλαμβάνει: α) Προλόγισμα της Διεύθυνσης του περιοδικού, «Η τεσσαρακονταετηρίς της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας», 167, β) Φιλίππου Δραγούμη, «Εισήγησις», 169-173, γ) Σπ. Ι. Θεοδωροπούλου, «Το χρονικό της ιδρύσεως», 173-178, δ) Γ. Α. Μέγα, «Ομιλία επί τη τεσσαρακονταετηρίδι», 179-192.

— Τόμος 18(1959) Πεντηκονταέτηρος, «Εορτή επί τη πεντηκονταετηρίδι της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας», 617-636. Το αφιέρωμα περιλαμβάνει: α) Προλόγισμα της Διεύθυνσης του Περιοδικού, «Η πεντηκονταετηρίς της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας», 619-620, β) Γεωργίου Α. Μέγα, «Λόγος επί τη πεντηκονταετηρίδι», 621-636.

— Τόμος 27(1971), Εξηκονταέτηρος, 321-328.

— Τόμος 32(1982), Εβδομηκονταέτηρος, 566, 584.

— Τόμος 35(1990), Ογδοηκονταέτηρος, 5-10.

— Τόμος 39(2003), Ενενηκονταέτηρος, «Αφιέρωμα στα 90 χρόνια (1909-1999) της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και του περιοδικού της 'Λαογραφία'», 7-46 αλλά και σε ξεχωριστό ανάτυπο (Αθήνα 2000). Το αφιέρωμα περιλαμβάνει: α) Προ-

γονός ότι στον αιώνα που πέρασε η Εταιρεία καθιερώθηκε, καταξιώθηκε και αναγνωρίστηκε διεθνώς, οφείλεται σαφέστατα τόσο στις ισχυρές προσωπικότητες που τη διηύθυναν όσο και στο ότι κατόρθωσε, πέρα από το κύρος και την επιστημοσύνη, να διατηρεί μέχρι σήμερα λαϊκό έρεισμα, ευρεία απήχηση σε κάθε στρώμα της ελληνικής κοινωνίας, δίχως μεγαλαυχία και έπαρση για το έργο της.

Η προσπάθεια και το όραμα του ιδρυτή της Ν. Γ. Πολίτη να αποκτήσει η ΕΛΕ δυναμική παρουσία και προοπτική στο διεθνές επιστημονικό πεδίο αντανακλάται καθαρά σε συγκεκριμένες αποφάσεις του αρτισύστατου Διοικητικού Συμβουλίου της. Μια απ' τις αποφάσεις αυτές ήταν και η εκλογή —σημειωτέον στην πρώτη κιόλας Συνεδρία του Συμβουλίου (19-1-1909)[2]— αλλοδαπών επιστημόνων, οι οποίοι, σύμφωνα με το σκεπτικό που βασιζόταν σε ad hoc άρθρο του Κανονισμού της Εταιρείας, είχαν δημοσι-

---

λογικό σημείωμα της Διεύθυνσης του περιοδικού, «Αφιέρωμα στα 90 χρόνια (1909-1999) της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και του περιοδικού της 'Λαογραφία'», 7, β) Δημ. Σ. Λουκάτου, «Εισαγωγικός χαιρετισμός της ΕΛΕ στην εκδήλωση της 8ης Δεκεμβρίου 1999 στην Αίθουσα 'Δρακόπουλου' του Πανεπιστημίου Αθηνών», 9-12, γ) Μ. Γ. Μερακλή, «Ο ρόλος του Νικολάου Πολίτη στην ιστορική συνάντηση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας», 13-22, δ) Μηνά Αλ. Αλεξιάδη, «Μνήμη Νικολάου Γ. Πολίτη, Θεμελιωτή της Ελληνικής Λαογραφίας», 23-29, ε) Δημήτρη Θ. Κατσαρή, «Η εξέχουσα παρουσία του Νικολάου Γ. Πολίτη κατά τη δεκαετία 1873-1883», 31-39, στ) ποιήματα Κωστή Παλαμά «Οι πατέρες», Γ. Δροσίνη «Στον Πολίτη», 40-41, ζ) «Οι σταθερές απόψεις της 'ΕΛΕ' για την παραδοσιακή ονομασία της εθνικής μας 'Λαογραφίας'. Δύο σχετικά κείμενα στην εφημερίδα 'Η Καθημερινή'», 43-46.

Με αφορμή τα 100χρονα της ΕΛΕ εκδόθηκε για λογαριασμό της το βιβλίο του Γεωργίου Χ. Κούζα, *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία. Η ιστορική διαδρομή της (1908-2008)*, Αθήνα 2009.

2. Βλ. [Σημείωση της Διεύθυνσης του Περιοδικού], «Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία: Δύο γενικαί συνελεύσεις – Κανονισμός της Ελληνικής λαογραφικής εταιρείας – Αποφάσεις του Διοικητικού Συμβουλίου», *Λαογραφία*, 1(1909), 162-167. Στις 28.12.1908, έγινε η 1η συνέλευση των ιδρυτών τής Εταιρείας και στην 2η (11.1.1909) ψηφίστηκε ομόφωνα ο Κανονισμός λειτουργίας της, ενώ εκλέχτηκε δωδεκαμελές ΔΣ, με πρόεδρο τον Ν. Γ. Πολίτη, αντιπροέδρους τους Δ. Γρ. Καμπούρογλου, Γ. Νάζο, Π. Νιρβάνα, γραμματέα τον Αδαμάντιο Αδαμαντίου, ταμία τον Μιχαήλ Δέφνερ και συμβούλους τους Δ. Αιγινήτη, Γρ. Βερναρδάκη, Ι. Βλαχογιάννη, Ι. Λαμπρίδη, Δ. Λάμψα και Ι. Ψαρούδα. Στην πρώτη του Συνεδρία, στις 19-1-1909, όπως διαβάζουμε στις σταλμένες επιστολές προς τους ενδιαφερομένους, το ΔΣ αποφάσισε την εκλογή συγκεκριμένων επιστημόνων ως επίτιμων εταίρων (σελ. 163, 167).

εύσει σπουδαίες λαογραφικές συγγραφές[3]. Ανάμεσα λοιπόν στα γνωστά ονόματα καθηγητών ευρωπαϊκών πανεπιστημίων και ινστιτούτων (Bernhard Schmidt, Karl Krumbacher, Paul Kretschmer, August Thomb, Richard Wünsch, Joseph Bédier, D.C. Hesseling, Giuseppe Pitré, W.H. Roscher) προβάλλει και αυτό του Richard MacGillivray Dawkins, διευθυντή της Βρετανικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών[4] από το 1906 ώς το 1914.

Ζητούμενο της ανακοίνωσης είναι η στο μέτρο του εφικτού προσέγγιση των σχέσεων, των κινήτρων, των σκοπών που οδήγησαν τον γεννήτορα της λαογραφικής επιστήμης στην Ελλάδα —αν μη τι άλλο, οι συγκεκριμένοι ξένοι επιστήμονες, εάν δεν ήταν προσωπικές επιλογές του, τουλάχιστον τύγχαναν της απόλυτης έγκρισής του— στην ένταξη του άγγλου αρχαιολόγου στους 'επί τιμή' εταίρους. Μια επιλογή που δικαιώθηκε απόλυτα με το πέρασμα του χρόνου και αποδείχθηκε προφητική για την μετέπειτα ακαδημαϊκή πορεία του τιμωμένου.

Σύντομο βιογραφικό του R. M. Dawkins (RMD)[5]

Ο R.M.D. γεννήθηκε στις 24-10-1871 στο Surbiton του Surrey. Πρωτότοκος γιος άγγλου πλοιάρχου στο πολεμικό ναυτικό και μητέρας με αριστοκρατική καταγωγή. Τα παιδικά και τα εφηβικά του χρόνια στο σχολείο δεν ήταν ευτυχισμένα, δεν είχε επιδόσεις ούτε και φιλίες, εξαιτίας μιας έμφυτης αδεξιότητας που τον κρατούσε μακριά από ομάδες και παρέες. Αναπτύχθηκε εντούτοις μέσα του μια αγάπη για τη βοτανική, η οποία όσο περνούσαν τα χρόνια αυξανόταν. Αρχικά πήγε να σπουδάσει ηλεκτρολογία

3. Ό.π., σ. 164: «Άρθρον 3 (Περί των εταίρων): α΄. Οι εταίροι είναι τακτικοί και επίτιμοι. Και τακτικοί μεν γίνονται οι επιθυμούντες να συντελέσωσιν εις το έργον της εταιρείας, επίτιμοι δε αλλοδαποί επιστήμονες, δημοσιεύσαντες σπουδαίας λαογραφικάς συγγραφάς. β΄. Οι εταίροι εκλέγονται υπό του διοικητικού συμβουλίου της εταιρείας».

4. Ό.π., σ. 167. Τα ονόματα των αλλοδαπών επίτιμων εταίρων προτάσσονται στη συγκεντρωτική λίστα όλων των μελών της ΕΛΕ κατά το έτος 1909, βλ. [Σημείωση της Διεύθυνσης του Περιοδικού], «Αναγραφή των εταίρων της Ελληνικής λαογραφικής εταιρείας», *Λαογραφία*, 1(1909), 437.

5. Τα στοιχεία έχουν αντληθεί στο μεγαλύτερο μέρος τους από το ομώνυμο λήμμα των W. R. Halliday (revised by David Gill), «Richard MacGillivray Dawkins (1871-1955)», *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004.



Richard MackGillivray Dawkins (1871-1955). Φωτογραφία του 1945 από τον Walter Stoneman

σε κολέγιο του Λονδίνου, αλλά λίγο πριν τελειώσει, το 1892, το εγκατέλειψε, επειδή έπιασε δουλειά σε μια ηλεκτρική εταιρεία. Τα χρόνια που ακολούθησαν ήταν δύσκολα και ανικανοποίητα, προσπαθούσε να τα γεμίσει διαβάζοντας και αλλάζοντας αναγνωστικά ενδιαφέροντα. Ξεκίνησε με θεοσοφία, μελέτησε σανσκριτικά, συνέχισε με ελληνικά και λατινικά κλασικά κείμενα, έμαθε καλά ιταλικά, λίγα γερμανικά και κατόπιν ισλανδικά, ιρλανδικά και σκανδιναβικά.

Στα 1896 και 1897 πέθαναν οι γονείς του και κληρονόμησε τέτοια περιουσιακά στοιχεία που του επέτρεψαν να παρατήσει την ηλεκτρολογία και να γραφτεί στο Emmanuel College του Cambridge, στα 1898, σε ηλικία 27 ετών. Τα διαβάσματά του και η τύχη καλών δασκάλων, όπως του Peter Giles και του James Adams, του έφεραν τις πρώτες επιτυχίες: υποτροφία το 1899, διακρίσεις, εύφημες μνείες στα 1901-2 και τελικά η υποτροφία Craven. Στα 1904 έγινε Εταίρος και το 1922 επίτιμος Εταίρος του Emmanuel College.

Με την υποτροφία Craven έγινε δεκτός, το 1902, στην Βρετανική Αρχαιολογική Σχολή Αθηνών (ΒΑΣΑ), την οποία διηύθυνε τότε ο Robert Carr Bosanquet. Ταξίδεψε στα ελληνικά νησιά[6], ακολουθώντας τα φιλολογικά του ενδιαφέροντα και μελετώντας τις ελληνικές διαλέκτους. Στα 1904-5 αναπλήρωσε τον διευθυντή στις ανασκαφές του Παλαικάστρου στην ανατολική Κρήτη. Στα 1906 ανέλαβε τα ηνία της ΒΑΣΑ και την ευθύνη των ανασκαφών στη Σπάρτη για τέσσερις περιόδους μολονότι υπήρξε πρωτοπόρος σε ανασκαπτικές μεθόδους, το ξέσπασμα του πολέμου καθυστέρησε τις δημοσιεύσεις ευρημάτων του, όπως στο Ιερό της Ορθίας Αρτέμιδος στη Σπάρτη, τα οποία δημοσιεύτηκαν σε τόμο από την Society for Promotion of

6. Η πρώτη του επίσκεψη στην Ελλάδα έγινε το 1900, βλ. R. Dawkins, «A holiday in Greece», *Emmanuel College Magazine*, 11: 3 (1900), 172-180.

Hellenic Studies (Εταιρεία Προώθησης Ελληνικών Σπουδών) είκοσι χρόνια αργότερα, στα 1929. Ήταν υπεύθυνος των ανασκαφών στη Φυλακωπή της Μήλου (1911), στις Καμάρες της Κρήτης (1913), στην Πλάτη Λασιθίου (1914). Όσο υπηρετούσε στην ΒΑΣΑ, έβρισκε χρόνο και έκανε ταξίδια σε διάφορα μέρη. Αποτέλεσμα τριών τέτοιων ταξιδιών του, στα καλοκαίρια των ετών 1909, 1910, 1911, ήταν το *Modern Greek in Asia Minor* (1916), μελέτη για τα ιδιώματα του καππαδοκικού υψίπεδου με συνοδευτικά κείμενα 95 παραμυθιών.

Το 1914 ο Dawkins παραιτήθηκε από διευθυντής της ΒΑΣΑ. Μια σημαντική κληρονομιά από συγγενή της μητέρας του τού έδωσε οικονομική ανεξαρτησία. Το ξέσπασμα του Α΄ Παγκοσμίου πολέμου τον βρήκε στην Τραπεζούντα να συλλέγει γλωσσολαογραφικό υλικό. Γύρισε στην Ουαλλία, όπου βρισκόταν πλέον η μόνιμη κατοικία του, και παρέμεινε για έναν περίπου χρόνο. Τον Σεπτέμβριο του 1915 ήρθε για 6 μήνες στο κρυπτογραφικό τμήμα της βρετανικής αντιπροσωπείας στην Αθήνα και από το 1916 έως το 1919 θήτευσε, ως εθελοντής έφεδρος αξιωματικός, στην κατασκοπευτική υπηρεσία του Βασιλικού Ναυτικού της Αγγλίας στην ανατολική Κρήτη[7].

Το 1920 διορίστηκε στην έδρα Bywater and Sotheby Βυζαντινής και Νέας Ελληνικής του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης. Κύριο έργο τής παρουσίας του εκεί υπήρξε η μετάφραση, σχολιασμός και έκδοση του μεσαιωνικού κυπριακού *Χρονικού του Λεοντίου Μαχαιρά* (2 τόμοι, 1932), όπου καταγράφεται η ιστορία της δυναστείας των Lusignan στο νησί μεταξύ 1359 και 1432. Το 1939 τον έπιασε το όριο ηλικίας και συνταξιοδοτήθηκε, αλλά το Exeter College τον έκανε επίτιμο εταίρο και του παραχώρησε δωμάτια στο κολέγιο. Δεν αγαπούσε τη μουσική, αλλά γνώριζε τα πάντα για τα φυτά, την εικονογραφία και την ευρωπαϊκή λογοτεχνία.

Η κριτική του, είτε αφορούσε βιβλία είτε ανθρώπους, ήταν θετική και ώς το τέλος του μακρού βίου του ήταν δεκτικός σε νέες ιδέες. Είχε ευρεία

7. Για τη στρατιωτική δράση μελών της Βρετανικής Αρχαιολογικής Σχολής Αθηνών, κατά τον Α΄ Παγκόσμιο πόλεμο βλ. Richard Clogg, «Academics at War: The British School at Athens during the First World War», στο Michael Lewelolyn Smith, Paschalis M. Kitromilides, Eleni Calligas (eds.), *Scholars, Travels, Archives: Greek History and Culture through the British School at Athens*, British School at Athens 2009, studies 17, 163-177.

γλωσσομάθεια και μπορούσε να μιλήσει γαλλικά, ιταλικά και νέα ελληνικά με ευχέρεια ιθαγενούς. Ταξίδεψε σε πολλά μέρη της Μεσογείου, συμπεριλαμβανομένης της Βορείου Αφρικής, και γνώρισε σε ασυναγώνιστο βαθμό, από πρώτο χέρι, τους ελληνόφωνους πληθυσμούς από τον Πόντο ως την Καλαβρία. Στην τελευταία περίοδο της ζωής του έστρεψε το ενδιαφέρον του στο αντικείμενο των παραμυθιών, τα οποία είχε χρησιμοποιήσει από νωρίς ως κείμενα για φιλολογικούς σκοπούς, και δημοσίευε τακτικά στο περιοδικό *Folklore (FL)*. Στα 1950 δημοσίευσε το *Forty-five Stories from the Dodekanese* από χειρόγραφα που είχε παρουσιάσει ο W.H.D. Rouse στο Πανεπιστήμιο του Καίμπριτζ. Ακολούθησαν τα *Modern Greek Folktales* (1953) και *More Greek Folktales* (1955), η σπουδαιότητα των οποίων έγκειται στα εξής: α) εξετάζεται για κάθε λαό, που διατηρεί αυτά τα παραμύθια στην παράδοσή του, το ανάλογο μερίδιο στη διαμόρφωσή τους, β) επισημαίνονται οι αλλαγές που έχουν υποστεί οι ινδοευρωπαϊκοί τύποι παραμυθιών σε συγκεκριμένες περιοχές[8].

Το 1947 έσπασε το γοφό του και αναγκάστηκε να βαδίζει με σιδερένιο δακτύλιο και πατερίτσες, όμως αυτό δεν μείωσε την πνευματική παραγωγή του. Άρθρα και κριτικές συνέχισαν να βγαίνουν από τη 'λανθάνουσα' γραφομηχανή του. Έπεσε νεκρός, στις 4 Μαΐου 1955, καθ' οδόν για τον κήπο Wadham της Οξφόρδης. Δεν νυμφεύθηκε ποτέ. Εξελέγη Εταίρος της Βρετανικής Ακαδημίας στα 1933, ανακηρύχθηκε διδάκτορας Λογοτεχνίας στην Οξφόρδη το 1942, ενώ επίτιμο διδάκτορά τους τον ανακήρυξαν οι Φιλοσοφικές Σχολές του Πανεπιστημίου Αθηνών (1937)[9] και Θεσσαλονίκης (1951)[10].

---

8. Για την προσφορά του Dawkins στην ελληνική παραμυθολογία βλ. Birgit Olsen, «Richard M. Dawkins: a pioneer in the field of Modern Greek Folkrales», *Κάμπος*, 14 (2006), 47-64.

9. Το Ψήφισμα της Φιλοσοφικής Σχολής Αθηνών, της 2-4-1937, αναγνώστηκε από τον Κοσμήτορα της Σχολής Ιωάννη Καλλιτσουνάκη, τακτικό καθηγητή της Αρχαίας Ελληνικής Φιλολογίας, στη Μεγάλη Αίθουσα του Πανεπιστημίου στην τελετή αναγόρευσης του R.M. Dawkins (μαζί με αρκετούς άλλους ξένους καθηγητές πανεπιστημίων της αλλοδαπής), στις 19-4-1937, επί πρυτανείας Γρηγορίου Παπαμιχαήλ, τακτικού καθηγητή Θεολογίας, με την ευκαιρία συμπλήρωσης 100 χρόνων του Ανωτάτου Ιδρύματος, βλ. *Ο εορτασμός της εκατονταετηρίδος 1837-1937*, Αθήναι 18-24 Απριλίου, Εθνικών και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον Αθηνών, 1937, 139-142. Ο Dawkins, αποδεχόμενος την τιμή και ευχαριστώντας τις πρυτανικές αρχές,

Σωζόμενη επιστολογραφία

Βασική προϋπόθεση και παράμετρος της ερευνητικής μας εργασίας υπήρξε η σχέση μεταξύ των δύο ανδρών Πολίτη και Dawkins, ντοκουμέντα της οποίας έπρεπε να αναζητηθούν στα φερώνυμα Αρχεία[11] καθώς και στο πρόσφατα καταγεγραμμένο Αρχείο της ΕΛΕ[12]. Τα στοιχεία που προέκυψαν προέρχονται αποκλειστικά από τις εγχώριες αναζητήσεις και αφορούν:

Α. Την προϊστορία της εκλογής

Εδώ έχουμε τέσσερα (4) έγγραφα από το Ιστορικό Αρχείο του Μουσείου Μπενάκη (ΙΑΜΜ):

1. Έντυπη τυποποιημένη πρόσκληση, συμπληρωμένη χειρόγραφα[13],

---

είπε μεταξύ άλλων τα εξής: «...My feelings of attention and gratitude to Greece are, believe me, very profound, and this is an honour of which I am very proud. I trust that this first century of the renewed life of the University of Athens will be followed by many more centuries of glory and achievement and that Athens will always be a great centre of learning and enlightment in the world», ό.π., 210.

10. Στις 15-5-1951, με πρύτανη τον Νικόλαο Ζαννή Εμπειρίκο, τακτικό καθηγητή της Φυσικής, και κοσμήτορα τον Στίλπωνα Παρασκευά Κυριακίδη, τακτικό καθηγητή της Θρησκείας των Αρχαίων Ελλήνων του Ιδιωτικού Βίου και της Λαογραφίας. Βλ. Παράρτημα (Έγγραφο Νο 4) της παρούσης εργασίας.

11. Του Ν. Γ. Πολίτη στο Ιστορικό Αρχείο του Μουσείου Μπενάκη (ΙΑΜΜ), του R.M. Dawkins στο Taylor Institution του Πανεπιστημίου της Οξφόρδης. Θερμές ευχαριστίες στην κ. Βαλεντίνη Τσελίκα, διευθύντρια του ΙΑΜΜ, που με περισσή ευγένεια μου επέτρεψε να φωτογραφίσω τις επιστολές που με ενδιέφεραν.

Στο Αρχείο Dawkins, σε παλαιότερη έρευνά μου (2003), δεν εντόπισα επιστολή ή άλλο έγγραφο προερχόμενο από τον Πολίτη. Εν τούτοις, οφείλω πολλές ευχαριστίες στον καθηγητή Peter Mackvidge, ο οποίος μου παραχώρησε πρόθυμα την άδεια να μελετήσω το Αρχείο στο Taylor Institution του Παν/μίου της Οξφόρδης. Αρκετά στοιχεία και πληροφορίες που χρησιμοποιούνται στην παρούσα εργασία προέρχονται από εκείνη την έρευνα.

12. Από τη θέση αυτή εκφράζω τις θερμές μου ευχαριστίες στον πρόεδρό της καθηγητή Μ.Γ. Μερακλή και τον καταγραφέα του Αρχείου κ. Γ. Κούζα, χάρη στους οποίους μπόρεσα να μελετήσω την αλληλογραφία μεταξύ ΕΛΕ και Dawkins. Το Αρχείο της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας (ΑΕΛΕ) βρίσκεται καταγεγραμμένο σε μια πρώτη μορφή στο βιβλίο του Γ.Χ. Κούζα, ό.π., 191-193.

13. Στην εδώ μεταγραφή της τα χειρόγραφα στοιχεία υπογραμμίζονται, ώστε να διακρίνονται από τα τυποποιημένα.

στην αγγλική, της Βρετανικής Σχολής Αθηνών [προς τον Ν.Γ. Πολίτη][14], για την παρακολούθηση ομιλίας στην αίθουσα της Βιβλιοθήκης της, με θέμα τον ανασκαφικό απολογισμό του έτους, εννοείται του 1898 (από το Μάρτιο ώς το Νοέμβριο), ιδιαιτέρως την πορεία των αρχαιολογικών εργασιών στη Φυλακωπή της Μήλου. Δεν φέρει ημερομηνία αποστολής αλλά ορίζεται ως χρόνος πραγματοποίησης της εκδήλωσης η 3-2-1899 (5:30 μ.μ.). Ομιλητής της βραδιάς ο Διευθυντής της Σχολής C.C. Edgar:

British School at Athens / An Open Meeting of this School will be held in / the Library on Friday the 3rd / of February 1899, at 5.30 p.m. / The following communications will be offered: / On the work of the year, especially/ in Phylákopi in Melos / by the Director Mr C.C. Edgar.

Η πρόσκληση παρουσιάζεται μόνο και μόνο για να δείξει την διατηρούμενη επαφή του Πολίτη, βασικού μέλους της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας[15], με την ομόεδρη Βρετανική Σχολή Αρχαιολογίας και το ενδιαφέρον του για κάθε καινούρια εξέλιξη στο έργο της. Ας μην ξεχνούμε ότι από το 1890 είναι καθηγητής Μυθολογίας και Ελληνικής Αρχαιολογίας στο Εθνικό Πανεπιστήμιο.

2. Έντυπη τυποποιημένη ευχαριστήρια επιστολή, συμπληρωμένη χειρόγραφα[16], στην αγγλική γλώσσα, του Frederick William Hasluck, βιβλιοθηκάριου της Βρετανικής Σχολής Αθηνών, εκ μέρους του Διοικητικού της Συμβουλίου, προς τον Ν.Γ. Πολίτη, για την αποστολή ενός αντιτύπου από το «Περί του Εθνικού Έπους των νεωτέρων Ελλήνων» στη Βιβλιοθήκη της Σχολής. Η ημερομηνία αποστολής της είναι η 10-2-1907 και ο τόπος αποστολής το Λονδίνο.

22 Albernade St / London W. / February 10 1907 / The Managing Committee of the BRITISH/ SCHOOL AT ATHENS gratefully acknowledge / the gift of a copy of/ Περί του Εθνικού Έπους των νεωτέρων/ Ελλήνων/ to the School Library./ F.W. Hasluck/ librarian/ To Professor N.G. Politis/ Athens.

---

14. Δεν φαίνεται ο αποδέκτης, αλλά εφόσον βρέθηκε στο Αρχείο Ν.Γ. Πολίτη του Ι.Α.Μ.Μ. συμπεραίνεται το αυτονόητο.

15. Η εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία ιδρύθηκε το 1837. Ο Πολίτης ήταν από το 1904 σύμβουλος και στο διάστημα 1918-1920 πρόεδρός της.

16. Κι εδώ τα χειρόγραφα στοιχεία υπογραμμίζονται από τον μεταγραφέα.

Σ' αυτό το έγγραφο η παρουσία του Dawkins είναι έμμεση. Είναι από το καλοκαίρι του 1906 ο διευθυντής της Σχολής, ενώ με τον βιβλιοθηκάριο —πρέπει να σημειωθεί— τον συνδέει μακρά φιλία και σχέση εμπιστοσύνης. Ο F.W. Hasluck, όπως φαίνεται από την προσωπική τους αλληλογραφία, αποτελούσε το alter ego του Dawkins στην Αθήνα, στη διάρκεια των πολυήμερων ταξιδιών του τελευταίου στο εξωτερικό, όταν διηύθυνε τη Σχολή (1906-1914), ή των ετών που ήταν στρατευμένος (1916-1919)[17]. Το αντίτυπο του «Εθνικού έπους» που έστειλε ο Πολίτης, ως πρύτανης του Εθνικού Πανεπιστημίου για το ακαδημαϊκό έτος 1906-7, αποτελεί, ως γνωστόν, τον πρυτανικό του λόγο, που εκφωνήθηκε στις 14-1-1907, με την επίσημη ανάληψη των καθηκόντων του[17α].

3. Ευχαριστήρια χειρόγραφη επιστολή, στην αγγλική, που στέλνει από την ΒΑΣΑ ο R.M. Dawkins προς τον Ν.Γ. Πολίτη, με ημερομηνία 18-4-1907. Το περιεχόμενό της είναι σύντομο:

British School Athens/ 18 April 1907./ My dear Professor Politis/ I write to

---

17. Βλ. Ν. Γ. Πολίτου, «Περί του εθνικού έπους των νεωτέρων Ελλήνων. Λόγος απαγγελθείς εν τω Εθνικώ Πανεπιστημίω την 14 Ιανουαρίου 1907 υπό Ν. Γ. Πολίτου, τακτικού καθηγητού της Μυθολογίας και της Ελληνικής Αρχαιολογίας, αναλαμβάνοντος επισήμως την πρυτανείαν του ακαδημαϊκού έτους 1906-1907», *Τα κατά την Πρυτανείαν Νικολάου Γ. Πολίτου, τακτικού καθηγητού της Μυθολογίας και της Ελληνικής Αρχαιολογίας, πρυτανεύσαντος κατά το ακαδημαϊκόν έτος 1906-1907*, Εθνικόν Πανεπιστήμιον, εν Αθήναις, εκ του τυπογραφείου Π.Δ. Σακελλαρίου, 1908, 3-36 [=*Λαογραφικά Σύμμεικτα Α΄*, εκ του τυπογραφείου Παρασκευά Λεωνή, εν Αθήναις 1920, 237-260]. Ο Πολίτης διετέλεσε και Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής το 1912-3, επί πρυτανείας Θεοδώρου Ζαΐμη, βλ. *Πρυτανεία Θεοδ. Ζαΐμη (1912-1913). Αναγραφή των πανεπιστημιακών αρχών – Πρόγραμμα των μαθημάτων – Διατάξεις αφορώσαι τους φοιτητάς*, Εθνικόν και Καποδιστριακόν Πανεπιστήμιον, εκ του τυπογραφείου 'Εμπρός', εν Αθήναις 1913, 3.

Τις παραπάνω πληροφορίες άντλησα από τους πρυτανικούς τόμους στο Ιστορικό Αρχείο του ΕΚΠΑ, χάρη στην εξυπηρέτηση και τη βοήθεια που μου πρόσφεραν οι βιβλιοθηκονόμοι του.

17α. Για τη φιλία και την επίδραση του F. W. Hasluck στον Dawkins βλ. Birgit Olsen, «R. M. Dawkins and Greece», στο David Shankland, (edt.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, The Isis Press, Instanbul, 2004, vol. I, 105-120.

you as President/ of the University, to express/ the thanks of the School for/ the two volumes which the/ University has so kindly/ sent to us./ Dulier am/ Yours sincerely/ R.M. Dawkins.

Μετάφραση:

Βρετανική Σχολή Αθηνών/ 18 Απριλίου 1907/ Αγαπητέ μου καθηγητά Πολίτη,/ σας γράφω ως Πρόεδρο/ του Πανεπιστημίου, για να σας εκφράσω/ τις ευχαριστίες της Σχολής για/ τους δύο τόμους, τους οποίους το/ Πανεπιστήμιο έχει τόσο ευγενικά/ αποστείλει σε μας./ Δεόντως είμαι/ Ειλικρινώς Δικός σας/ R.M. Dawkins.

Το ιδιόγραφο ευχαριστήριο (δεν αρκεί πλέον το τυποποιημένο σημείωμα από τρίτο πρόσωπο) και το σεβαστικό ύφος του δείχνουν την εκτίμηση του άγγλου διευθυντή προς τον έλληνα πρύτανη αλλά και τη διαρκή επιστημονική επαφή των δύο ιδρυμάτων, μέσω των επικεφαλής τους. Είναι φανερό πως οι σχέσεις των δύο ανδρών έχουν περάσει σε επίπεδο προσωπικής συνεννόησης.

4. Μονοσέλιδη χειρόγραφη συστατική επιστολή του R.M. Dawkins, στην αγγλική, με ημερομηνία 17-6-1907, για μια σπουδάστρια της ΒΑΣΑ προς τον Ν.Γ. Πολίτη. Η σελίδα, με το υδατογράφημα London (αναγνωριστικό του τόπου παραγωγής του χαρτιού), στο πάνω μέρος της έχει τυπωμένο το λογότυπο της Σχολής στην Αθήνα[18]:

BRITISH SCHOOL./ ATHENS./ (Kindly write on one side of paper only)/ June 17 1907/ My dear Professor Politis,/ This letter is to introduce to you a student/ of the School Miss Hamilton. I venture to do this/ as Miss Hamilton is studying the Folklore and Festives/ of Ancient and Modern Greece, and is anxious to/ meet such an authority on the subject as/ yourself. She came here from the University/ of St Andrews, in which she has the degree of/ Artisan Magister (M.A.), as Carnegie Fellow. The/ result of her work last year was the publication of/ a book on the practice of Incubation, ancient/ and modern, and she is now making a study in/ the modern Greek festivals and their connexion with/ the ancient. I hope you will do our School the kindness/ to give Miss Hamilton the assistance in her studies that/ you as I· well be/ Dulier am/ Yours sincerely/ Richard M. Dawkins.

---

18. Βλ. Παράρτημα (Έγγραφο Νο 1) στην παρούσα εργασία.

Μετάφραση:

ΒΡΕΤΑΝΙΚΗ ΣΧΟΛΗ/ ΑΘΗΝΑ/ (παρακαλώ γράφετε μόνο στη μία πλευρά του χαρτιού)/ 17 Ιουνίου 1907/ Αγαπητέ μου καθηγητά Πολίτη,/ αυτή η επιστολή είναι για να σας συστήσω μια σπουδάστρια/ στη Σχολή, την δίδα Hamilton. Τολμώ να το κάνω αυτό/ καθώς η δίδα Hamilton σπουδάζει τη Λαογραφία [τα έθιμα, κατά την αγγλική σημασία του όρου] και τις εορτές/ της αρχαίας και σύγχρονης Ελλάδας, και ανυπομονεί να/ συναντήσει μια αυθεντία επί του αντικειμένου όπως/ εσείς. Αυτή ήλθε εδώ από το Πανεπιστήμιο/ του St Andrews, στο οποίο κατέχει το βαθμό της/ Artisan Magister (M.A.), ως Carnegie Fellow. Το/ αποτέλεσμα της εργασίας της τον τελευταίο χρόνο ήταν η δημοσίευση ενός/ βιβλίου για την πρακτική του εγκιβωτισμού, αρχαία/ και σύγχρονη και τώρα κάνει μια μελέτη για/ τις σύγχρονες ελληνικές γιορτές και τη σχέση τους με / τις αρχαίες. Ελπίζω να κάνετε στη Σχολή μας τη χάρη/ να δώσετε στην δίδα Hamilton τη βοήθεια στις σπουδές της, και/ εσείς όπως εγώ· να είστε καλά/ Δεόντως είμαι/ Ειλικρινώς δικός σας/ Richard M. Dawkins.

Η επιστολή εκπέμπει από πλευράς τού αποστολέα εκτίμηση και αναγνώριση προς το επιστημονικό κύρος του Πολίτη. "Αυθεντία" τον αποκαλεί ο Dawkins στα θέματα εθιμικής και λατρευτικής λαογραφίας και μεταδίδει αυτή την υπόληψη και στους άγγλους μαθητές της Σχολής. Το σημαντικό είναι ότι δεν ζητά τη συνδρομή του μόνο σε ζητήματα της αρχαίας Ελλάδας μα και σε σύγχρονα, όπως οι εορτές των νεοελλήνων. Πρέπει να θεωρείται σίγουρη η θετική ανταπόκριση του Πολίτη στο αίτημα για βοήθεια, γιατί στο Αρχείο του υπάρχουν δύο carte-visit της δίδας Hamilton, πράγμα που σημαίνει ότι έγιναν οι αιτούμενες συναντήσεις.

Β. Την εκλογή

Εδώ έχουμε τρία (3) έγγραφα από το Αρχείο της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας (ΑΕΛΕ):

1. Επιστολή της Εταιρείας, διά χειρός Πολίτη, προς τον RMD, στην ελληνική, με ημερομηνία 23 Φεβρουαρίου (8 Μαρτίου 1909) και αριθμό πρωτοκόλλου 30. Υπογράφεται από τον Πρόεδρο και τον Γραμματέα Αδ. Αδαμαντίου:

Αξιότιμε κύριε,/ Το διοικητικόν συμβούλιον της αρτισυστάτου Ελληνικής/ λαογραφικής εταιρείας κατά την πρώτην συνεδρίαν αυτού της/ 19 Ια-

νουαρίου ενεστώτος έτους εξέλεξεν υμάς ΕΠΙΤΙΜΟΝ/ εταίρον./ Η απόφασις αύτη του συμβουλίου είναι ασθενής εκδήλωσις/ οφειλομένης υμίν τιμής, αυθ' ων [sic] και υπέρ της ελληνικής λα-/ ογραφίας ειργάσθητε, στα των υμετέρων πολυτίμων ερευνών./ Συναποστέλλοντες τον κανονισμόν της εταιρείας, έχομεν την/ ελπίδα, ότι θ' αποδεχθήτε την εκλογήν και θα ευαρεστηθήτε/ να παράσχητε εις την εταιρείαν την υμετέραν αρωγήν,/ μετ' ευνοίας κρίνοντες και συναντιλαμβανόμενοι/ του έργου αυτής./ Ο Πρόεδρος Ν.Γ. Πολίτης/ Ο γραμματεύς Αδ. Αδαμαντίου/

Προς τον κύριον/ R.M. Dawkins/ Διευθυντήν της Βρεταννικής αρχαιολογικής σχολής/ Εις Αθήνας

Το ερώτημα πώς η επιστολή εναπόκειται στην Εταιρεία, ενώ θα έπρεπε να βρίσκεται στα Κατάλοιπα του παραλήπτη, δημιουργεί την υποψία ότι ίσως πρόκειται για αντίγραφό της, το οποίο κρατήθηκε για αρχειακούς λόγους. Την υπόθεση ενισχύει η ύπαρξη πανομοιότυπης επιστολής προς τον Karl Krumbacher (ίδια ημερομηνία, ίδια προσφώνηση, ίδια μορφή κειμένου και παραγράφων, ίδιο ύφος, όμως με διαφορετικό αριθμό πρωτοκόλλου και κατάλληλες προσαρμογές που αφορούν στο έργο του καθενός)[19]. Λογική και αναγκαία η ύπαρξη συγκεκριμένου επιστολικού σχεδίου, εάν σκεφτεί κανείς ότι γράφτηκαν από το ίδιο χέρι και για τον ίδιο σκοπό.

Τρεις παρατηρήσεις στο περιεχόμενο της παραπάνω επιστολής:

α) η ημερομηνία εκλογής των επίτιμων αλλοδαπών εταίρων, 19-1-1909, νωρίτερα ακόμη και από την επίσημη ανακήρυξη ως τακτικού μέλους του ίδιου του ιδρυτή της ΕΛΕ (το αναμνηστικό δίπλωμα φέρει χρονολογία 21-1-1909)[20], αποπνέει το κλίμα επιστημονικής εξωστρέφειας, την διάθεση του νέου σωματείου να διευρύνει τους ορίζοντες και τους προσανατολισμούς της ελληνικής λαογραφίας με την αρωγή σπουδαίων ξένων ελληνιστών. Την κίνηση του πρώτου λαογραφικού σωματείου της χώρας μιμήθηκε 9 χρόνια αργότερα η γλωσσολογική εν Αθήναις Επιστημονική Εταιρεία (έτος ιδρύσεως 1888), η οποία, υπό την προεδρία του Γ. Ν. Χατζιδάκη, απένειμε, στα 1918, την ιδιότητα του επίτιμου μέλους στον R. M. Dawkins.

β) η απόφαση του συμβουλίου της ΕΛΕ αναγνωρίζει στον Dawkins

19. Βλ. Κούζας, ό.π., 58. Οι διαφορές των δύο επιστολών αφορούν στη διατύπωση ορισμένων σημείων.

20. Βλ. Κούζας, ό.π., 38.

την οφειλόμενη τιμή, γιατί θεωρεί ότι με τις πολύτιμες έρευνές του εργάστηκε υπέρ της ελληνικής λαογραφίας. Ποιες είναι αυτές οι πολύτιμες έρευνες ; Μια ματιά στην βιοεργογραφία του μέχρι το 1909 μαρτυρά τα εξής[21]:

— Ως αρχαιολόγος, ενταγμένος από το φθινόπωρο του 1902 στη ΒΑΣΑ, δημοσιεύει, μέσω του περιοδικού της *The Annual of the British School at Athens (ABSA)*, αποτελέσματα από τις ανασκαφές, στις οποίες ο ίδιος συμμετείχε καθοριστικά, στο Παλαιό-καστρο και το Ζάκρο Κρήτης, στο Ιερό της Ορθίας Αρτέμιδος στη Σπάρτη, καθώς και σχετικά αρχαιολογικά άρθρα από ταξίδια του στη Σκύρο, τις Νότιες Σποράδες (Αστυπάλαια, Τήλο, Νίσυρο, Λέρο), τη Βιζύη της Θράκης[22]. Στα τελευταία είναι εμφανής η γυροσκοπική ματιά του και το ενδιαφέρον του στα διατηρημένα λαϊκά δημιούργηματα. Επίσης, την ίδια περίοδο, γράφει σε τρία τουλάχιστον αγγλικά περιοδικά διεθνούς εμβέλειας: στο *Journal of Hellenic Studies (JHS)*, όργανο της The Society for the Promotion of Hellenic Studies[23] (έδρα το Λονδίνο), στο οποίο καταθέτει ειδικότερα και γενικότερα άρθρα για την αρχαιολογία στην Ελλάδα[24], στο *The Year's Work in Classical Studies (YWCS)*, ετήσια επιθεώρηση —και εδώ βρίσκονται σχετικά άρθρα με τις ανασκαφές της Σχολής στα προαναφερθέντα μέρη— και στο *Report of British Association (RBA)*[25].

— Παράλληλα παρουσιάζει στο περιοδικό της Σχολής μα και σε άλλη περιοδική έκδοση κλασικών σπουδών του Λονδίνου, την *Classical*

21. Για την εργογραφία του R.M. Dawkins βλ. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Το έργο του R.M. Dawkins. Βιβλιογραφική συμβολή», *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*, 5(1984-5), 361-391. Αναγνώστης Ευαγγ. Παπακυπαρίσσης, «Βιβλιογραφικό συμπλήρωμα στην εργογραφία του R.M. Dawkins», *Λαογραφία*, 41(2009), 503-511.

22. Βλ. Αλεξιάδης, ό.π., λήμματα 1, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18.

23. Από το 1903-1906 είναι απλό μέλος της, από το 1907-1928 μέλος του Συμβουλίου της, από το 1929 και έπειτα επίτιμο μέλος, στα 1933-1935 προεδρεύων της Εταιρείας, βλ. τους καταλόγους μελών της Εταιρείας, οι οποίοι δημοσιεύονταν κάθε χρόνο στους τόμους του *Journal of Hellenic Studies*, και Romilly J. H. Jenkins, «Richard MacGillivray Dawkins 1871-1955», *Proceedings of the British Academy*, 41(1956), 384.

24. Βλ. Αλεξιάδης, ό.π., λήμματα 3, 5, 14, 16, 17, 19.

25. Βλ. Παπακυπαρίσσης, ό.π., λήμματα 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

Review (CR), άρθρα γλωσσολογικού περιεχομένου από την Κάρπαθο, για την προφορά των ελληνικών συμφώνων *θ* και *δ*, για τη μεταγραφή των νέων ελληνικών[26].

— Στο ίδιο χρονικό διάστημα δημοσιεύει και εργασίες λαογραφικού περιεχομένου: «Σημειώσεις από την Κάρπαθο» (1902, *ABSA*), «Ελληνικά και Κρητικά Έθιμα Θεοφανείων» (1904, *FL*), «Το σύγχρονο καρναβάλι της Θράκης και η λατρεία του Διονύσου» (1906, *JHS*), «Μια σύγχρονη ελληνική γιορτή» (1908, *ECM*). Αξιοσημείωτη είναι και η βιβλιοπαρουσίαση στο *JHS* του 1907 των έργων του Πολίτη *Παροιμίαι*, *Παραδόσεις*[27].

Χωρίς αμφιβολία, μέχρι το 1909, η πλειονότητα της συγγραφικής παραγωγής του RMD αφορούσε την αρχαιολογία, οι κριτικές που αποκόμισαν οι εργασίες του στον τομέα αυτό τον κατατάσσουν στους πρωτοπόρους μεθοδολογικά αρχαιολόγους των αρχών του 20ού αιώνα, χάρη στην ευρυγώνια και διεπιστημονική προσέγγιση των θεμάτων του. Ωστόσο, έκτοτε, το βάρος των ενδιαφερόντων του αρχίζει να μετατοπίζεται σταδιακά στη γλωσσολογία και κατόπιν στη λαογραφία[28], όπου θ' αρχίσει να κατασταλάζει από τα τέλη της δεκαετίας του 1920.

γ) η επιστολή, στην κατάληξή της, φανερώνει ανοιχτά την προσδοκία τής ΕΛΕ από τους αλλοδαπούς εταίρους να βοηθήσουν το έργο της, κρίνοντας με καλή προαίρεση την προσπάθειά της και διαμορφώνοντας αντίληψη για τους σκοπούς της 'εκ του σύνεγγυς'. Η εύνοια που τους ζητείται δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση άκριτη συγκατάβαση μα διάθεση κατανόησης των αντικειμενικών δυσκολιών μιας επιστήμης που βρίσκεται στο ξεκίνημά της.

2. Χειρόγραφη επιστολή του Dawkins, στις 11-3-1909, στην καθαρεύουσα, με τη θερμή ανταπόκριση-αποδοχή της εκλογής του, προς τον Γραμματέα της Εταιρείας Αδ. Αδαμαντίου. Στο πάνω κεντρικό μέρος της σελί-

---

26. Βλ. Αλεξιάδης, ό.π., λήμματα 38, 39, 40.

27. Βλ. Αλεξιάδης, ό.π., λήμματα 66, 67, 68, 122, 123 και Παπακυπαρίσσης, ό.π., λήμμα 28.

28. Βλ. Peter Mackridge, «From archaeology to dialectology and folklore: the role of the British School at Athens in the career of R.M. Dawkins» στο *Scholars, Travels, Archives...*, ό.π., 49-58.

δας είναι τυπωμένο το λογότυπο της ΒΑΣΑ, ενώ αριστερά του σημειώνεται χειρόγραφα ο αριθμός εισαγωγής και η ημερομηνία λήψης από την ΕΛΕ «Ελ.[ήφθη] 26 Β΄ 09 (11 Μαρτ.)».

Πρόκειται για την πρώτη από τις 10 ήδη δημοσιευμένες επιστολές, που έστειλαν ισάριθμοι ξένοι επιστήμονες αποδεχόμενοι την εκλογή τους. Μεταγραμμένες παρατίθενται στον Α΄ τόμο της Λαογραφίας[29]. Από το επιστολικό κείμενο του Dawkins ξεχωρίζουμε την εκπεφρασμένη πεποίθησή του, ότι η λαογραφική επιστήμη θα γνωρίσει μεγάλη ανάπτυξη στην Ελλάδα υπό την αιγίδα της ΕΛΕ.

3. Χειρόγραφη ευχαριστήρια επιστολή του RMD, στην καθαρεύουσα, με χρονολογία 17-6-1909 (νέου ημερολογίου), προς την ΕΛΕ (προς τον Γραμματέα της προφανώς, απουσία ιδιαίτερης προσφώνησης). Πάνω δεξιά τυπωμένος ο λογότυπος της ΒΑΣΑ και αριστερά του, χειρόγραφα, ο αριθμός εισαγωγής και η ημερομηνία λήψης 5-6-1909 (παλαιού ημερολογίου)[30]:

Κύριε,/ Ού μόνον πρέπει να προσφέρω τη/ Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία τας μεγάλας/ μου ευχαριστήσεις διά την τιμήν της[sic]/ οποίαν μου έχει κάνει να είμαι/ Επίτιμος Εταίρος, αλλά και έχω να/ συγχαίρω εγκαρδίως την Εταιρείαν/ διά την [sic] πολύ σπουδαίον και/ ενδιαφέρον πρώτον τεύχος του Δελτίου./ Καλός οιωνός είνε βεβαίως διά/ τα επόμενα τεύχη. Μετά μεγάλης/ χάριτος παρατηρώ τα Αλβανίτικα./ Έχω την τιμήν κύριε να διατελώ/ μετά της προσηκούσης υπολήψεως/ R.M. Dawkins.

Στην επιστολή, πέρα από τις τυπικές ευχαριστίες του άγγλου εταίρου για την παραλαβή του Α΄ τεύχους της Λαογραφίας[31] (κάτι που προβλέπεται για τα μέλη στο άρθρο 3, παρ. ε΄ του Κανονισμού), γίνεται και το πρώτο θετικό σχόλιο για τη δημοσίευση αλβανικών τραγουδιών και παραμυθιών (από Σπέτσες και Μαρκόπουλο Αττικής) καθώς και των παρατηρήσεων του Πολίτη για τα παραμύθια[32]. Σαφέστατα επικροτείται η θε-

29. Βλ. *Λαογραφία*, 1(1909), 431 (επιστολή RMD).

30. Βλ. Παράρτημα (Έγγραφο Νο 2) της παρούσης εργασίας.

31. Βλ. *Λαογραφία*, 1(1909), 167: «ΔΗΜΟΣΙΕΥΜΑΤΑ ΤΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ. Απεφασίσθη η έκδοσις τριμηνιαίου περιοδικού συγγράμματος, εις σχήμα 8ον, εκ φύλλων τυπογραφικών 40 περίπου κατ' έτος, υπό την επιγραφήν: *Λαογραφία. Δελτίον της ελληνικής λαογραφικής εταιρείας*», δηλ. 4 τεύχη / έτος, 10 τυπογραφικά ανά τεύχος.

32. Βλ. Κωνσταντίνου Δ. Σωτηρίου, «Αλβανικά ασμάτια και παραμύθια», *Λαογραφία*, 1(1909), 82-106 και Ν.Γ. Πολίτου, «Παρατηρήσεις εις τ' αλβανικά παραμύθια», *Λαογραφία*, 1(1909), 107-120.

ματολογία του τεύχους, η οποία πληροί και το γενικότερο σκοπό ίδρυσης της Εταιρείας (όπως αυτός δίνεται στο 1ο άρθρο του Κανονισμού της), «έργον έχουσα την καλλιέργειαν και προαγωγήν των λαογραφικών ερευνών και σπουδών, ιδίως δε των αναφερομένων εις την γνώσιν του ελληνικού και των άλλων λαών της ελληνικής χερσονήσου»[33].

Η μελλοντική δικαίωση της εκλογής

Η γνώση, η κρίση και η διαίσθηση του Πολίτη ξεχώρισαν και συμπεριέλαβαν 'επί τιμή' στους κόλπους της νεοϊδρυτης ΕΛΕ πρόσωπα ικανά να ενδυναμώσουν το έργο της, να συμβάλουν στη θεμελίωση της νεοπαγούς επιστήμης (που επιζητούσε και την ακαδημαϊκή της καταξίωση), να προβάλουν την ελληνική ιδιαιτερότητα, να τη βοηθήσουν στην παρουσίασή της στην ευρύτερη διεθνή επιστημονική κοινότητα, να γίνουν συναντιλήπτορες των λαογραφικών εξελίξεων μιας χώρας που διεκδικούσε τη δική της θέση, με αυτόνομο λόγο, στο πεδίο των πολιτισμικών σπουδών. Η ένταξη στην ΕΛΕ (1909) του Διευθυντή της Βρετανικής Αρχαιολογικής Σχολής R. M. Dawkins, για κάποιον που δεν γνωρίζει την κατοπινή του εξέλιξη σ' έναν από τους πιο σημαντικούς ερευνητές και μελετητές της ελληνικής λαογραφίας, αφενός δικαιώνει απόλυτα όσους τον εξέλεξαν, αφετέρου φανερώνει οξυδέρκεια επιλογών. Επιχειρώντας μιαν απόπειρα διερεύνησης της διορατικής αυτής κίνησης, θα λέγαμε, ότι, ανάμενα στις δυο προσωπικότητες του Πολίτη και του Dawkins, πέρα από τις διαφορετικές αφετηρίες του καθενός και πάντα τηρουμένων των αναλογιών, υπάρχουν κοινά σημεία αναφοράς, που τους κατευθύνουν στον ίδιο στόχο. Ο μεν πρώτος, διαθέτοντας στέρεες βάσεις στην αρχαιολογία, με μέσο τη γλώσσα, θεμελιώνει επιστημονικά τη λαογραφία στην Ελλάδα, ο δεύτερος, ξεκινώντας την επαφή του με τον αρχαίο ελληνικό κόσμο, περνά στην έρευνα και μελέτη του σύγχρονου γλωσσικού πλούτου και τελικά καταλήγει στον νεοελληνικό λαϊκό πολιτισμό, πρεσβεύοντάς τον διεθνώς με τον καλύτερό δυνατό τρόπο.

Ας μου επιτραπεί να δώσω ένα μικρό δείγμα της προσφοράς του Dawkins στην ελληνική λαογραφία και της "'εκ των 'εσω" αντιμετώπισής της απ' τον ίδιο, μια συνηγορία απέναντι στις μομφές που της επιρρίπτονται για εγκόλπωση του αρχαιοδιφισμού και των λαογραφούντων συλλε-

33. *Λαογραφία*, 1(1909), 163.

κτών υλικού. Το 1999, έτος συμπλήρωσης μιας ενενηκονταετηρίδας από την ίδρυση της ΕΛΕ, βρέθηκε στη χώρα μας, προσκαλεσμένος του Πανεπιστημίου Αθηνών, ο καθηγητής Λαογραφίας και Ανθρωπολογίας του Πανεπιστημίου Berkeley της California των ΗΠΑ Alan Dundes. Στις 7 Ιουνίου, έδωσε διάλεξη στην Αίθουσα που βρισκόμαστε με θέμα «Modern Greek Folkloristics: An Outsider's View», ασκώντας κριτική στα τρωτά της ελληνικής Λαογραφίας —σύμφωνα πάντοτε με τη ματιά ενός ξένου που δεν γνωρίζει την γλώσσα[34]. Στις τρεις-τέσσερις αναφορές του στον RMD χρησιμοποίησε κολακευτικά λόγια για το έργο του, αναγνωρίζοντας την προσφορά του στα λαογραφικά τεκταινόμενα της χώρας μας[35]. Μάλιστα, σε επισήμανσή του σχετικά με την κυριαρχία της σχολής της συνέχειας στην Ελλάδα[36], ο αμερικάνος λαογράφος επικαλέστηκε τα όσα είχε πει ο άγγλος

34. Βλ. Alan Dundes, «Modern Greek Folkloristics: An Outsider's View», *Λαογραφία*, 39 (2003), 55-73 [= *Ο καθηγητής Λαογραφίας και Ανθρωπολογίας Alan Dundes ομιλητής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών*, ανάτυπο *Λαογραφίας*, έκδοσης 2000, 47-76]. Σύμφωνα με τον ομιλητή, οι κυριότερες αιτιάσεις κατά της ελληνικής λαογραφίας, με βιβλιογραφικές αναφορές έως το 1967, είναι: α) μη υιοθέτηση του αγγλοσαξονικού όρου Folklore, β) εθνικισμός και παρελθοντολογία, γ) έλλειψη διεθνών δημοσιεύσεων για την ελληνική λαογραφία σε άλλη γλώσσα πλην της ελληνικής, δ) απουσία άσεμνης λαογραφίας, ε) απόδοση του αυξημένου ενδιαφέροντος για την Λαογραφία (γενικότερα αλλά και από ελληνικής πλευράς) στην αντισταθμιστική ροπή ψυχολογικής αναπλήρωσης απέναντι σε μια αίσθηση πολιτισμικής κατωτερότητας, η οποία διαμορφώθηκε μετά από μακροχρόνιες ξένες κυριαρχίες. Ο καθηγητής Μ. Γ. Μερακλής, ευχαριστώντας τον προσκεκλημένο, του μετέφερε, σύντομα και συνοπτικά, τη σύγχρονη ελληνική άποψη (τουλάχιστον των τελευταίων 30 χρόνων), σύμφωνα με την οποία, πρωτεύον για τον λαογράφο είναι να δημοσιεύει στη γλώσσα της χώρας του, βλ. ό.π., «Professor M. Meraklis made the following remarks on Professor's Dundes' lecture», 75-76.

35. Στη διάλεξή του ο Dundes, αναφερόμενος στην ανακοίνωση του R.M. Dawkins, «The Recent Study of Folklore in Greece», στο *Papers and Transactions of the Jubilee Congress of the Folk-Lore Society*, London 1928, 121-137, την αξιολογεί ως «ουσιώδη ιστοριογραφική πηγή για τη σύγχρονη ελληνική λαογραφία» (Dundes, ό.π., 56), τις συλλογές παραμυθιών του «αξιοσημείωτες» και την προσφορά του στην σύγχρονη ελληνική λαογραφία «τεράστια» (ό.π., 57).

36. Νεώτερη άποψη τείνει να εξισορροπήσει την κάθετη αντίθεση των ανθρωπολόγων σε ζητήματα που αφορούν όχι την απόδειξη της 'συνέχειας' αλλά τη μεθοδολογία ιστορικής προσέγγισης των πολιτισμικών φαινομένων, βλ. Margaret Alexiou, *After Antiquity. Greek Language, Myth, and Metaphor*, Cornell University

συνάδελφός του σε διάλεξή του, το 1928, με αφορμή τα 50χρονα της Αγγλικής Λαογραφικής Εταιρείας και με θέμα τις εξελίξεις της Λαογραφίας στην Ελλάδα. Εκεί, λοιπόν, ο Dawkins, —σαφώς τοποθετημένος κριτικά σε οτιδήποτε φέρεται ως προϊόν αδιάσπαστης πολιτισμικής συνέχειας— συνόψιζε την τάση των ελλήνων λογίων (τέλη 19ου – αρχές 20ού αι.) να αναδρομούν στην αρχαιότητα με τον υπότιτλο του περιοδικού *Ζωγράφειος Αγών* του Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινούπολης: *Μνημεία της αρχαιότητος ζώντα εν τω νυν ελληνικώ λαώ*[37]. Σ' αυτή τη διαπίστωση στηριζόμενος ο Dundes συμπέρανε, ότι οι επιβιωματικές αναζητήσεις των λογίων επικαθόρισαν την ανάγκη ίδρυσης αυτοτελούς επιστήμης του λαϊκού πολιτισμού στην Ελλάδα. Ο Dawkins όμως, στη συνέχεια του ίδιου κειμένου του, λειτουργώντας ως ένας εκ βαθέων γνώστης του ελληνικού λαού και της γλώσσας του (φανατικός ταξιδευτής, γύρισε σχεδόν όλη την ελληνική επικράτεια, κρατώντας σημειώσεις από κάθε διαδρομή), αντί να επικρίνει, αναγνωρίζει στον γλωσσολογικό αρχαιοδιφισμό (linguistic antiquarianism)[38], την πολύτιμη υπηρεσία καταγραφής και δημοσίευσης υλικού, που οδήγησε στην ανάπτυξη των λαογραφικών σπουδών[39]. Ο ίδιος

Press, Ithaca and London 2002, 8-12. Η συγγραφέας, στην Εισαγωγή του βιβλίου της, αναφερόμενη στο πρόβλημα της continuity και τη γνωστή θέση των κοινωνικών ανθρωπολόγων να απορρίπτουν τη διαχρονική σύγκριση χάριν της έντονης συγχρονικής ανάλυσης πεδίου (functionalismus), αναρρωτιέται εάν υπάρχει δυνατότητα παράλληλης συμπόρευσης της συγχρονικής και διαχρονικής μεθόδου προσέγγισης, ενώ υποστηρίζει ότι σε καμιά περίπτωση δεν πρέπει να αναιρείται η κοπιώδης εργασία των παλαιών λογίων.

37. Βλ. R.M. Dawkins, «The Recent Study...», ό.π., 124.

38. Η M. Alexiou, *After Antiquity...*, ό.π., 10, για το ίδιο θέμα, μεταφέρει την άποψη του Nicholas Bachtin: Οποιοσδήποτε τύπος ελληνικής γλώσσας, από οποιαδήποτε περίοδο, μπορεί να βιηθήσει στην κατανόηση ενός δοθέντος κειμένου. Σημειωτέον ότι βιβλιοπαρουσίαση του σχετικού συγγράμματος του ρώσου γλωσσολόγου έκανε ο R.M. Dawkins, «Introduction to the Study of Modern Greek. By Nicholas Bachtin, pp. 86. Cambridge, Deighton, Bell & Co. 1935», *Classical Review*, 50(1936), 81-82.

39. Μέχρι πρότινος οι ανθρωπολόγοι έκαναν απευθείας αναγωγή των λογής πολιτισμικών φαινομένων σε πρωτογονικά ανάλογα, στις αδήριτες και καθολικές ανθρώπινες ανάγκες και πίστεις, χωρίς να τους απασχολεί εν πολλοίς η σταδιακή, εξελικτική πορεία τους στο χρόνο. Ίσως εδώ έγκειται μια βασική διαφορά αντιμετώπισης από τη Λαογραφία που καλλιεργήθηκε στον τόπο μας με τη λεγόμενη

εξ άλλου χρησιμοποίησε την πολύτιμη γνώση και εμπειρία ντόπιων[40], προκειμένου να εκδώσει τις διεθνώς γνωστές συλλογές παραμυθιών του[41]. Μεταφέρω τον συμπερασματικό συλλογισμό του από εκείνη την ανακοίνωση: «Αλλά, αρχικά, η λαογραφία δεν ήταν συνειδητός σκοπός αυτών των ελλήνων λογίων. Εκείνη ήλθε αργότερα, κι αυτό που βλέπουμε στην αρχή είναι η λαογραφική σπουδή να αποδεσμεύεται από μια σύνθετη μάζα άλλων ενδιαφερόντων. Σ' αυτή τη μελέτη του εαυτού τους οι Έλληνες ξεκίνησαν με τη γλώσσα και την αρχαιολογία τους· και ξεκίνησαν απ' αυτά γιατί σ' αυτά είδαν τους καθαρότερους δεσμούς με το μεγάλο ιστορικό παρελθόν και τον καλύτερο τρόπο να παρακινηθεί το έθνος να μιμηθεί εκείνο το παλιό μεγαλείο. Επιπλέον υπήρχε το συνεχές φλέγον πρόβλημα της γλώσσας· πώς μπορούσε να καθαριστεί και να επιστρέψει σε κάτι ανάλογο με τα κλασικά επίπεδα. Αλλά σ' αυτό το πρόβλημα δεν μπορώ να υπεισέλθω· είναι αρκετό να δηλώσω ότι το γλωσσικό ζήτημα έπαιξε το ρόλο του ακόμη και στην ανάπτυξη των λαογραφικών σπουδών. Ορίστε τι συνέβη: το ενδιαφέρον για τη γλώσσα και η ανακάλυψη ότι στα λαϊκά γλωσσικά ιδιώματα διατηρούνταν αρχαίες λέξεις και εκφράσεις, ήταν τουλάχιστον ένας από τους λόγους που οδήγησαν στη συλλογή και έκδοση λαϊκών μύθων, τραγουδιών, παραλογών κ.τ.τ., κατ' ουσία στην καταγραφή της γνώσης του λαού»[42].

ιστορικοσυγκριτική σχολή και τη συνακόλουθη ένταξη των λαογραφικών σπουδών σε Τμήματα μαζί με την Ιστορία και την Αρχαιολογία. Η M. Alexiou, ό.π., 12, σημειώνει τη θέση της μοντέρνας τάσης του γαλλικού αποδομισμού (deconstruction) για τη 'συνέχεια' και παραθέτει τη γνώμη του Michel Foucault: Τη θέση των παραδοσιακών μεθόδων ανάλυσης θα μπορούσε να πάρει ένα νέο μοντέλο 'αρχαιολογικής αναζήτησης', δηλ. πώς αλλάζουν τα πράγματα. Υποστηρικτής της 'αρχαιολογικής μεθόδου' στην Ελλάδα ήταν ο Κωνσταντίνος Α. Ρωμαίος, «Λαογραφία και αρχαιολογία», *Λαογραφία*, 13(1950), 1-11[=*Μικρά Μελετήματα (Ελληνικά*, παράρτημα No 7), Θεσσαλονίκη 1955, 223-232].

40. Βλ. ενδεικτικά την αλληλογραφία του με τον Ιάκωβο Ζαρράφτη (Κω) και τον Ν. Κεχαγιόπουλο (Αραβανί Καππαδοκίας) στο Αρχείο Dawkins.

41. Συγκεκριμένα, για το έργο του *Forty-five Stories from the Dodekanese*, βλ. Ox. Birgit Olsen, «The collection of folktales from the Dodecanese: The contribution of Yakovos Zarraftis», στο D. Hollon, T. Λεντάρη, U. Moenning, P. Vejleskov (επιμέλεια), *Κωδικογράφοι, συλλέκτες, διασκευαστές και εκδότες*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2005, 387-398.

42. R.M. Dawkins, «The Recent Study...», ό.π., 123-124.

Η ματιά του RMD απέναντι στο λαϊκό πολιτισμό των Ελλήνων δεν είναι ενός ξένου που γνωρίζει τις ελληνικές ιδιαιτερότητες και τις εξετάζει με κριτήρια αντικειμενικά. Η μακροχρόνια παραμονή του στον τόπο μας, η αρχαιολογική του γνώση, τα συνεχή ταξίδια του σε κάθε τμήμα της επικράτειας, η άριστη γνώση της ελληνικής γλώσσας στη διαχρονία και τη συγχρονία της, του έδωσαν το αισθητήριο της ορθής ερμηνείας των λαογραφικών φαινομένων μέσα στα πραγματικά πλαίσια δημιουργίας τους[43]. Ο Πολίτης μπορεί να μην πρόλαβε την διεθνή απήχηση των πανεπιστημιακών επιτευγμάτων του άγγλου εταίρου[44], διέβλεψε όμως, από νωρίς, την ωφέλεια που θα αποκόμιζε η ελληνική λαογραφία από την ενσωμάτωσή του στο δυναμικό της. Η εμπιστοσύνη της ΕΛΕ στο πρόσωπο του Dawkins ανανεώθηκε από τους συνεχιστές και διαδόχους του Πολίτη, Γ.Α. Μέγα[45] και Στίλπωνα Κυριακίδη[46], οι οποίοι όχι μόνον διατήρησαν αλλά και ενδυνάμωσαν τις επαφές τους με τον άγγλο επιστήμονα.

---

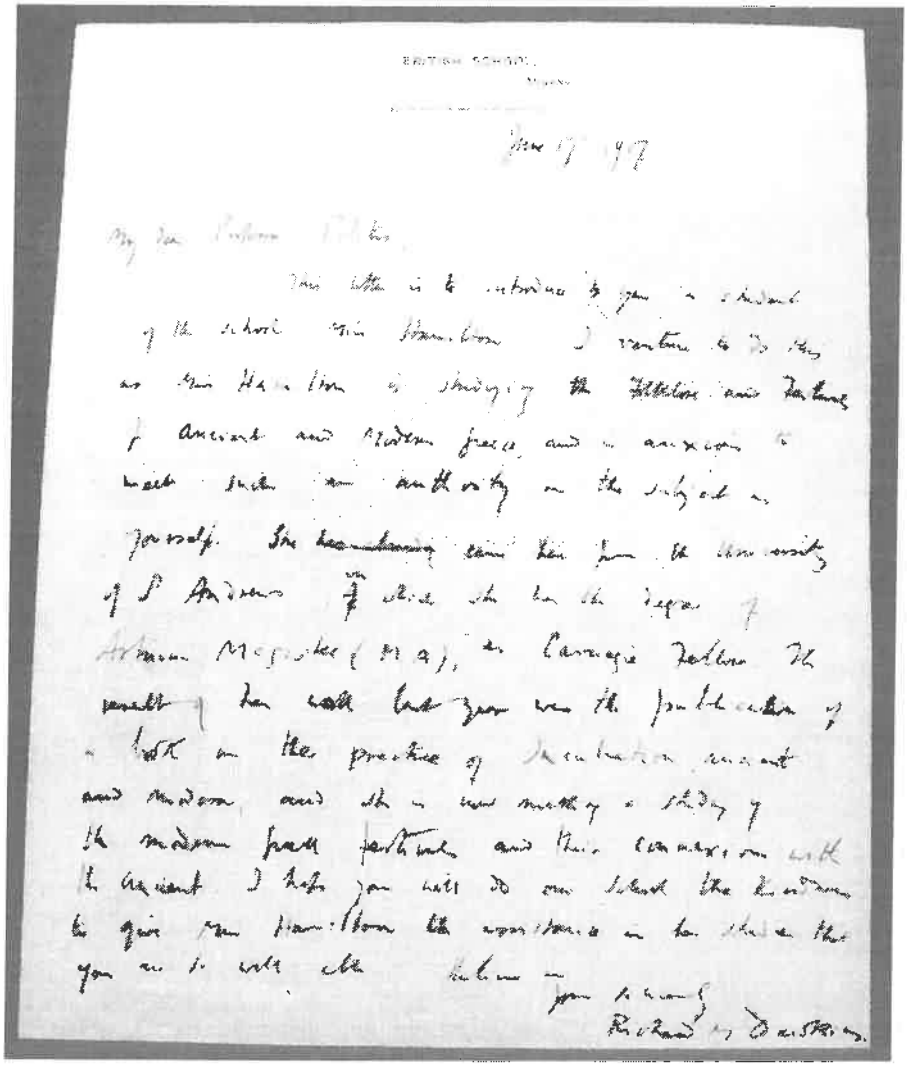
43. Ανάλογη με του Dawkins στάση ανάλυσης και ερμηνείας των πολιτισμικών φαινομένων κρατά και η σύγχρονη λαογραφο-ανθρωπολογική θεωρία, βλ. Alexiou, ό.π., 9, 10, 12.

44. Ο 7ος τόμος της *Λαογραφίας* (1923), μνημόσυνος του Ν.Γ. Πολίτη, με εργασίες φίλων και μαθητών του 'πατέρα' της ελληνικής λαογραφίας, περιλαμβάνει το άρθρο του R.M. Dawkins, «The twelve months. A folk-tale from Pontos», 285-291.

45. Στο Αρχείο Dawkins σώζονται δύο επιστολές του Γ.Α. Μέγα προς τον βρετανό καθηγητή. Την τελευταία, με ημερομηνία 19-4-1955, δημοσίευσε και σχολίασε ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, «Richard M. Dawkins και Έλληνες λαογράφοι. Άγνωστες επιστολές προς τον άγγλο επιστήμονα», *Λαογραφία*, 35(1990), 171-2, 176-7 και 181-2. Στο παρόν Παράρτημα (Έγγραφο No 3) δημοσιεύεται η προγενέστερη επιστολή (23-7-1946), καταχωρισμένη στο Αρχείο με τον ταξινομικό αριθμό F.ARCH.Z.DAWK.30(3).

46. Βλ. Παράρτημα (Έγγραφο No 4) καθώς και την υποσημείωση 10 της παρούσας εργασίας.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΕΓΓΡΑΦΩΝ



Έγγραφο Νο 1: Επιστολή (17.6.1907) του Dawkins προς τον Ν. Γ. Πολίτη.

69 5 VI 09.

17. VI. 09. BRITISH SCHOOL, ATHENS.

Κύριε,

Οὐ μόνον πρέπει νὰ προσφέρω τῇ Ἑλληνικῇ Ἀκαδημαϊκῇ Ἑλληνικῇ τὰς μεγίστας μου εὐχαριστήσεις διὰ τὴν τιμὴν τὴν ὁποίαν μου ἔχει κάμει, νὰ ἐκλεγῶ Ἐπίτιμον Ἐλλήν, ἀλλὰ καὶ ἔχω νὰ συγχαίρω ἐγκαρδίως τὴν Ἑταιρείαν διὰ τὴν πρὸ ὀλίγων ἡμερῶν καὶ ἐνδιαφέρον πρῶτον τεῦχος τοῦ Δελτίου. Καλὸν οἰωνὸν εἶναι βεβαίως διὰ τὰ ἑπόμενα τεύχη μία μακρὰς χρονικὴ περιοδεία εἰς Ἀμβρακίαν ἔξω τῶν πρώτων κώμης καὶ ἀποτελοῦσα μετὰ τῆς ἀρχαιολογικῆς ὑποδομῆς

R. M. Dawkins.

Έγγραφο No 2: Επιστολή (17.6.1909) του Dawkins προς την ΕΑΕ.

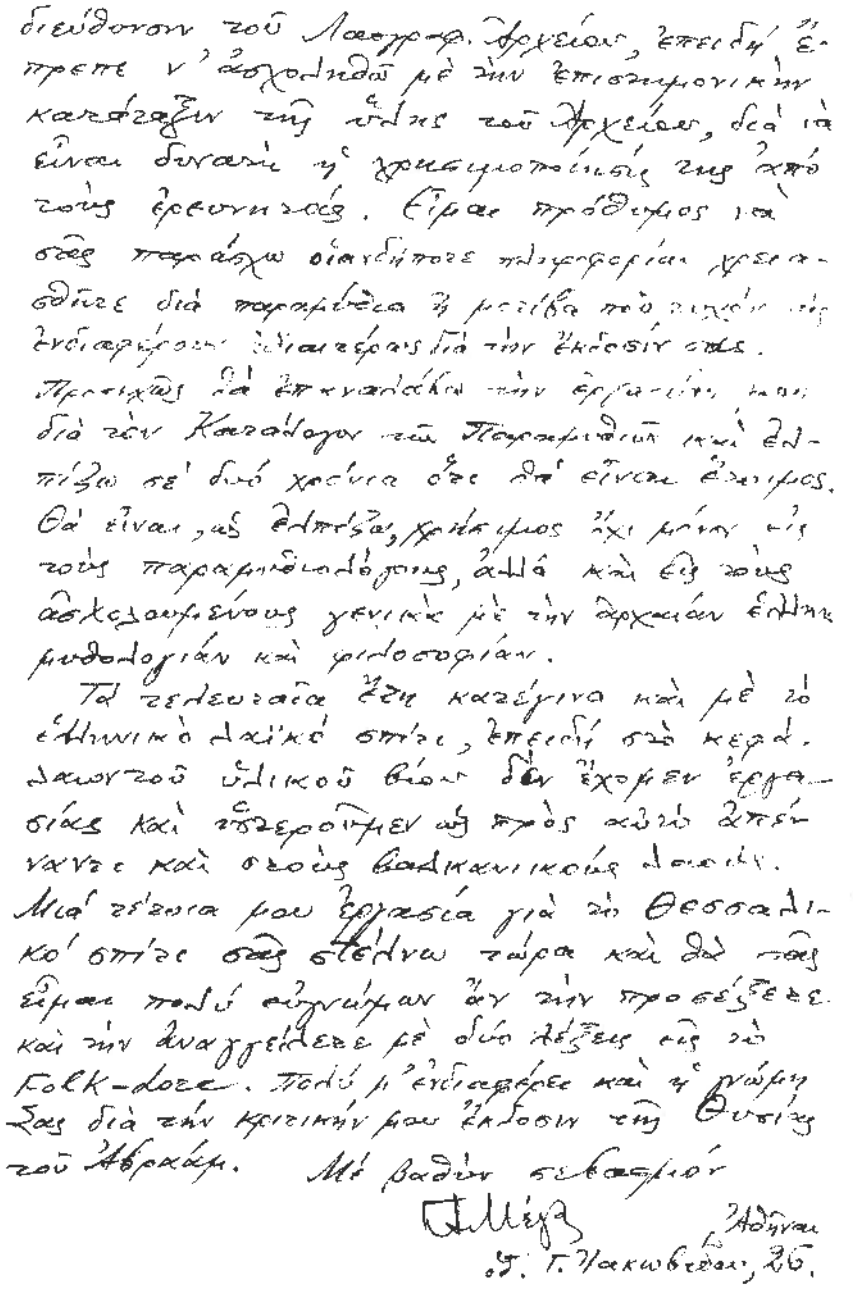
Ἐν Ἀθήναις τῇ 2ᾳ Ἰουλίου 1940.

Κύριε μου Καθηγητά,

Ἔλαβα τὸ γράμμα σας τῆς 19 Ἰουνίου καὶ ἐχάρηκα πολὺ διὰ τὴν ἔκδοσιν τῶν Παροιμιῶν τοῦ ἐσοφιάζεις τὴ δῶρον πρὸς τὴν ἐπιτελεσθεῖσαν πολυπαθῆ Δωδεκάνησόν μας. Σᾶς εὐχαριστῶ πολὺ καὶ διὰ τὴν εὐμενῆ κρίσιν σας διὰ τὴν παλαιὰν Ἐκλογήν μου ἀπὸ τὰ Παροιμιάκια τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου.

Ἐν τῷ μεταξὺ ἐλπίζω ὅτι θὰ ἐλάβατε τοὺς δύο τόμους τῆς Ἐπετηρίδος τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου, τοὺς ὁποίους μαζὶ μὲ τὴν ἔκδοσίν μου τῆς Θεσσαλίας τοῦ Ἀβραάμ τῆς Ἐπετηρίδος τὴν 10 Μαΐου κατὰ πρόταξίν μου ἡ Ἀκαδημία Ἀθηνῶν «τιμῆς ἕνεκα». Θὰ ἤσθασε, ὅτι ἡ Ἐπετηρίς μας, τῆς ὁποίας αἱ ἐκδόσεις δυστυχῶς διεκόπησαν ἕνεκα τοῦ πολέμου, περιέχει κυρίως μελέτας, διότι διὰ τὸ λαογραφικὸν ὑλικὸν προβλέπουσαν γενικὰ ἔργα (corpus). Εἰδικῶς διὰ τὰ παροιμιάκια, τὰς αἰνιγματώδεις διηγήσεις καὶ τοὺς μύθους περὶ ζώων — ἡ συλλογή μας περιλαμβάνει περίπου 10000 κείμενα — ἐσοφιάσθη κατ' ἐκείνην λεπτομερῆ κατάλογον, συνταχθέντα ἀναλυτικὰ μὲ τὰ μοτίβα τῶν ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ Verzeichnis des Märchentypen τοῦ Aarne — Thompson (FF C 3 μαΐου 14) καὶ ἐπιμελῆ τὸ ἔργον τοῦ Bolte-Polívka, ἀφ' ἧς ἡ συμπλήρωσις τῆς ἐργασίας μας καθυστερεῖ, ἀφ' ὅσου ἀνεδάλησαν τὴν

α΄ σελίδα



β΄ σελίδα

Έγγραφο Νο 3: Δισέλιδη επιστολή (23.7.1946) του Γ. Α. Μέγα προς τον Dawkins.

ΤΥΧΗΙ ΑΓΑΘΗΙ

ΥΠΟ ΠΡΟΣΤΑΤΗΙ ΚΑΙ ΚΗΔΕΜΟΝΙ
ΤΩΙ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΒΑΣΙΛΕΙ
ΠΑΥΛΩΙ

ΠΡΥΤΑΝΕΥΟΝΤΟΣ
ΕΝ ΤΩΙ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΩΙ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΖΑΝΝΗ ΕΜΠΕΙΡΙΚΟΥ
ΤΑΚΤΙΚΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΟΥ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ

ΣΤΙΛΠΩΝ ΠΑΡΑΣΚΕΥΑ ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ
ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΙΑΣ ΤΩΝ ΑΡΧΑΙΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΤΟΥ ΙΔΙΩΤΙΚΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ
ΕΝ ΔΕ ΤΩΙ ΠΑΡΟΝΤΙ ΧΡΟΝΩΙ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ ΚΟΣΜΗΤΩΡ

RICHARD M. DAWKINS
ΑΝΔΡΑ ΒΡΕΤΤΑΝΟΝ ΤΟ ΓΕΝΟΣ
ΑΝΘ' ΩΝ ΠΕΡΙ ΤΕ ΤΗΝ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΗΝ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΝ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ
ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΙ ΤΕ ΚΑΙ ΣΥΓΓΡΑΦΑΙΣ ΕΠΟΝΗΣΕ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΦΙΛΙΑΣ ΕΝΕΚΑ ΗΝ ΤΩΙ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΩΝ ΓΕΝΕΙ ΑΠΟΔΕΙΚΝΥΣΙΝ
ΑΠΟ ΔΟΓΜΑΤΟΣ ΟΜΟΘΥΜΟΥ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΕΠΙ ΤΗΙ ΠΕΜΠΤΗΙ ΚΑΙ ΕΙΚΟΣΤΗΙ ΑΜΦΙΕΤΗΡΙΔΙ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΕΠΙΤΙΜΟΥΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΑΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΝΕΚΡΙΝΕΝ

ΕΤΕΙ ΣΩΤΗΡΙΩΙ ΠΡΩΤΩΙ ΚΑΙ ΠΕΝΤΗΚΟΣΤΩΙ ΚΑΙ ΕΝΑΚΟΣΙΟΣΤΩΙ ΚΑΙ ΧΙΛΙΟΣΤΩΙ
ΜΗΝΟΣ ΜΑΪΟΥ ΠΕΜΠΤΗΙ ΚΑΙ ΔΕΚΑΤΗΙ

Ο ΠΡΥΤΑΝΙΣ

Ο ΓΕΝΙΚΟΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΥΣ

Ο ΚΟΣΜΗΤΩΡ

Έγγραφο Νο 4: Το δίπλωμα αναγόρευσης (15.5.1951) του Dawkins σε επίτιμο διδάκτορα του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

ΧΡΗΣΤΟΣ ΠΑΠΑΚΩΣΤΑΣ

ΛΑΪΚΟΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΦΟΛΚΛΟΡΙΣΜΟΣ

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ. ΤΟ ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΟΥ ΧΟΡΟΥ

1. Εισαγωγή

Με τον όρο φολκλορισμός αναφερόμαστε σε μορφές λαϊκού πολιτισμού, οι οποίες είναι οπτικά και ακουστικά εντυπωσιακές ή αισθητικά ευχάριστες και τίθενται εκτός του αρχικού πολιτισμικού τους πλαισίου, αποκτούν νέες χρήσεις και απευθύνονται σε διαφορετικά και συχνά μεγαλύτερα ακροατήρια.

Ο όρος εμφανίστηκε στο γύρισμα του 20ου αιώνα σαν μια αναλογία του όρου primitive την εποχή όπου οι κύκλοι της avant-garde έδειξαν ένα ενδιαφέρον για τις οπτικές και μουσικές μορφές των «πρωτόγονων», αλλά και Δυτικών λαϊκών πολιτισμών (Bendix στο Green 1997: 337). Πριν από το 1960, ο όρος εμφανίζεται στη Γαλλία και τη Ρωσία ως «νέο-φολκλορισμός» και αναφέρονταν ειδικά στην υιοθέτηση στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού από τη λεγόμενη υψηλή τέχνη, τη μουσική και τη φιλολογία (Bendix ό.π.).

Στη Γερμανία ο όρος εμφανίζεται στο κοινωνιολογικό λεξικό του 1958, αλλά ουσιαστικά είναι ο λαογράφος Hans Moser, που τον εισάγει στη Λαογραφία το 1962. Εκεί, ο Moser ωθεί τους συναδέλφους του να μελετήσουν τον ίδιο το «νόθο» λαϊκό πολιτισμό με τον αντίστοιχο «πραγματικό». Για περίπου 3 δεκαετίες η μελέτη του φολκλορισμού, παρά τις αρχικές επιφυλάξεις, συμπεριλαμβάνονταν στις λεπτομερείς αναθεωρήσεις της «Λαογραφίας» (VOLKSKUNDE) (Bendix ό.π.).

Λιγότερο αμφισβητήσιμος, αλλά το ίδιο σφριγηλός ήταν ο φολκλορικός λόγος στη Σοβιετική ένωση και στις χώρες του πρώην ανα-

τολικού μπλόκ. Η κομμουνιστική πολιτιστική πολιτική τάσσονταν ανοικτά υπέρ της χρήσης υλικού του λαϊκού πολιτισμού και συνήθως η επιστημονική λαογραφία συμβάδιζε με την αντίστοιχη «εφημοσμένη» (Bendix ό.π.). Στην Ουγγαρία ο Vilmos Voigt διοργάνωνε σποραδικά συνέδρια για τον φολκλορισμό και εξέδιδε το περιοδικό Folklorismus Bulletin. Στις Ηνωμένες Πολιτείες αναπτύχθηκε μια παρόμοια, αλλά σε πολύ μικρότερο βαθμό, συζήτηση γύρω από τον όρο fakelore.

Επιστρέφοντας στο παράδειγμα της Γερμανικής Λαογραφίας, μέσα στους κόλπους της οποίας έλαβε χώρα ένας πολύ γόνιμος διάλογος, θα παρατηρούσαμε ότι αρχικά τουλάχιστον το βασικό της χαρακτηριστικό ήταν η συγκρότηση ενός διπόλου μεταξύ του λαϊκού πολιτισμού μιας κοινότητας και της διαβρωτικής δύναμης της νεωτερικότητας, της βιομηχανίας και των μέσων.

Ο Hermann Bausinger (1986, 1990) και ο Konrad Köstlin (1969) συνέδεσαν τον φολκλορισμό με διαδικασίες του νεωτερισμού και της παγκοσμιοποίησης, όπου όλο και περισσότερο η πολιτισμική ταυτότητα αποδίδεται σαν συνειδητά φορμαρισμένη, παρά ως ένα παραδοσιακά παρεχόμενο σύνολο πρακτικών και συμβόλων. Η παραπάνω θέση, μπολιασμένη και από τη σχολή της Φραγκφούρτης (κυρίως τον Adorno), ουσιαστικά, προβάλλει τη στροφή των Γερμανών λαογράφων στη μελέτη του λαϊκού πολιτισμού σε σχέση με την πολιτική, τον εθνικισμό, και την αγορά της τέχνης και της μουσικής.

Στη χώρα μας πρωτοπόρο και κλασσικό θεωρείται πια το άρθρο του Μιχάλη Μερακλή «Τι είναι ο Folklorismus» (Μερακλής 1989), το οποίο θέτει τις βάσεις για περαιτέρω διερεύνηση του θέματος. Στο άρθρο αυτό επηρεασμένος από τη Γερμανική Λαογραφία της εποχής του και στηριζόμενος σε πλούσιο λαογραφικό υλικό τόσο δικό του όσο και των Μέγα και Λουκάτου, ο Μερακλής πραγματεύεται το ζήτημα του φολκλορισμού. Κατά την άποψή μου, ανάμεσα στα άλλα πολύ ενδιαφέροντα που αναπτύσσονται στο άρθρο αυτό, το πιο ρηξικέλευθο, όχι μόνο για την εποχή του, ήταν το γεγονός ότι Μερακλής, παρά το ιδεολογικό ρεύμα της εποχής, συνηγορεί υπέρ του ελεύθερα και αυθόρμητα εκφραζόμενου φολκλορισμού. Αυτή η θέση ήταν ένας από τους κύριους λόγους που με οδήγησαν να ασχοληθώ μ' αυτό το ζήτημα στο πλαίσιο του σημερινού, ιστορικού σε κάθε περίπτωση, συνεδρίου.

2. Το παράδειγμα

Όπως επισημαίνουν ξένοι και έλληνες μελετητές του φολκλορισμού οι παραστασιακές τέχνες, η μουσική και ο χορός, αλλά και τα λαϊκά δρώμενα αποτέλεσαν τους κεντρικούς άξονες, τα πιο «ισχυρά χαρτιά» των διαφόρων φολκλορικών διαδικασιών (παραστάσεων, αναπαραστάσεων, αναβιώσεων κτλ). Ο ίδιος ο Μερακλής (1989: 120) στο άρθρο του ασχολείται με το χορό έχοντας ως σημείο αναφοράς το Λύκειο των Ελληνίδων και μάλιστα μιλά για Φολκλορισμό τύπου ΛτΕ. Θεωρεί ότι οι φολκλορικές παραστάσεις αυτού του τύπου χαρακτηρίζονται από υψηλό βαθμό πιστότητας και γνησιότητας.

Ο Αυδίκος (2002, 2009: 341) και ο Νιτσιάκος (2003) είναι δύο σύγχρονοι λαογράφοι, που προεκτείνουν το ζήτημα της εμπλοκής του χορού σε καταστάσεις αναβίωσης, αναζωογόνησης ή και επινόησης στοιχείων του λαϊκού πολιτισμού. Ο πρώτος θεωρεί το χορό ως κατεξοχήν μέσο τόσο για περιήγηση όσο και για τουριστική πρακτική για την προσέλκυση τουριστών. Οι παραστάσεις των χορευτικών στα φεστιβάλ των διαφόρων πόλεων και κοινοτήτων, πέραν των άλλων, συγκροτούν ένα κατάλληλο παράδειγμα για το πώς ο πολιτισμός συνδέεται και υπηρετεί τον τουρισμό της περιοχής, γεγονός που προκάλεσε δομικές αλλαγές στην ίδια την επιτέλεση, η οποία ωστόσο προσφέρεται ως έκφανση της τοπικής αυθεντικότητας.

Ο Νιτσιάκος θεωρεί το χορό ως μια έκφραση της τοπικότητας, ως μια πολιτισμική πρακτική μέσω της οποίας η κοινότητα διαχειρίζεται το παρελθόν και το παρόν της, ανασυγκροτείται σε συμβολικό επίπεδο και ενσωματώνει στην παράδοσή της τα στοιχεία των σύγχρονων εξελίξεων με έναν δυναμικό τρόπο, και η οποία μέσα στο περιβάλλον του Φολκλορισμού επιτελείται σε τόπους και μη τόπους και τείνει να μετατραπεί απλά σε παράσταση και σε αντικείμενο χρήσης και «αξιοποίησης» στο πλαίσιο νέων κοινωνικών πρακτικών που αφορούν τη λειτουργία του.

Κοινό στοιχείο στις τρεις παραπάνω προσεγγίσεις είναι η προβολή της έννοιας της παράστασης ως μιας βασικής συνιστώσας του φολκλορισμού. Το στοιχείο που συμπυκνώνει και προβάλλει τις επιδιώξεις και τους στόχους μιας χορευτικής φολκλορικής παράστασης είναι η έννοια του ρεπερτορίου. Η χρήση του όρου φαίνεται ότι πηγάζει από την αναγκαιότητα συγκρότησης ενός σώματος χορών που θα προσφέρονται αρχικά για διδασκαλία και στη συνέχεια για θεατρική

και σκηνική παρουσία ή άλλη φολκλορική χρήση. Η Λουτζάκη (2003: 116) αναφέρει σχετικά, «Συγκρίνοντας τις διαφορετικές χρήσεις και ερμηνείες του όρου, καταλήγω ότι η έννοια που επικρατεί στους χορευτικούς συλλόγους εκφράζει ένα σύνολο «κλειστών» κινητικών μορφών, ειδικά διαμορφωμένων για μαθησιακές ομάδες χορού, με στόχο την παροχή χορευτικής γνώσης και εμπειρίας. Οι μορφές αυτές χαρακτηρίζονται από συνοχή, αναπλάθονται ως είδος, ανανεώνονται ως μορφή στοχεύοντας πάντα σε ένα αισθητικό αποτέλεσμα».

Εξ ορισμού, λοιπόν, ο όρος ρεπερτόριο συνδέεται με μια θετικιστική και τεχνική θέαση του χορευτικού φαινόμενου και των χορευτικών πρακτικών. Η διαδικασία συγκρότησης του χορευτικού ρεπερτορίου ακολουθεί μια αντίστροφη πορεία, αφού θεωρεί τη διδασκαλία και κυρίως τη φολκλορική παράσταση επί σκηνής ως δεδομένες. Οι έννοιες όμως «διδασκαλία χορών» και «χορευτική παράσταση» είναι άμεσα παράγωγα της νεωτερικότητας και των στρατηγικών επιλογών του έθνους κράτους. Αυτό συνεπάγεται τη μονοφωνική και μονοδιάστατη προοπτική του ρεπερτορίου. Οι χορευτικές μορφές που το απαρτίζουν, δεν είναι τυχαίες, αλλά έχουν υποστεί τον έλεγχο και το φιλτράρισμα του έθνους-κράτους. Το χορευτικό ρεπερτόριο και η διαπλοκή του με τον φολκλορισμό θα πρέπει να ειδωθεί μέσα απ' αυτό το πρίσμα ώστε να φωτιστούν όλες του οι διαστάσεις όπως και η σχέση του με την κοινότητα, την ταυτότητα, τον τόπο και την ιστορία. Έτσι, πρέπει να παρατηρήσουμε τα εξής για το ρεπερτόριο.

Πρόκειται για μια στεγανή, στατική, κλειστή in vitro κατασκευή όπου η κίνηση καθεαυτή, η μορφή και η δομή του χορού πριμοδοτούνται έναντι του ιστορικού, κοινωνικού και πολιτισμικού πλαισίου. Στοχεύει στη διαμόρφωση και τη συγκρότηση ενός σώματος χορών, αυστηρά επιλεγμένων σύμφωνα με εθνικά κριτήρια και ασαφή αισθητικά πρότυπα, ώστε να υποστηρίξει τη διδασκαλία χορών καθώς, επίσης, και την παρουσίασή τους σε παραστάσεις και εκδηλώσεις. Αυτή η οπτική υπαγορεύει και τη γενική λογική που επικρατεί στη διαδικασία επιλογής τοπικών χορών για την ένταξή τους σε ένα ρεπερτόριο. Η δυναμικότητα του χορού, η μουσική και το τραγούδι που τον συνοδεύει, ο βαθμός προσαρμογής του στις σκηνικές απαιτήσεις και η φορεσιά του τόπου του χορού είναι ορισμένα από τα κριτήρια ένταξης σε ένα ρεπερτόριο. Στο πλαίσιο μιας ιδιότυπης πολιτικής οικονομίας του χορού, το ρεπερτόριο θα πρέπει να συγκροτηθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να προκαλεί και να συντηρεί το ενδιαφέρον του

ακροατηρίου να καλλιεργεί μια εξωτική αίσθηση που θα προκύπτει από την επαφή με την ετερότητα. Δεν αναφερόμαστε στην παροχή μιας πραγματικής ετερότητας αλλά μόνο στην προσφορά «πραγμοποιημένων μορφών ετερότητας». Η τεχνητή αυτή ετερότητα δεν υπονομεύει το σχεδιασμό της εθνικής ταυτότητας.

Ένα από τα βασικά αιτήματα του ρεπερτορίου είναι η παρουσία του πρωτότυπου που για τον Benjamin (1973: 222) «είναι η προϋπόθεση για την έννοια της αυθεντικότητας». Αυτή η αρχή τηρείται ευλαβικά και κατά τη φάση της διδασκαλίας του ρεπερτορίου. Για να επιτευχθεί αυτό ο χορός «υλικοποιείται» και μετατρέπεται σε συγκεκριμένη και καθορισμένη μονάδα με τη μορφή διδακτέας ύλης, ώστε διευκολύνεται η πρόσληψή του από τους διδασκόμενους. Είναι φανερό ότι αυτό αντίκειται στον άυλο χαρακτήρα του χορού, ο οποίος «υπάρχει σε ένα διαρκές σημείο εκμηδένισης... και είναι ένα γεγονός το οποίο στην πρώτη ενέργεια υλικοποίησής του εξαφανίζεται» (Siegel 1968: 1). Βασική πρακτική της εκπαιδευτικής διαδικασίας του χορού είναι η μηχανική αναπαραγωγή (Benjamin 1973) ή σύμφωνα με την Foster (1997: 218) η τεχνική δυνατότητα αναπαραγωγής. Η τεχνική αναπαραγωγή εκτοπίζει την αυθεντία του πρωτότυπου και αποσπά το αναπαραγόμενο αντικείμενο (χορός) από την επικράτεια της δικαιοδοσίας του (Benjamin ό.π.). Σε κάθε περίπτωση το ζητούμενο της διδασκαλίας είναι ένα ομοιογενές και αναγνωρίσιμο μόρφωμα, συνώνυμο του. Αυτό γίνεται εμφανές σε διάφορες πρακτικές του έθνους κράτους όπως είναι για παράδειγμα τα αναλυτικά προγράμματα του Υπουργείου Παιδείας για τη διδασκαλία του μαθήματος του ελληνικού παραδοσιακού χορού στην πρωτοβάθμια και τη δευτεροβάθμια εκπαίδευση. Προεκτάσεις αυτή της θεώρησης του χορευτικού φαινομένου εντοπίζονται στις εγκυκλίους του ΥΠΕΠΘ προς τις κριτικές επιτροπές των μαθητικών καλλιτεχνικών αγώνων, όπου γίνεται ξεκάθαρη αναφορά στο τοπικό ρεπερτόριο, το οποίο και θα κριθεί με όρους πιστότητας και γνησιότητας.

Στο ρεπερτόριο ο χορός γίνεται αντιληπτός ως πλήρως ταυτισμένος με τον τόπο. Δεν λαμβάνονται υπόψη οι τοπικές πολιτισμικές και ιστορικές, ιδιαιτερότητες παρά μόνο όταν αυτές επιβεβαιώνουν πλήρως τις προθέσεις του έθνους κράτους, δηλαδή τον ισομορφισμό μεταξύ χορού, τόπου και εθνικού χώρου... Οποιαδήποτε χορευτική μορφή δεν ικανοποιεί αυτές τις γενικές αρχές, μετασχηματίζεται, αποκρύπτεται, αποβάλλεται και γενικότερα αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα. Σε κάθε περίπτωση η τοπική χορευτική ταυτότητα θα πρέπει να

συνάδει πλήρως με την εθνική ταυτότητα. Σε αντίθετη περίπτωση η αποκάθαρση, από μιαρά και ξένα στοιχεία ως προς την εθνική ταυτότητα, θεωρείται επιβεβλημένη[1]. Η ένταση μεταξύ τοπικού και εθνικού μας φέρνει στο μυαλό την έννοια της δισημίας του Herzfeld (1998). Το δισημικό ζεύγος, σύμφωνα με τον Παπαταξιάρχη (στο Herzfeld ό.π.), «αποτελεί αναπαράσταση ενός προβλήματος ταυτότητας που αντιμετωπίζουν όλοι οι άνθρωποι, εκείνου της εξισορρόπησης ανάμεσα στη γνώση του εαυτού και την ανάγκη της αυτοπαρουσίασης σε πιο ισχυρούς άλλους. Το πρόβλημα αυτό παράγει μια μόνιμη ένταση ανάμεσα στην επίσημη αυτοπαρουσίαση και την πιο ιδιωτική και ανεπίσημη αυτογνωσία ανάμεσα στα επίσημα και τα ανεπίσημα πολιτισμικά μορφώματα». Έτσι, το ρεπερτόριο δεν αποτελεί μια αναλυτική κατασκευή που θα συνέβαλε στην κατανόηση του χορού ως πολιτισμικού φαινομένου αλλά μια ταξινομική ηγεμονική κατασκευή η οποία «δομείται, αναδομείται σε συνάρτηση με το μη αποδεκτό, το ρυπαρό, το «άλλο» (Καυταντζόγλου ό.π.: 53). Ακόμη, έχει μια σαφή θετικιστική, και με γενικούς όρους ποσοτική, κατεύθυνση όπου ο τοπικός χορός αποτελεί «πράγμα καρφωμένο στη θέση του» (Green 2005) και έχει τη δυνατότητα να υπαχθεί σε μία και μόνο από τις προκατασκευασμένες κατηγορίες. Πρόκειται για αυστηρή ταξινομική τεχνική και διαδικασία με σαφή όρια και κανόνες που αποσκοπεί στη συγκρότηση και προβολή μιας χορευτικής γεωγραφίας. Δεν είναι τυχαίο το γεγονός, ότι σε πολλές περιπτώσεις το ρεπερτόριο αναπαρίσταται με μη λεκτικά μέσα αλλά με οπτικά[2]. Χορευτικοί χάρτες, διαγράμματα, ιστογράμματα, παρουσιάσεις powerpoint, σημειογραφήματα είναι μερικά από τα μέσα που χρησιμοποιούνται για την οπτική απεικόνιση του ρεπερτορίου. Το αποτέλεσμα αυτών των αναπαραστατικών στρατηγικών είναι ο σαφής διαχωρισμός μεταξύ του χορού και του έχοντα τη δυνατότητα της αναπαράστασής του: επιστήμονα, καλλιτέχνη, χοροδιδασκάλου, καθώς και η διάκριση μεταξύ αυτών που χορεύουν και αυτών που μελετούν το χορό και μιλούν γι' αυτόν.

1. Σε δύσκολες και ασταθείς ιστορικές περιόδους αρκετοί χοροί του Μακεδονικού χώρου (πχ. *κόρη Ελένη-Λένω μόμε* και *χρωματιστά τσουράπια* - σιάρενε τσουράπι) κρίθηκε ότι αντιβαίνουν στις επιταγές του έθνους κράτους και σε διάφορες ιστορικές περιόδους απαγορεύτηκαν ή εντάχθηκαν στο εθνικό ρεπερτόριο υπό όρους. Ορισμένες «θεραπευτικές» πρακτικές ήταν η αλλαγή της ονομασίας του χορού και η μετάφραση των στίχων του αντίστοιχου τραγουδιού.

2. Πβ. Καυταντζόγλου (ό.π., 140-41).

Ένας ασφαλής τρόπος νομιμοποίησης και παγίωσης του ρεπερτορίου είναι η προσφυγή στην ιστορία. Έτσι, κατά τον σχεδιασμό του χρησιμοποιούνται προκαθορισμένες χρονικές στιγμές και γεγονότα που προβάλλουν την υποτιθέμενη σταθερή παρουσία του έθνους κράτους στον χώρο και τον χρόνο.. Η ιστορική ορθότητα και η καταγωγική καθαρότητα αποτελεί την θεωρητική πλατφόρμα για την ένταξη του χορού στο ρεπερτόριο. Το νήμα που ενώνει τις νομιμοποιητικές αφετηρίες, όπως την αρχαιότητα και το Βυζάντιο[3], είναι η έννοια της συνέχειας.

Ο χορός, αν και προγραμματικά δηλώνεται το αντίθετο, εννοιολογείται ως πολιτισμική μορφή που εξελίσσεται μέσα στην ιστορική του διαδρομή, αλλά στην ουσία παραμένει ο ίδιος. Το μοντέλο αυτό, βαθιά επηρεασμένο από τον εξελικτισμό, διαφωτίζει μια σκοτεινή πλευρά του ρεπερτορίου και η οποία μας ωθεί να το ορίσουμε ως μια αϊστορική και ανιστόρητη κατασκευή. Η τάση για ιστορικισμό που διαπνέει το ρεπερτόριο οδηγεί στην αναζήτηση του παλιού μέσα στο νέο και όχι το νέο μέσα στο παλιό (Franko 1993). Η Σκουτέρη (1996: 140) αποτυπώνει αυτή την εικόνα ως εξής, «...η σχέση ανάμεσα στα 'παλιά' και στα 'καινούργια' από βιωματική τείνει να γίνεται αρχειακή και βιβλιογραφική. Ακόμη, επειδή η ιστορία μεταμορφώνεται σε 'παρελθόν' και, επιπλέον, επειδή τείνει να γίνει κανόνας το να επιλέγεται ένα σημαντικό κομμάτι από εκείνες τις πολιτισμικές πρακτικές και γνώσεις των προηγούμενων γενεών που μαθαίνονταν βιωματικά με το παράδειγμα και την πράξη, μεταποιείται σε μηχανιστικές και προγραμματισμένες πρακτικές, τη σημασία των οποίων μοιάζει να επικαθορίζει περισσότερο ένα επαγγελματικό ή ερασιτεχνικό 'know how', παρά μια κοινωνικοποιημένη και πολιτισμικά θησαυρισμένη γνώση».

Κύρια πηγή άντλησης χορών για τη συγκρότηση του ρεπερτορίου αποτελεί η κοινότητα. Ο αστικός χώρος, σχεδόν, αγνοείται παντελώς. Η εστίαση του ενδιαφέροντος στην κοινότητα και στους εν πολλοίς, 'εξωτικούς', μα τόσο κοντινούς τόπους «είναι προϊόν των τελευταίων μεταπολεμικών δεκαετιών, όταν η κοινότητα γίνεται αντιληπτή ως συμπίλημα μοναδικών, παράξενων και προσφερόμενων σε τουριστική εκμετάλλευση μεμονωμένων εθιμικών συμπεριφορών» (Αυδίκος 2002: 117). Η κοινότητα λειτουργεί ως τόπος συλλογής 'αυθεντικών' χορών

3. Για το χορό σ' αυτές τις ιστορικές περιόδους βλ. ενδεικτικά Αντζακα και Λουτζάκη 1999 και Lawler 1984.

που ικανοποιεί τη φαντασία και τις προσδοκίες των κάθε είδους ειδικών, χοροδιδασκάλων, συλλογέων και εραστών της παράδοσης[4]. Με άλλα λόγια η κοινότητα συνιστά μια ετεροτοπία, σύμφωνα με τους όρους του Foucault (1986), και τίθεται στο επίκεντρο ενός ιδιόμορφου εξωτισμού οίκοι ή όπως αλλιώς το ονόμασε ο Bausinger εσωτερικός εξωτισμός (Binnexotic). Η κοινότητα, όμως, ως ζωντανός οργανισμός περνά από τη πρόσληψη και τον ενστερνισμό των ευνοϊκών ως προς αυτή λαογραφικών θεωριών, στη χρήση. Έτσι, από τη μια «αποδελτιώνει» σε μια ιδιότυπη εκλαϊκευμένη μορφή τα επιστημονικά συμπεράσματα, και από την άλλη, τα επεξεργάζεται και τα κάνει κτήμα της «παράδοσής» της σε τέτοιο βαθμό, που να τα καθιστά, «αυτονόητα» και εν τέλει «αυθεντικά». Μάλιστα, τόσο «αυθεντικά», ώστε να «αυθεντικοποιούν» την ίδια την πολιτισμική ταυτότητά της. Το φαινόμενο αυτό, δηλαδή της αντίστροφης ροής ακαδημαϊκών θεωριών στις κοινότητες και σε εθελοντικούς οργανισμούς, στο πλαίσιο της Γερμανικής Λαογραφίας ονομάστηκε Rucklauf και ο Mozer ανέδειξε τη σχέση του με τον φολκλορισμό.

3. Σύνοψη

Από τη μελέτη της έννοιας του ρεπερτορίου και της λειτουργίας του ως καθοριστικού παράγοντα διαμόρφωσης των χορευτικών φολκλορικών αναπαραστάσεων προκύπτει μια σημαντική παρατήρηση, για πολλούς ένα παράδοξο: ο χορός στην κοινότητα να συνυπάρχει με το χορό στα χορευτικά συγκροτήματα και στους άλλους φορείς διαχείρισής του, και οι οποίοι κινούνται εντός ενός φολκλορικού πλαισίου και αποτελούν ένα «τεχνητό βιότοπο» (Αυδίκος 2004). Παρά τις εγγενείς διαφορές τους, οι δύο αυτές παραδόσεις δεν κινούνται ανεξάρτητα η μία από την άλλη, αλλά πολύ συχνά συμπλέκονται, διαπλέκονται και τέμνονται μεταξύ τους. Ο χορός της κοινότητας είναι η πρώτη ύλη για τα χορευτικά συγκροτήματα, αλλά και η ίδια η κοινότητα σε αρκετές περιπτώσεις υιοθετεί στάσεις και πρακτικές των χορευτικών συγκροτημάτων για την επίτευξη των δικών της σκοπών και την ενίσχυση της πολιτισμικής της ταυτότητας. Υπ' αυτή την έννοια, θα πρέπει να σταθούμε κριτικά απέναντι στην άποψη του Shay (1999), ο οποίος μιλά για παράλληλες παραδόσεις. Θα ήταν πιο

4. Για τη σχέση μεταξύ τόπου και χορού βλ. Παπακώστας 2007.

δόκιμο να μιλάμε για αλληλοεξαρτώμενες και επάλληλες παραδόσεις. Κατά την ίδια λογική η μελέτη του χορού και γενικότερα η λαογραφική μελέτη του λαϊκού πολιτισμού θα πρέπει να υπερβεί και το δίπολο: πρώτη/δεύτερη ύπαρξη (Horburger 1965, 1968), γύρω από την οποία εν πολλοίς στηρίχτηκε η θεώρηση του φολκλορισμού.

Το παρελθόν δεν στέκεται αντιστικτικά ως προς το παρόν αλλά σε διαλογική σχέση μαζί του, η οποία και αναδεικνύει τις πολλαπλές υπάρξεις του χορού, καθώς και την πολυσημία του. Έτσι, αναφορικά με το χορό μπορούμε να πούμε ότι αυτός δεν εγκλωβίζεται μόνο στο πριν ή μόνο στο τώρα, αλλά θεωρείται μια δυναμική διαδικασία, ένας ζωντανός οργανισμός που δημιουργείται, αναπτύσσεται, ανθίσταται σε επιρροές, αλλοιώνεται, αντικαθίσταται, μεταμορφώνεται και μετασχηματίζεται (Λουτζάκη 1998).

Το ζητούμενο δεν είναι η αναζήτηση καθαρών και αυθεντικών χορευτικών μορφών —μίας και μόνης «αυθεντικής», και γενικά αποδεκτής εκδοχής και επιτέλεσης—, οι οποίες θα προκύψουν μέσα από πρακτικές επιλογής και απόρριψης. Έτσι ο χορός και γενικότερα ο λαϊκός πολιτισμός δεν νοείται ως μια μορφή πολιτισμού στατική, στο χώρο και στο χρόνο, αλλά ως μια μορφή που χαρακτηρίζεται από πολλαπλές εκδοχές, από αυθεντικά μηνύματα και από αναρίθμητες χορογραφίες (Derrida 1995).

Όλα τα παραπάνω μας καλούν να σκεφτούμε τη μελέτη του φολκλορισμού ή της πολιτικής του πολιτισμού, όπως αλλιώς ονομάζεται, πέρα από τη προκατειλημμένη διχοτομία αυθεντικός-γνήσιος λαϊκός πολιτισμός από τη μία και κίβδηλος και νόθος λαϊκός πολιτισμός από την άλλη.

Ο Bausinger (1986) υποστήριξε ότι αντιπαραθέτοντας στείρα τον φολκλορισμό με τον γνήσιο λαϊκό πολιτισμό ο τελευταίος εγκλωβίζεται σε ένα κλειστό κύκλο. Εκεί θεωρείται αναπόφευκτα αλλοιωμένος από τον φολκλορισμό, σε αυτό που ονομάζεται παραδόσεις από πρώτο χέρι και παραδόσεις από δεύτερο χέρι, οι οποίες είναι συγχωνευμένες από πολλές απόψεις. Μοιραία αυτό οδηγεί την έρευνα στον αποκλεισμό μιας σφαίρας του λαϊκού πολιτισμού, και επομένως οδηγεί σε λάθος συμπεράσματα.

Η θέση αυτή ουσιαστικά αναδεικνύει μια σχετικιστική και ρευστή ερμηνεία της έννοιας της αυθεντικότητας και τη σχέση της με την αναβίωση και το φολκλορισμό γενικότερα. Ένας από τους εκπροσώπους της Σχολής της Φραγκφούρτης ο Walter Benjamin (1973) υποστη-

ρίζει ότι ακριβώς επειδή η αυθεντικότητα δεν μπορεί να αναπαραχθεί, η εμφάνιση συγκεκριμένων τεχνικών αναπαραγωγής (όπως η αναβίωση και ο φολκλορισμός προσθέτω εγώ)... παρείχε τα μέσα, ώστε να διαφοροποιηθούν τα επίπεδα της αυθεντικότητας.

Με άλλα λόγια ο Μερακλής 37 χρόνια πριν δηλώνει εμφατικά: «Όσοι ζητούν την απόλυτα πιστή αναβίωση των μορφών του παραδοσιακού πολιτισμού, και τη ζητούν μέσα στις πλατείες και τους δρόμους των πόλεων και όχι στα μουσεία, διαπράττουν μιαν αντίφαση: ζητούν το αυθεντικό ως κάτι το σταματημένο και αιώνιο, ενώ αυτό συνεχώς αλλάζει. Κάθε ιστορική στιγμή έχει τη δική της αυθεντικότητα, γιατί η ζωή ρέει διαρκώς, διαρκώς αλλάζει» (Μερακλής ό.π.: 122).

Βιβλιογραφία

Άντζακα-Βέη Ευαγγελία και Λουτζάκη Ρένα 1999, «Ο χορός στην Ελλάδα», *Εκπαιδευτική Εγκυκλοπαίδεια* τ. 28: 327-341 στο *Μουσική. Χορός. Κινηματογράφος. Θέατρο.* Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.

Αυδίκος Ευάγγελος (2002), *Χάλασε το χωριό μας χάλασε. Ιστορίες περί ακμής και πτώσης στη Λευκίμη του Έβρου.* Αλεξανδρούπολη: Πολύκεντρο Δήμου Τυχερού.

— — (2004) «Πανηγύρια και χορευτικοί όμιλοι: βίωση και αναβίωση της παράδοσης», στο: *Χορευτικά Ετερόκλητα.* Αυδίκος Ε., Λουτζάκη Ρ., Παπακώστας Χ. [Επιμ.] Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα και Λύκειο των Ελληνίδων Δράμας: 203-212.

— — (2009), *Εισαγωγή στις σπουδές του λαϊκού πολιτισμού. Λαογραφίες, λαϊκοί πολιτισμοί, ταυτότητες.* Αθήνα: Κριτική.

Bausinger, Hermann (1986) [1966], «Toward a critique of folklorism critism», στο: *German Volkskunde: a decade of theoretical confrontation, debate and reorientation (1967-1977)*, J. Doe and H Lixfeld (Επιμ.). Bloomighton: Indiana University Press.

— — (1990), *Folk culture in a world of technology.* Bloomighton: Indiana University Press.

Bendix, Regina (1997), «Folkorism/Folklorismus», στο: *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art* (Επιμ. Thomas A. Green). Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO: 337-339

Benjamin, Walter (1973), «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction», in, *Illustrations.* Glasgow: Fontana/Collin.

Derrida Jacques and McDonald C.V. (1995), «Choreographies», in, Goellner E.W and Shea M., (eds.), *Bodies of the Text: Dance as Theory and Literature*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Foucault, Michael (1994), «Des espaces autres», *Dicts et Ecrits, 1954-1988*, Vol IV: 752-762. Paris: Gallimard.

Foster, Susan (1997), «Dancing bodies», στο: J. Desmond (ed.) Meaning in Motion: new cultural studies of dance, Durham: Duke University Press: 235-254.

Franko, Mark (1993), *Dance as Text: Ideologies of the Baroque Body*, Cambridge: Cambridge University Press.

Green, Sarah (2005), *Notes from the Balkans. Locating marginality and ambiguity on the Greek-Albania borders*, Princeton & Oxford: Princeton university press.

Gupta Akhil & Ferguson J. (1992), «Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology* 7, 1: 7-23.

Herzfeld, Michael (199), *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέπτη*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.

Hoerburger, Felix (1965), «Folk dance survey», *International folk music journal* 17: 7-8.

Hoerburger, Felix (1968), «Once again: on the concept of 'folk dance», *Journal of the international folk music* 20: 30-31.

Καυταντζόγλου, Ρωξάνη (2001), *Στη Σκιά του ιερού βράχου: τόπος και μνήμη στα Αναφιώτικα*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Köstlin, Konrad (1969), «Folklorismus und Ben-Akiba», *Rheinisches Jahrbuch fur Volkskunde* 20: 234-256.

Λουτζάκη, Ρένα (1999), «Ο σύλλογος ως χώρος χορευτικής δραστηριότητας», στο: *Μουσικές της Θράκης. Μια διεπιστημονική προσέγγιση: Έβρος*. Αθήνα: Σύλλογος οι Φίλοι της Μουσικής.

— — (2003), 'Από την τοπική κοινωνία στο Μουσείο: άυλα πολιτισμικά προϊόντα και πνευματικά δικαιώματα". *Εθνογραφικά* 12-13: 93-118.

Μερακλής, Μιχάλης (1989), «Τι είναι ο Folkorismus», στο: *Λαογραφικά Μελετήματα*. Αθήνα: Μπούρας: 109-125.

Νιτσιάκος, Βασίλης (2003), *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο* Αθήνα: Οδυσσέας.

Παπακώστας, Χρήστος (2007), *Χορευτική-μουσική ταυτότητα και ετερότητα: η περίπτωση των Ρομά της Ηράκλειας Σερρών. Διδακτορική διατριβή*. Βόλος: Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας & Κοινωνικής Ανθρωπολογίας/Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας.

Savigliano, Marta (1995), *Tango and the Political economy of passion*, Boulder: Westview.

Siegel, M.B. (1968), *At the Vanishing Point. A Critic Looks at Dance*, New York: Saturday Review Press.

Shay, Anthony (1999), «Parallel traditions: state folk dance ensembles and 'folk' dance in the field», *Dance research journal* 31(1): 29-56.

Σκουτέρη–Διδασκάλου, Νόρα (1996), «Όρια και αντιστάσεις της λαϊκής μνήμης», στο: *Λαϊκά Δρώμενα. Παλιές μορφές και σύγχρονες εκφράσεις*. Πρακτικά Α΄ συνεδρίου. Αθήνα Υπουργείο Πολιτισμού-Διεύθυνση Λαϊκού Πολιτισμού: 131-152.

ΑΝΝΑ ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ – ΚΟΥΤΡΟΥΜΠΑ

ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΚΑΙ ΕΠΙΤΟΠΙΑ ΕΡΕΥΝΑ

Η εισήγησή μου αποτελεί περίληψη μέρους των μαθημάτων μου, προπτυχιακών και μεταπτυχιακών, στα Πανεπιστήμια Κομοτηνής και Αθηνών με θεματική τους «Εθνογραφία - Λαογραφία και Επιτόπια Έρευνα».

Τονίζουμε ιδιαίτερα ότι η διδασκαλία αυτή ανατρέχει και πολύ παλιότερα, όταν καθηγητής στο Πανεπιστήμιο Αθηνών ήταν ο Γ. Σπυριδάκης, οπότε και θεώρησα ως αναγκαία τη διδασκαλία της Εφημερομένης – Πειραματικής Λαογραφίας, της έρευνας και καταγραφής Λαογραφικού – Εθνογραφικού υλικού, και τη δημιουργία Εθνογραφικού κειμένου[1] για την καλύτερη και ορθή προσέγγιση των φοιτητών στο αντικείμενο της Λαογραφίας – Ανθρωπολογίας και για να γίνει κατανοητή η μεθοδολογία της επιστήμης αυτής που είναι και ο κύριος σκοπός της διδασκαλίας του μαθήματος.

Η μέθοδος της εισαγωγής των φοιτητών στο πεδίο αυτό βασίζεται:

Α) στην ιστορική ανάπτυξη της Επιτόπιας Έρευνας – Εθνογραφίας.

Β) στον τρόπο συλλογής των λαογραφικών – εθνογραφικών δεδομένων που σχετίζεται με τη μεθοδολογία και θεωρία.

Το μέρος Α΄ δεν μπορεί να εξετασθεί εδώ λόγω χρόνου και θα περιοριστούμε στο Β΄ μέρος.

---

1. Έτσι άρχισε και δημιουργήθηκε το αρχείο χειρογράφων (Λαογραφική Συλλογή) του Σπουδαστηρίου Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Βλ. Σπυριδάκης 1974: 8, 10. Πρβλ. Agar 1980: 193, Marcus and Fischer 1986: 7 κ.εξ., Abu – Lughod 1993:7 κ.εξ.

Αι. Τρόπος συλλογής των λαογραφικών δεδομένων που σχετίζεται με τη μεθοδολογία και θεωρία

Είσοδος στη θεματική. Σχέση Κουλτούρας και Λαογραφίας

Προσεγγίζουμε τη θεματική μας με τη σχέση Κουλτούρας και Λαογραφίας.

Η κουλτούρα (culture and civilization), η φασματική της διάσταση, η έννοιά της είναι νευραλγικής και πρωταρχικής σημασίας για τη Λαογραφία – Ανθρωπολογία, αφού αποτελεί το θεμέλιο της γνώσης μας για την ανθρώπινη ποικιλομορφία.

Θα πρέπει βέβαια να σημειωθεί ότι παρ' όλο ότι υπάρχουν πολλοί θεωρητικοί λόγοι για την ιδιαίτερη σημασία της έννοιας της κουλτούρας, μεγάλο μέρος της σπουδαιότητάς της, της σημασίας, της δυναμικής της, οφείλεται στη θέση της στην Εθνογραφική – Λαογραφική Επιτόπια Έρευνα.

Τονίζουμε ιδιαίτερα ότι η κουλτούρα, που δεν είναι απλά μια έννοια, μια ιδέα που σχηματίζεται στο νου για κάθε στοιχείο ύπαρξης μεταξύ πολλών, είναι το ανοσοποιητικό σύστημα της Λαογραφίας – Ανθρωπολογίας, είναι η ζωή της επιστήμης αυτής και ουδέποτε μπορεί αυτή να αμαυρωθεί, πολύ περισσότερο να χαθεί, γιατί όσο υπάρχουν άνθρωποι θα δημιουργούν κουλτούρα με την οποία θα συμπορεύεται και αυτή.

Τι εννοούμε ως Επιτόπια Έρευνα

Η Επιτόπια Έρευνα είναι η άμεση εμπειρία της μελέτης μιας κουλτούρας, ενός πολιτισμικού συνόλου[2], ιδιαίτερα η προσέγγιση μιας συγκεκριμένης κουλτούρας. Περικλείει η επιτόπια έρευνα όλες τις δραστηριότητες μιας κοινωνικής ομάδας που είναι απαραίτητες, όταν οι ερευνητές, δάσκαλοι και φοιτητές πάμε σε μια νέα κοινωνία – πολιτισμική μονάδα, μια ανθρώπινη μονάδα, για να ανακαλύψουμε, προσεγγίσουμε, ερευνήσουμε και καταγράψουμε την πολιτισμική γνώση των ανθρώπων της. Εκεί προσπαθούμε να εννοήσουμε, να βιώσουμε και καταγράψουμε το κοινωνικό – πολιτισμικό τους φέρεσθαι και γίγνεσθαι.

---

2. Πρβλ. Keesing 1974: 74-75, Wolf 1982: 387, Herzfeld 1987: 7 κ.εξ., Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990ᵃ: 713.

Εμπεριέχει η Επιτόπια Έρευνα την εργασία της αναζήτησης, ανακάλυψης, καταγραφής και περιγραφής μιας συγκεκριμένης κουλτούρας και την εξήγηση και κατανόηση των θεμάτων, οπότε δημιουργείται και το Εθνογραφικό κείμενο[3].

Κάτω από αυτή την αμεσότητα, την έντονη προσπάθεια για γνώση του βίου των ανθρώπων, της συμπεριφοράς και των συμπεριφορικών κωδίκων των ανθρώπων που ερευνούμε, που μαθαίνουμε μέσα σε πυρήνα μίνησης[4] και εισαγωγής μας στον τρόπο ζωής και σκέψης τους, καταγράφουμε τα δεδομένα.

Οι φοιτητές εισάγονται έτσι στη διαβατήρια τελετή της επιστήμης της Λαογραφίας, αφού η επιτόπια έρευνα πρέπει να θεωρηθεί ο πιο σημαντικός γι' αυτούς παράγοντας στην απόκτηση εμπειρίας – πειραματικής προσέγγισης, άσκησης, στην απόκτηση Λαογραφικής – Ανθρωπολογικής οπτικής. Αποτελεί θα μπορούσε να λεχθεί η επιτόπια έρευνα το ομοούσιο και αχώριστο της επιστήμης μας.

Η εμπειρία της επιτόπιας έρευνας, η εφημερομένη αυτή άσκηση, η πρακτική, περισσότερο από οτιδήποτε άλλο οδηγεί στην κατανόηση της Μεθοδολογίας της, όπως ήδη έχει σημειωθεί, και η προσέγγιση αυτή της έννοιας του πολιτισμού διακρίνει τη Λαογραφία – Ανθρωπολογία από τις άλλες[5] κοινωνικές επιστήμες. Γίνεται σαφής λοιπόν η αναγκαιότητα της διδασκαλίας της επιτόπιας έρευνας, της πρακτικής αυτής άσκησης των φοιτητών. Αποτελεί δε την Εφημερομένη Λαογραφία. Αυτή που βλέπει, ερευνά, ανακαλύπτει, εξετάζει, συζητεί, περι-

3. Η εμπειρία μου μετά τη διεξαγωγή πλείστων λαογραφικών αποστολών σε διάφορες πληθυσμιακές πολιτισμικές μονάδες του εσωτερικού και του εξωτερικού, στις οποίες πρέπει να προστεθούν εκείνες οι αποστολές που διεξήχθησαν κατά θεματική και προς διασταύρωση υλικού που αυξάνουν τον αριθμό τους κατά πολύ (μόνο στο Κέντρο Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών έχω καταθέσει 33 τόμους χειρογράφων συνολικής έκτασης 23902 σελίδων με πλουσιότατο, ποικίλο εθνογραφικό υλικό και 4634 ηχογραφήσεις), έχει ως απόρροια τη σύνθεση και το σκεπτικό της εργασίας αυτής. Στη μελέτη αυτή συμπεριελήφθησαν και οι σημειώσεις από τα μαθήματα στα Πανεπιστήμια Λονδίνου, Leeds και Cambridge των καθηγητών S. F. Sanderson, Sir Edmund Leach και Lucy Philip Mair. Βλ. και Malinowski 1961: 7 κ.εξ., Mead 1977: 6 και Papamichael – Koutroubas 1991: 11.

4. Stocking 1983: 7 κ.εξ., Ellen 1984: 8, Τσαούσης 1995: 19, Παπαμιχαήλ 1990α: 713, Φίλιας 2000: 11-12, 20 κ.εξ.

5. Βλ. Clifford 1990: 53, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990α: 713, Stocking 1992: 15 κ.εξ.

γράφει και καταγράφει τα θέματα άμεσα. Γενικά η επιτόπια έρευνα έχει την αμεσότητα του πεδίου[6] δράσης και αντίδρασης, προσέγγισης, έρευνας, εξέτασης, εξήγησης των δεδομένων στο επίπεδο του ελέγχου και στο μικροεπίπεδο, σ' ό,τι βλέπει και ελέγχει άμεσα, δηλ. έχει την αμεσότητα, το σπουδαιότατο αυτό μέσον και εργαλείο.

Καταγράφονται έτσι οι εκφάνσεις του βίου του ανθρώπου, το «γίγνεσθαι» και «είναι» του μέσα στο γεωγραφικό και κοινωνικό σύνολο και ως γενικό σύνολο. Το όλο αυτό δίνει το Εθνογραφικό κείμενο.

Με τη διδασκαλία αυτή, την πρακτική – εμπειρική άσκηση, την Εφηρμοσμένη Εθνογραφία – Λαογραφία οι φοιτητές κατανοούν τη διαμόρφωση των Εθνογραφικών συστημάτων, αναγνωρίζουν και καταγράφουν τις σημαντικότερες μορφές και τους τομείς της συγκεκριμένης μονάδας, τις ιδιαιτερότητές της, τις συμπεριφορές της, τη διαδικασία οργάνωσης, την κοινωνική πραγματικότητα.

Ασκούνται να διακρίνουν και να συγκρίνουν τους τρόπους, τους συμπεριφορικούς κώδικες[7] και τις διαδικασίες της ζωής στις «απλές», αλλά και τις «πολύπλοκες» ή και σύνθετες κοινωνίες.

Η αμεσότητα που έχουν οι φοιτητές με την κοινωνία δίνει την ευκαιρία για εφαρμογή και ανάλυση του βίου των ανθρώπων και των θεσμών τους.

Εξοικειώνονται οι φοιτητές: α) με τον τρόπο που σκέφτεται και ενεργεί το συγκεκριμένο υπό έρευνα κοινωνικό σύνολο β) με τον τρόπο που είναι οργανωμένο, τον τρόπο που σχεδιάζει τη ζωή του αυτό.

Η ανακάλυψη και περιγραφή του τι γνωρίζουν οι άνθρωποι και πώς χρησιμοποιούν τη γνώση για να οργανώσουν τη συμπεριφορά τους, τη ζήση τους, το τι ξέρουν οι κάτοικοι για τον τόπο τους είναι η Εθνογραφική – Λαογραφική Επιτόπια Έρευνα.

Το μάθημα αποτελεί ως επί το πλείστον προσέγγιση της ζωής και της κοινωνικής πραγματικότητας. Αυτό δεν επιδιώκει τη μεταφορά γνώσεων, αλλά άσκηση των φοιτητών στην προσέγγιση του κοινωνικού γίγνεσθαι του ανθρώπου, του τόπου και της δυναμικής του, μια σπουδαία και αναντικατάστατη μάθηση[8]. Μόνο έτσι μπο-

---

6. Βλ. και Copans 2004: 18-19.

7. Βλ. και Geertz 1973a: 14, 19-21, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990α: 715.

8. Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990α: 713.

ρούν να αποκτήσουν την εμπειρική γνώση και να διακρίνουν τη δημιουργία των ανθρωπολογικών εννοιών, τον εξελικτισμό τους, τον πολιτισμικό σχεδιασμό, την πολιτισμική διάχυση, την πολιτική δύναμη, την εφαρμογή και ανάλυση των θεσμών, το περιβάλλον, την οικολογία του τόπου, τη συγγένεια ως ρυθμιστή ζωτικό του κοινωνικού γίγνεσθαι, τα φύλα κλπ.

Αποτελεί το μάθημα κύριο συστατικό του αντικειμένου και όχι απλά μια συμπλήρωση, θα μπορούσαμε να πούμε τη ραχοκοκκαλιά της Ανθρωπολογίας.

Με την άσκηση στην Εθνογραφική επιτόπια έρευνα δίνεται στους φοιτητές μια τουλάχιστον όσο γίνεται πιο σφαιρική και πολυεπίπεδη, θα μπορούσαμε να πούμε, προσέγγιση της ζωής του ανθρώπου – λαού, της συγκρότησής του, της κοινωνικής μορφολογίας, της δυναμικής και λειτουργίας της Ελληνικής ή οποιασδήποτε κοινωνίας που μελετάται. Η προσέγγιση, ει δυνατόν, όλων των εθνογραφικών συστημάτων και δεδομένων εισάγει ή καλύτερα πρέπει να εισάγει τους φοιτητές[9] στη Λαογραφική σκέψη, στον τρόπο δηλ. που ο ερευνητής εξετάζει[10], παρατηρεί, διαγιγνώσκει, προσεγγίζει, ερευνά και ανιχνεύει τα φαινόμενα, ώστε να μπορεί να διαπιστώσει ποια στοιχεία αποτελούν σταθερά χαρακτηριστικά, δομικά στοιχεία της ζωής, ποια είναι παροδικά και ακόμη τα μη σωστά, τα κίβδηλα και παρείσακτα, όλες τις μορφές οργάνωσης της συλλογικής ζωής του ανθρώπου[11].

Είναι αυτονόητο ότι η μετακίνηση στην υπό έρευνα πληθυσμιακή μονάδα προϋποθέτει το εισαγωγικό μέρος μαθημάτων και τη συστηματική λήψη και προβολή ταινιών ως μέσων καταγραφής μορφών του βίου.

Ερευνητής και πληροφοριοδότες

Ο φοιτητής, ο νεοεισαγόμενος στην επιτόπια έρευνα προσεγγίζει το θέμα πληροφοριοδότες. Μαθαίνει ο φοιτητής το μεγάλο κεφάλαιο της απόδοσης και επιτυχίας της Εθνογραφικής επιτόπιας έρευνας, δηλ. ότι η επιτυχία της στηρίζεται κατ' εξοχήν στους πληροφορητές

9. Evans – Pritchard 1991: 146.
10. Βλ. και Τσαούσης 1997: 18-19.
11. Βλ. και Λίενχαρντ 1997: 58, Colleyn 2005: 68.

της[12]. Μαθαίνει ότι η επιτόπια έρευνα απαιτεί στενή συνάφεια με τους πληροφορητές ή καλύτερα με όλη την πολιτισμική υπό έρευνα μονάδα. Ο Εθνογράφος – Λαογράφος οφείλει να αποκτήσει επαφή, να αναπτύξει σχέση και να διατηρήσει μια σχέση εργασίας με τους ανθρώπους που ερευνά και συνεργάζεται στο πεδίο της έρευνας μόνο έτσι θα κατορθώσει να αποκτήσει τη γνώση των δεδομένων για να μπορέσει να τα καταγράψει[13].

Προτιμότερο, καλύτερο και σωστότερο είναι κατά την έρευνα των εθνογραφικών δεδομένων μας να εργαζόμαστε με πολλούς μαζί πληροφοριοδότες, όσους είναι εφικτό. Έτσι δίδεται περισσότερο ποιοτικό υλικό και ελεγμένο, γιατί οι πληροφορητές συμπληρώνουν ο ένας τον άλλο και διορθώνουν ο ένας τον άλλο. Βέβαια υπάρχουν και κεφάλαια που απαιτούν ένα μόνο πρόσωπο, π.χ. οι επωδές, για να μη χάσουν τη δύναμή τους. Όπως και κεφάλαια που απαιτούν μόνο άντρες ή μόνο γυναίκες. Ο ερευνητής πρέπει να γνωρίζει καλά την προσέγγιση αυτή.

Ερευνητικά πεδία της Επιτόπιας έρευνας. Πού μπορούν να εργασθούν οι Εθνογράφοι – Λαογράφοι

Η εργαστηριακή πρακτική έρευνα είναι το θεμέλιο της επιστήμης, αλλά παρά τα πλεονεκτήματά της τέτοια ελεγχόμενα περιβάλλοντα εγκυμονούν τον κίνδυνο μεγάλης και σημαντικής παραποίησης στην επιστήμη που εμείς υπηρετούμε. Ό,τι μαθαίνουμε για τους ανθρώπους στο επιστημονικό εργαστήρι του συμπεριφορισμού δεν μπορεί πάντα να μεταφερθεί στο χώρο του, στη γειτονιά, στο χωριό κλπ.

Άλλωστε για τον άνθρωπο ακόμα και τα πιο προσεκτικά σχεδιασμένα εργαστήρια αποκτούν πολιτισμική σημασία που επηρεάζει τη συμπεριφορά. Ο άνθρωπος, το άτομο φεύγει από τον τόπο του, από τους ανθρώπους του, από την ανθρώπινη κοινότητά του, από εκεί που λειτουργεί και πράττει.

Εμείς οι λαογράφοι – εθνογράφοι εργαζόμαστε σε φυσικά εργαστήρια, στις ανθρώπινες κοινότητες, όπου ζουν άνθρωποι, όπου δραστηριοποιούνται. Όπου προκύπτει κοινωνική συμπεριφορά, εκεί

---

12. Πρβλ. Agar 1980: 120, Clifford 1986: 14, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990: 659-660, Papamichael – Koutroubas 1991: 13-15.

13. Βλ. και Geertz 1973a: 19-20, Copans 2004: 62, 158 κ.εξ.

υπάρχει ένα φυσικό εργαστήρι, εκεί μπορείς να κάνεις επιτόπια έρευνα[14].

Με την εφαρμοσμένη Λαογραφία – Εθνογραφία οι φοιτητές κατανοούν ότι πρέπει να έχουν σαφή διάκριση μεταξύ των δικών τους παρατηρήσεων και πεποιθήσεων και του τοπικού γίγνεσθαι, δηλ. της Εθνογραφίας του τόπου. Αυτό είναι το Ευαγγέλιό μας για να μη διατυπώνουμε και καταγράφουμε άλλους πολιτισμούς με το δικό μας τρόπο, με τα δικά μας δεδομένα, επιβάλλοντας τις δικές μας απόψεις και σκέψεις επί της πραγματικότητας που είναι αλλιώτικη από τη δική μας, επί της πραγματικότητας ανθρώπων που βλέπουν τον κόσμο κατά διαφορετικό τρόπο[15].

Το κείμενο και η καταγραφή του

Στους φοιτητές μας υποδεικνύεται ο τρόπος καταγραφής, περιγραφής και των λεπτομερειών[16] και εξηγήσεων, της αναζήτησης του βάθους των εθνογραφικών φαινομένων, δεδομένων και συστημάτων. Άλλωστε η έρευνα, περιγραφή και καταγραφή των λεπτομερειών και εξηγήσεων των δεδομένων οδηγεί ασφαλέστερα στο αποτέλεσμα.

Στο λαογραφικό – εθνογραφικό κείμενο βέβαια υπάρχουν ερωτήματα και προβλήματα σε σχέση με την καταγραφή για πολλούς λόγους (π.χ. ο τρόπος καταγραφής στη διάσταση του χρόνου, οι πληροφορητές, η διασταύρωση των πληροφοριών κλπ.).

Μέθοδος καταγραφής που χρησιμοποιούμε συνήθως είναι το Λαογραφικό – Εθνογραφικό παρόν – ο Εθνογραφικός Ενεστώτας. Το μεγάλο αυτό θέμα προκύπτει κυρίως γιατί τα πράγματα υφίστανται αλλαγές, μετεξελίξεις[17] και όλες οι αλλαγές εγείρουν ένα σημαντικό πρόβλημα και ερώτημα για τη λαογραφική – εθνογραφική μας έρευνα: Πώς να αντιμετωπίσουμε τη διάσταση του χρόνου.

14. Βλ. και Clammer 1983: 7 κ.εξ., Agar 1980, 41 κ.εξ, Urry 1984, 37 κ.εξ, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990: 657-659, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990 α: 713, Papamichael – Koutroubas 1990 β: 85, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 2004: 99-100.

15. Πρβλ. Wagner 1981: 27-30, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990: 711, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990 α: 714-715, Γκέφου – Μαδιανού 1999: 358 κ.εξ.

16. Βλ. και Μέγας 1939: 100, Vogt 1954; 485, Evans – Pritchard 1991: 146 κ.εξ., Trickett – Ellen 1997: 150.

17. Βλ. και Colleyn 2005: 14.

Οι ερευνητές βέβαια ξέρουμε ότι η πολιτισμική γνώση που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι για να οργανώσουν τη συμπεριφορά τους έχει υποστεί αλλαγές, έχει αλλάξει και θα συνεχίζει να αλλάζει.

Κάποια στιγμή στο μέλλον ίσως μπορέσουμε να επιστρέψουμε στην ερευνηθείσα πληθυσμιακή μονάδα για να διερευνήσουμε τις διαδικασίες της πολιτισμικής μεταβολής, τους μετασχηματισμούς κλπ., δεν μπορεί όμως να περιγραφεί η διαρκής αλλαγή, ακόμα κι αν ερευνάμε το πώς προκύπτει η πολιτισμική αλλαγή.

Ένα άλλο σημείο που πρέπει να τονισθεί ιδιαίτερα είναι ότι το εθνογραφικό κείμενο πρέπει να καταγράφεται στο γλωσσικό ιδίωμα του τόπου[18], γιατί αυτό λειτουργεί στον θεμελιώδη ρόλο της γλωσσικής πολιτισμικής επικοινωνίας, συμβάλλει και αναδεικνύει τους τομείς των κοινωνικών λειτουργιών και φασματοσκοπεί το πώς οργανώνεται η πολιτισμική γλωσσική επικοινωνία[19].

Αii. Εφαρμογές, στάδια της Επιτόπιας Έρευνας. Στρατηγικές για τη συλλογή του Λαογραφικού – Εθνογραφικού υλικού

Για την έρευνα, ανακάλυψη, καταγραφή χωρίζουμε σε δύο μέρη τις στρατηγικές μας:

Α΄. Το πρώτο μέρος περιλαμβάνει τις δυσκολίες που μπορεί να έχει ο ερευνητής από το βιολογικό του μέρος και τη μετάβασή του στον τόπο της επιτόπιας έρευνας κ.ά.

Β΄. Στο δεύτερο μέρος, που περιλαμβάνει την προετοιμασία για τη διεξαγωγή της επιτόπιας έρευνας ώστε αυτή να είναι αποτελεσματική, έχουμε:

1. Αξιολόγηση και αξιοποίηση των δημοσιευμένων πηγών κλπ.
2. Τη συμμετοχική παρατήρηση.
3. Την αντιμετώπιση της πολιτισμικής καταπληξίας.
4. Τη διαπολιτισμική κατανόηση.
5. Την αντιμετώπιση του τοπικισμού – εθνοκεντρισμού.

---

18. Πρβλ Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1987: 148-152, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1998: 14-18, 28-30, 146-148 κ.α., Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 2004: 101 κ.εξ. Βλ. και Clifford 1986: 15-16, Φίλιας 2000: 139-142.

19. Βλ. και Herskovits 1950: 3,11,91-92.

1. Αξιολόγηση και αξιοποίηση των δημοσιευμένων πηγών κλπ.

Αξιολογούνται και αξιοποιούνται οι δημοσιευμένες πηγές κλπ. που υπάρχουν για την υπό έρευναν περιοχή. Πολύ χρήσιμη είναι και η συλλογή πληροφοριών για τον τόπο από αυτούς που τον γνωρίζουν, κατάγονται από εκεί ή έζησαν ή κατέγιναν με αυτόν.

Καλό θα ήταν να πάμε στον τόπο, εφ' όσον βέβαια αυτό είναι εφικτό, αθόρυβοι για να γνωρίσουμε και παρατηρήσουμε τις πολιτισμικές εκφάνσεις και διαστάσεις του βίου, να έχουμε έστω μια πρώτη προσέγγιση, και έπειτα να μεταβούμε για επιτόπια έρευνα.

Ο πρώτος δηλ. τρόπος ερευνητικής προσέγγισης που διδάσκουμε είναι η συλλογή πληροφοριών από αυτούς που γνωρίζουν την κουλτούρα της υπό εξέταση γεωγραφικής και πολιτισμικής μονάδας.

Υπογραμμίζεται και πάλι βέβαια ότι μπορεί να υπάρχουν πολλές διαθέσιμες δημοσιευμένες πηγές[20] που πρέπει να προσεγγισθούν οπωσδήποτε. Αυτές, ο ερευνητής, ο φοιτητής, ο προετοιμαζόμενος πρέπει να τις αντιμετωπίζει ανάλογα και κριτικά. Λέμε προσοχή σ' αυτές, διότι ναι μεν η προσέγγιση αυτή παρέχει χρήσιμες πληροφορίες, αλλά δεν οδηγεί ασφαλώς σε λαογραφική – εθνογραφική περιγραφή.

Ως βοήθημα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί δημοσιευμένη ύλη κι από άλλα πεδία έρευνας (π.χ. από φυτολογική, θρησκευτικο-λατρευτική ύλη, από μύθους, από νομική και ταξιδιωτική ύλη, από περιηγητές κλπ., αλλά πρέπει αυτή να διασταυρώνεται, ιδίως των περιηγητών, των κληρικών κ.ά. πρέπει να φιλτράρεται, γιατί αυτή κατά κανόνα περικλείει και την προσωπική άποψη.

Τονίζονται όλα αυτά, αφού ως αξίωμα αναφέρεται ότι ο σκοπός της Εθνογραφίας, του Εθνογραφικού – Λαογραφικού κειμένου είναι συγκεκριμένος: να μάθουμε τι γνωρίζουν και πιστεύουν οι άνθρωποι του υπό εξέταση χώρου. Εμείς όλοι μας στοχεύουμε στο να ανακαλύψουμε την αντίληψη των ανθρώπων και τις εμπειρίες τους. Πώς αυτοί κατηγοριοποιούν τον κόσμο γύρω τους και πώς ορίζουν τη συμπεριφορά τους, ποια είναι η πολιτισμική τους γνώση.

Για να ανακαλύψουμε όμως αυτή, είναι απαραίτητο να βασιζόμαστε σε πληροφοριοδότες οι οποίοι και γνωρίζουν και χρησιμοποι-

---

20. Βλ. και Μέγας 1939: 100, Fabian 1983: 107-108, Γκέφου – Μαδιανού 1999: 277.

ούν τον πολιτισμό τους για να παράγουν και να ερμηνεύουν τη συμπεριφορά[21].

2. Συμμετοχική παρατήρηση

Μια στρατηγική που μετακυλίουμε στους φοιτητές μας, πολύ αποδοτική για όλους μας, είναι η συμμέτοχη – συμμετοχική παρατήρηση[22], δηλ. να εμπλακούμε στην καθημερινή ζωή των πληροφορητών μας.

Υπάρχουν βέβαια και κοινωνικοί επιστήμονες που υποστήριξαν ότι η μελέτη της κοινωνικής συμπεριφοράς απαιτεί αμέτοχη —απ' έξω —, αποκομμένη παρατήρηση, δηλ. το αντίθετο από τη συμμετοχική εμπλοκή, αλλά το αμέτοχο δεν επιτρέπει να εισέλθουμε στις πολιτισμικές εκφάνσεις του βίου των ανθρώπων που μελετούμε, στον πολιτισμικό τους κόσμο.

Ο πυρήνας της θέσεως των κοινωνικών επιστημόνων, προβάλλει την αντικειμενικότητα του περιεχομένου της μελέτης. Έτσι ο μελετητής 1) μένει αμέτοχος –απ' έξω– συναισθηματικά ή και ουδέτερος, ενώ κάνει τις παρατηρήσεις και διαπιστώσεις (αμερόληπτη παρατήρηση) 2) δημιουργεί τις δικές του κατηγορίες για την ταξινόμηση της συμπεριφοράς που βλέπει. Οπωσδήποτε είναι μια δόκιμη προσέγγιση για τη διερεύνηση του τι κάνουν οι άνθρωποι, πρότυπο που ανέπτυξαν οι φυσικές επιστήμες, αλλά δεν δίνει τη δυνατότητα να εισχωρήσουμε στη ζωή των ανθρώπων και αποκόπτουμε τους εαυτούς μας από τα προβλήματά τους και το πώς αυτοί αντιμετωπίζουν την εμπειρία, την καθημερινότητα.

Η εθνογραφική – λαογραφική έρευνα με τη συμμέτοχη και παρατήρηση[23] δίνει τη δυνατότητα απόκτησης προσωπικής σχέσης με τους άλλους ανθρώπους, η οποία έχει πολλά πλεονεκτήματα, αλλά βέβαια και κινδύνους. Η σχέση αυτή είναι θεμελιώδες συστατικό της Λαογρα-

---

21. Για την ερμηνευτική προσέγγιση βλ. Williams 1961: 61, Geertz 1973a: 5 κ.εξ., Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1988: 14-30, 148, 164 κ.εξ., Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990β: 94-96.

22. Βλ. και Copans 2004: 65-66, 129 κ.εξ.

23. Βλ. και Heider 1976: 8 κ.εξ., Agar 1986: 12, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990α: 713, Papamichael – Koutroubas 1991: 13, Stocking 1992: 59, Bernard 1994: 26.

φικής – Ανθρωπολογικής επιτόπιας έρευνας, αφού σου αποκαλύπτει και σου προσφέρει τα πάντα, γκρεμίζει τα τείχη.

Οι φοιτητές οδηγούνται ώστε να παίρνουν το ρόλο άλλων ανθρώπων, να συμμετέχουν και να μοιράζονται την εμπειρία τους και τη ζωή να τη βλέπουν μέσα από τα μάτια των άλλων. Πρέπει κατά την επιτόπια έρευνα να αποστασιοποιηθούμε, να αποκοπούμε από τη δική μας αντίληψη για τη ζήση, αλλά όχι να αποστασιοποιηθούμε, να αποκοπούμε από τους ανθρώπους, την πληθυσμιακή μονάδα της οποίας το πολιτισμικό γίγνεσθαι μελετάμε. Προσεκτικά πρέπει να κάνουμε διάκριση ανάμεσα στις δικές μας ερμηνείες και σ' αυτές των πληροφορητών μας, αυτό διδάσκουμε και αυτό μαθαίνουν οι φοιτητές.

Μόνο έτσι με τη συμμέτοχη παρατήρηση, την προσέγγιση μας δίνεται η δυνατότητα να αρχίσουμε να μαθαίνουμε τον άλλο πολιτισμό, να μαθαίνουμε τον τρόπο με τον οποίο οι πολιτισμικοί πληροφορητές μας ορίζουν, κατηγοριοποιούν, κωδικοποιούν τον κόσμο τους. Έτσι θα ανακαλύψουμε τις έννοιες που χρησιμοποιούν αυτοί για να κατηγοριοποιήσουν έννοιες, σκέψεις και αντικείμενα για να ανιχνεύσουμε και να βρούμε ποια είναι η δική τους γνώση.

3. Η πολιτισμική καταπληξία

Προσεγγίζεται ακόμη από το δάσκαλο και τους φοιτητές του μια συνηθισμένη εμπειρία στην εθνογραφική επιτόπια έρευνα, η πολιτισμική καταπληξία (shock) που απορρέει και συνυφαίνεται με την έρευνά μας, όταν εργαζόμαστε σε στενή επαφή με τους πληροφορητές προσπαθώντας να γίνουμε συμμέτοχοι στις εκφάνσεις του βίου τους.

Η πολιτισμική καταπληξία είναι μια μορφή άγχους που προκύπτει, όταν χρειάζεται να διαντιδράσεις με ξένους σε μια διαπολιτισμική κατάσταση. Όταν δηλ. βρισκόμαστε σε ξένο πολιτισμικό περιβάλλον[24] και έχουμε χάσει το δικό μας, την εθιμική συμπεριφορά μας, και δεν ξέρουμε πώς να φερθούμε και δεν μπορούμε να προβλέψουμε τι θα κάνουν οι άλλοι. Τότε μειώνεται η ικανότητά μας να κάνουμε ακριβείς καταγραφές – περιγραφές.

---

24. Ακραίες διαφορές κλιματογεωλογίας, τροφής και γενικά του βιοτικού επιπέδου νομίζουμε ότι δεν έχουν κύριο λόγο παρά σπάνια και μάλιστα στη σημερινή εποχή.

Η πολιτισμική καταπληξία καθιστά το άτομο αναποτελεσματικό στη μελέτη μιας κουλτούρας.

Η λύση βρίσκεται στην πάροδο του χρόνου και στην εκμάθηση της νέας κουλτούρας διά της συμμετοχής σ' αυτή[25], αποδεχόμενοι όμως εμείς οι ερευνητές τη θέση μας – ξένος – διαφορετικός μεταξύ δύο κόσμων. Πάντως το πιο σημαντικό είναι ότι μαθαίνουμε τους πολιτισμικούς κανόνες συμπεριφοράς τους, τους συμπεριφορικούς κώδικές τους.

Ο ανθρωπολόγος Kalvero Oberg που πραγματεύτηκε την πολιτισμική καταπληξία όρισε τέσσερα στάδια γι' αυτήν αναφέροντας και τη λύση διά του χρόνου, ότι δηλ. όταν ο ερευνητής παραμείνει στην γεωγραφική και πολιτισμική μονάδα της επιτόπιας έρευνας περισσότερο, αναλογικά βέβαια, απαλύνονται και φεύγουν οι επιδράσεις από την πολιτισμική καταπληξία.

Καταγράφουμε τα κατά τον Oberg τέσσερα στάδια τα οποία είναι: 1) Πρώτο: ο ενθουσιασμός του ερευνητή και η αισιοδοξία. Αυτά γρήγορα περνούν και δίνουν τη θέση τους στο 2) Δεύτερο στάδιο: αισθανόμαστε μη φιλικά με αυτούς που μας φιλοξενούν και είμαστε επικριτικοί. Σ' αυτό το στάδιο, σ' αυτή την κρίσιμη στιγμή εάν βρισκόμαστε, είναι προτιμότερο ή μάλλον απαραίτητο για κάποιο διάστημα να ξεφύγουμε από την ένταση επικοινωνίας με τους πληροφορητές. 3) Το τρίτο στάδιο περικλείει το χιούμορ[26] και την ικανότητα του αυτοσαρκασμού. Είμαστε σε κάποια ανάρρωση, αρχίζουμε να καταλαβαίνουμε πώς έχουν τα πράγματα, αρχίζουμε να προσαρμοζόμαστε και 4) Τέταρτο στάδιο είναι η προσαρμογή, ο συνδετικός κρίκος ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς, του ερευνητή και των ερευνωμένων[27] και η αποδοχή της νέας κουλτούρας.

4. Διαπολιτισμική κατανόηση

Όταν ασκούμε τους φοιτητές μας στην επιτόπια έρευνα, τους προσεγγίζουμε και στη Διαπολιτισμική κατανόηση. Για μεγάλο μέρος της πολιτισμικής μας γνώσης δεν βρίσκομε λέξεις και δυσκολευόμαστε να το εκφράσουμε, είναι σιωπηλό θα λέγαμε και εκτός συνειδήσεως, μέρος του υποσυνειδήτου μας.

---

25. Βλ. Clifford 1990: 53.
26. Βλ. και Herskovits 1950: 93.
27. Βλ. και Nash 1975: 231, 239.

Όταν πάμε να μείνουμε σε μια άλλη κοινωνία, σε ένα άλλο πολιτισμικό περιβάλλον αφήνοντας το δικό μας, το οικείο κοινωνικοπολιτισμικό περιβάλλον, αυτό που έχουμε συνηθίσει, τότε οφείλουμε να συμπεριφερθούμε ανάλογα με τη διαπολιτισμική κατάσταση στην οποία βρισκόμαστε. Βέβαια δεν είναι δυνατόν να πιστέψουμε ότι αφήσαμε τους πολιτισμικούς μας κανόνες και συμπεριφορικούς κώδικες στο σπίτι μας, αλλά το προσπαθούμε. Μάλιστα πολλά συνακόλουθα και παρεξηγήσεις προκύπτουν κατά την επιτόπια έρευνα, τα οποία αναβλύζουν από την κρυμμένη επίδραση της δικής μας κουλτούρας, της κουλτούρας του ερευνητή, του φοιτητή.

Έτσι ένας από τους πιο σημαντικούς τρόπους ετοιμασίας για τη διεξαγωγή επιτόπιας έρευνας είναι να συνειδητοποιήσουμε όλοι μας, φοιτητές και ερευνητές τον δικό μας πολιτισμό για να μην αρχίσουμε να επιβάλλουμε τις δικές μας κατηγορίες στη συμπεριφορά και τις πράξεις των ανθρώπων που μελετάμε. Μάλιστα μπορεί να πιάσεις τον εαυτό σου να επιβάλλει τις δικές σου κατηγορίες στους κώδικες συμπεριφοράς και πράξεις των ανθρώπων που ερευνάς[28].

5. Τοπικισμός. Εθνοκεντρισμός. Αντιμετώπιση

Στο τέλος της προετοιμασίας για την επιτόπια έρευνα προσπαθούμε να συνειδητοποιήσουν οι φοιτητές μας τον τοπικισμό, Εθνοκεντρισμό. Ο Εθνοκεντρισμός είναι μια μείξη πίστης και αισθήματος ότι ο δικός μας τρόπος ζωής είναι ανώτερος από όλους τους άλλους και επιθυμητός.

Σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία αποτελεί βαθιά ριζωμένη στάση ο Εθνοκεντρισμός και είναι κύριο πρόβλημα για όποιον προσπαθεί να καταλάβει έναν άλλο πολιτισμό. Είναι εξαιρετικά δύσκολο να ελέγξουμε τα συναισθήματά μας γι' αυτά που βλέπουμε να κάνουν οι άλλοι, οι οποίοι βέβαια δεν ενεργούν σύμφωνα με το δικό μας πολιτισμικό γίγνεσθαι και είναι. Ο Εθνοκεντρισμός[29] έχει τη ρίζα του στην ανθρώπινη τάση να εμμένουμε σ' ένα σύνολο αξιών, αποκλείοντας όλα τα άλλα.

Όταν όμως πηγαίνουμε για να δουλέψουμε δάσκαλοι και φοιτητές, ως ερευνητές σε μια πολιτισμική μονάδα, είναι απαραίτητο να

28. Βλ. και Kuhn 1981: 188, Van Maanen 1988: 6, Sanjek 1990: 411.

29. Βλ. και Herskovits 1950: 81, Stocking 1974: 18-19, 92, Nash 1975: 239, 242, Herzfeld 1987: 7-16, Handler 1988: 26-27, Λίενχαρντ 1997: 69.

συνειδητοποιήσουμε τον δικό τους Εθνοκεντρισμό και προσωρινά εκεί να βάζουμε στην άκρη τις δικές μας αξίες και τα συναισθήματα για ό,τι η υπό έρευναν πολιτισμική μονάδα ασκεί.

Υπάρχουν περιπτώσεις που κάποιοι ερευνητές αρέσκονται στα δεδομένα και στις υπό έρευναν πολιτισμικές εκφάνσεις του βίου του ανθρώπου, οπότε τα συναισθήματα του ερευνητή αντιστρέφονται και μεταφέρονται από την εμμονή στο σύνολο των «δικών» του αξιών, στην αποδοχή και εμμονή σε ένα νέο σύνολο αξιών, δηλαδή μεταφέρονται από το Α → Β στο Α ← Β σύνολο αξιών. Έτσι προκύπτει ο καλούμενος αντεστραμμένος Εθνοκεντρισμός.

Όταν δηλαδή εμείς και οι εκπαιδευόμενοι γινόμαστε υπερασπιστές του τρόπου ζωής που ερευνάμε αντί να ακούμε για να ανακαλύψουμε την πολιτισμική γνώση της ομάδας, όταν τακιμιάζουμε, ταυτιζόμαστε και φερόμαστε όπως αυτοί, τότε προκύπτει ο αντεστραμμένος Εθνοκεντρισμός και έχουμε αντί της εμμονής στο δικό μας σύνολο αξιών, την προσχώρηση κι αποδοχή ενός άλλου συνόλου αξιών: από το Α → Β πηγαίνουμε στο Α ← Β σύνολο αξιών.

Aiii. Εθνογραφικές τεχνικές και μέθοδοι της επιτόπιας έρευνας

Διδάσκουμε ένα σύνολο τεχνικών επιτόπιας έρευνας για την εκμαίευση πολιτισμικών δεδομένων και την καταγραφή τους, από τις οποίες οι πιο σημαντικές, κατά τη γνώμη μας, είναι οι εξής:

Α. ***Η Συνέντευξη. Πληροφοριοδότες και Ερωτηματολόγια***

Β. ***Ειδική θεματική***[30]

α. Γενεαλογική μέθοδος. Κοινωνικοί ρόλοι και άλλοι στα συστήματα συγγενείας.

β. Μέθοδος αυτοβιογραφιών. Μέθοδος Ιστορίας της ζωής.

γ. Μέθοδος συλλογής περιπτώσεων, φαινομένων, αιτίων, συστημάτων κλπ. για έρευνα.

Γ. ***Διαδικασία δοκιμής. Προβολική δοκιμή – Τεστ προβολής***

Δ. ***Φωτογράφηση, κινηματογράφηση – βιντεοσκόπηση, μαγνητοφώνηση, CD κλπ.***

---

30. Θελήσαμε να δώσουμε τη θεματική μας έτσι, γιατί αποδίδομε σημασία στην άσκηση και λειτουργική των πραγμάτων και του ανθρώπου στη ζώσα λειτουργική έκφανση των θεμάτων. Διότι τα πράγματα, αντικείμενα και βίοι επικαλύπτονται, ενώ βέβαια δεν απορρίπτονται και ως έχουν.

Α. Η Συνέντευξη. Πληροφοριοδότες και Ερωτηματολόγια

Μαθαίνουν οι φοιτητές ότι οι ίδιοι όπως και οι ερευνητές βασίζονται κυρίως σε ό,τι λέμε πληροφορητές κλειδιά, αλλά και στους επιτόπιους ερευνητές, από τους οποίους εκμαιεύουν πολλά, μαθαίνουν πολλά, καταγράφουν πολλά και έχουν μια ποιοτική ύλη, την οποία βέβαια ακολουθεί η ποσοτική[31].

Ωστόσο τα εθνογραφικά δεδομένα, οι πολιτισμικές εκφάνσεις του βίου που μας λένε οι άνθρωποι αυτοί, πρέπει να διασταυρωθούν, να ελεγχθούν ευρύτερα μέσω άλλων ανθρώπων που μοιράζονται την ίδια κουλτούρα, για να ελεγχθεί πόσο διαδεδομένη και πραγματική είναι η άποψη ενός συγκεκριμένου ατόμου ή και ατόμων. Από την αρχή δε ο ερευνητής πρέπει να έχει τη δυνατότητα επιλογής και ελέγχου των κατάλληλων πληροφορητών.

Μαθαίνουν οι φοιτητές ότι για να ελέγξουν τέτοιες πληροφορίες μπορούν να χρησιμοποιούν ένα ερωτηματολόγιο[32], έτοιμες ερωτήσεις που υποβάλλονται σε μεγάλο αριθμό ατόμων. Το ερωτηματολόγιο δεν δεσμεύει βέβαια και δεν κατευθύνει καθόλου τους πληροφορητές, απεναντίας συμπληρώνει θεματικές και τυχόν παραλείψεις, ενθυμίζει πεδία στον πολύ έμπειρο ερευνητή, γιατί για την επιτόπια έρευνα χρειάζεται οπωσδήποτε πολύ έμπειρος γνώστης της θεματικής, της εκμαιευτικής τεχνικής, της συμμετοχικής παρατήρησης κλπ. Η ορθή και διασταυρωμένη[33] επιτόπια έρευνα είναι πάρα πολύ δύσκολη εργασία, όχι μια απλή δημοσιογραφική συνέντευξη.

Τα ερωτηματολόγια[34] πρέπει να έχουν συνταχθεί με τρόπο καθαρό, σαφή και να έχουν συμπεριληφθεί σε αυτά όλα τα πεδία λεπτομερειών της υπό εξέταση ύλης, μάλιστα μπορεί να χρειαστεί να γίνουν ερωτήσεις για διευκρίνιση ή διασταύρωση εθνογραφικής ύλης. Πολλές φορές απαιτείται επανάληψη ερωτήσεων, όπως και πολλές φορές

---

31. Πρβλ. Trickett – Ellen 1997: 148.

32. Βλ. και Μέγας 1939: 99-100, Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1984: 3 κ.εξ., Urry 1984: 37 κ.εξ., Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990: 657, Sanjek 1990: 189 κ.εξ., Papamichael – Koutroubas 1991: 11-14.

33. Πρβλ. Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990α: 714-715, Papamichael – Koutroubas 1991: 14-15.

34. Βλ. Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1984: 3-56 (για έπιπλα και σκεύη), Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα 1990: 661-710 (οικισμοί και κτίσματα: κατάταξη της ύλης, αλλά και διάταξη της έρευνας).

έχουμε συμπλήρωση των ερωτήσεων των ερωτηματολογίων. Ακόμη το σχήμα του ερωτηματολογίου έχει σημασία, προτιμότερο το μικρό, ευκολόχρηστο. Για την εκμαίευση κ.λπ. των εθνογραφικών δεδομένων τον πρωταγωνιστικό ρόλο κατέχει νομίζουμε ο ερευνητής, ο οποίος αναζητεί, εξετάζει και ερευνά τους κατάλληλους πληροφορητές και γνωρίζει πάρα πολύ καλά την τεχνική της επιτόπιας έρευνας.

Η ερευνητική συνέντευξη είναι δυσκολώτατο θέμα και απαιτεί πολλά από τον ερευνητή για την επιτυχία της και την καταγραφή της σωστής πολιτισμικής ύλης.

Β. Ειδική θεματική[35]

α. Γενεαλογική μέθοδος[36]*. Κοινωνικοί και άλλοι ρόλοι στο σύστημα συγγενείας.*

Η μέθοδος αυτή[37] είναι μεγάλου ενδιαφέροντος για όλους μας, γιατί καλύπτει έρευνα όλων των κοινωνιών στον κόσμο για τις ταυτότητες, για την προέλευση και σύνθεση των κοινωνιών, για τις σχέσεις μεταξύ των συγγενών, για τους κανόνες καταγωγής, για τα πρότυπα γάμου, τα συστήματα συγγενείας των κοινωνιών, τις δομές των συστημάτων συγγενείας, τα φύλα, σόγια και τη συγγένεια, συγγένεια και εξουσία, κράτος και γενεαλογική οργάνωση της εξουσίας, γενεαλογική οργάνωση και κράτος (πολιτική Λαογραφία – Ανθρωπολογία) τους κοινωνικούς και άλλους ρόλους στα συστήματα οικογένειας[38] και συγγένειας, τους θεσμούς[39] (γάμος, οικογένεια, μεταβίβαση της περιουσίας, τα φύλα, γένη κλπ).

δ. Μέθοδος αυτοβιογραφιών. Μέθοδος Ιστορίας της ζωής.

Διδάσκεται στους φοιτητές ότι κατά την επιτόπια έρευνα πρέπει να ζητούν και να καταγράφουν την αυτοβιογραφία – την Ιστορία της ζωής[40] του πληροφοριοδότη.

---

35. Για διαφορετική θεματική ταξινόμηση βλ. Μέγας 1940: 118 κ.εξ., Σπυριδάκης 1960-1961: 146-147.

36. Πρβλ. Herskovits 1950: 90.

37. Rivers 1914: 2, 4, 74, 83.

38. Βλ. Rivers 1914: 74-75.

39. Rivers 1914: 87.

40. Βλ. και Agar 1980: 120, Θανοπούλου – Πετρονώτη 1987: 20 κ.εξ., Γκέφου – Μαδιανού 1999: 273, Copans 2004: 113- 114.

Διότι καθώς ένα άτομο διηγείται τα πράγματα που έχουν σημαδέψει τη ζωή του, αναφέρει και ερμηνεύει γεγονότα της ζωής του με αναφορά στον πολιτισμό του, με εκφάνσεις στην πολιτισμική ζωή του τόπου και έτσι αποκαλύπτει την αντίληψη με την οποία αυτός και κατ' επέκταση οι άλλοι, αυτοί που μοιράζονται τον πολιτισμό του, το 'γίγνεσθαι' του τόπου του, αντιλαμβάνονται τον κόσμο τους.

Οι ιστορίες της ζωής παρέχουν πολλά εθνογραφικά δεδομένα σε κεφάλαια δύσκολα, π.χ. πώς τα άτομα προσαρμόζονται ή αντιδρούν στους περιορισμούς που τους θέτει η κουλτούρα τους και στα γεγονότα που τους συμβαίνουν στη ζωή τους, τα οποία οπωσδήποτε συνδέονται με την κοινωνία, τις κοινωνικές δομές και συνθήκες[41].

γ. Μέθοδος συλλογής περιπτώσεων, φαινομένων, αιτίων, συστημάτων κλπ. προς έρευνα.

Σε αυτή τη θεματική σημειώνονται ενδεικτικά θεματολόγια που δίνονται στους φοιτητές (προπτυχιακούς και μεταπτυχιακούς) γιατί είναι το μεγαλύτερο κεφάλαιο που καλύπτει όλες τις εκφάνσεις του βίου του ανθρώπου – λαού και τις δημιουργίες του σε όλη την έκταση και δύναμη που έχει.

Υπογραμμίζουμε ακόμη ότι η μελέτη των περιπτώσεων αφορά σε ιστορίες, αφηγήσεις[42], που λένε οι πληροφορητές για συγκεκριμένα είδη συμβάντων – γεγονότων. Είναι ευρεία θεματική και εκπαιδεύουμε τους φοιτητές μας για την καταγραφή τους, που καταλαμβάνει όλες σχεδόν τις προσβάσεις για την γνώση πολιτισμικών εκφάνσεων. Καλύπτουν συγκεκριμένες θεματικές και περιοχές της πολιτισμικής γνώσης (π.χ. Λαογραφία – Ανθρωπολογία του Δικαίου). Διηγήσεις ποινικού Δικαίου αναφέρονται πολλές και περιστρέφονται κυρίως γύρω από την αντίληψη της ποινής, τις συνέπειες για τον εγκληματία, την εκδίκηση και δεντέτα – αυτοδικία κ.ό. Αποκαλύπτεται και καταγράφεται ό,τι σχετίζεται άμεσα με τις πεποιθήσεις του ανθρώπου του τόπου, όπου δημιουργούνται και τονίζονται τα στοιχεία που ανταποκρίνον-

---

41. Πρέπει να σημειωθεί ότι το ζήτημα της προσωπικής συνέντευξης – ανταπόκρισης, ο τρόπος κλπ. είναι ιδιαίτερα σημαντικά γι' αυτούς που ενδιαφέρονται για την ψυχολογική Λαογραφία – Ανθρωπολογία. Βλ. και Papamichael – Koutroubas 1991: 16, Trickett – Ellen 1997: 147.

42. Βλ. και Nash 1975: 241, Stewart 1997: 889.

ται προς τον αξιακό κώδικα του τόπου. Στο ποινικό δικονομικό Δίκαιο κυκλούνται μεταξύ των πληθυσμιακών μονάδων αφηγήσεις που καταγράφουν την δοκιμασία της αγνείας της νύφης, του κλέφτη με διάφορα μέσα για να αποδειχθεί η πράξη ή όχι.

Επίσης αναφέρονται λαϊκές δίκες, ο μοναστηριακός βίος, όπου τονίζεται ιδιαίτερα ο ευτράπελος χαρακτήρας. Ομοίως αφηγήσεις φιλοξενίας με σύνδεση οικογενειακών διηγήσεων του συγγενειακού συστήματος, ο βίος στην ξενιτιά κλπ. Οι καταγραφές των περιπτώσεων παρέχουν μια συγκεκριμένη στάση συμπεριφοράς και δίνουν πάμπολλα στοιχεία όλων των μορφών του βίου[43].

Σημειώνεται εδώ ενδεικτική θεματική: Φύση και άνθρωπος, πολιτισμικές επεμβάσεις. Οργάνωση της κοινωνίας (βλ. και α), κοινωνικές δομές, μεταβολές και τάσεις μετασχηματισμού, περιβάλλον, οικολογία, κοινωνική στρωμάτωση (βλ. και α), δίκαιο (δημόσιο, ποινικό, δικονομικό κλπ), νόμοι και νόμιμα – έθιμα, γενικά Λαογραφία – Ανθρωπολογία του δικαίου, πολιτική δύναμη και πολιτισμικές εκφάνσεις, οικονομική Λαογραφία – Ανθρωπολογία, θηροσυλλεκτικές οικονομίες, επαγγελματικές δραστηριότητες, ρόλος των εργαλείων και της εργασίας, φυσικό περιβάλλον και οικονομική οργάνωση, θέματα αγροτικού και αστεακού χώρου και η κοινωνική μεταβολή, προβιομηχανικές πόλεις, βιομηχανικές πόλεις, μητροπολιτικές περιοχές, συστήματα αγοράς. Επίσης δώρα και κοινωνική στρωμάτωση, δώρα και τελετουργικό κλπ, η αγροτική κοινωνία στην ιστορική και σύγχρονη διάσταση, Λαογραφία – Ανθρωπολογία του υλικού πολιτισμού (τα πράγματα και τα εμπορεύματα σε πολιτισμική προοπτική, Μουσεία). Όλες οι κατασκευές και τα έργα τέχνης, τεχνικές, λεπτομερείς καταγραφές, οικοδομήματα[44], έπιπλα και σκεύη (κρεβάτια[45] κλπ), Λαογραφία – Ανθρωπολογία της θρησκείας και λατρείας, όλο το εορτολόγιο, τα τελετουργικά και συμβολικά συστήματα και οι αναπαραστάσεις, εικόνες, τάματα, κανδήλια κλπ, θρησκευτικές δοξασίες και πεποιθήσεις. Μαγεία, Αστρονομία, Μετεωρολογία. Ο χρόνος και οι τελετουργικές μορφές του κύκλου της ζωής. Μεταναστευτικά ρεύματα, ξενιτιά και κοινωνία. Λαογραφία – Ανθρωπολογία της υγείας και της λαϊκής

43. Βλ. και Papamichael – Koutroubas 1991: 14-16.
44. Βλ. Μέγας 1949: 45-46.
45. Παπαμιχαήλ 1984: 3 κ.εξ.

φαρμακευτικής και ιατρικής[46] (βότανα, αλοιφές κλπ), κτηνιατρική[47]. Λαογραφία – Ανθρωπολογία του σώματος. Κοινωνικές διαστάσεις αυτού. Κινησιολογία, χορός και λατρεία κλπ.

Λαογραφία – Ανθρωπολογία της Εκπαίδευσης (όλα τα όργανα, γραφικές ύλες, αναγνώσματα, πίνακες, μητρώα, θρανία, κρυφά σχολεία, προσφορά δασκάλων, κληρικών, είδη πληρωμών, εκδηλώσεις, ρούχα κλπ. Λαογραφία – Ανθρωπολογία της τροφής και των ποτών, είδη διατροφής, συνδέσεις με πεποιθήσεις και πίστεις, η συμβολικότητα της τροφής[48] κλπ.

Γλώσσα και επικοινωνία, θεμελιώδης ρόλος της γλωσσικής επικοινωνίας στην κουλτούρα, η συμβολή της στους διαφόρους κλάδους των κοινωνικών λειτουργιών. Γι' αυτό επιβάλλεται η καταγραφή των εθνογραφικών κειμένων στο ιδίωμα[49] του τόπου.

Μύθοι, παραμύθια, επωδές, άσματα, νανουρίσματα, παιδιές, λεπτομερείς καταγραφές, λεπτομερής σύνδεση με τον χώρο, το περιβάλλον, τον ειδικώτερο τόπο, τον χρόνο λειτουργίας των. Εκτελεστές, τραγουδιστές, λειτουργοί, τελετουργοί, μουσικές, μουσικά όργανα, (κατασκευαστική των, υλικά, τεχνικές κλπ.), θιασικά δρώμενα κλπ. Δραματικές παρωδίες και σατιρισμοί κλπ.[50].

Εθνογραφίες άλλων κοινωνιών, θεματικές και λεπτομέρειες αυτών.

Λαογραφία – Ανθρωπολογία Ισλαμικών κοινωνιών, λεπτομερής καταγραφή, ετερότητα. Λαογραφία – Ανθρωπολογία της κοινωνικής παρέκκλισης, περιθωριακές ομάδες, λεπτομερής καταγραφή όλων των κύκλων των δραστηριοτήτων τους.

Ο ρεμπέτης και το ρεμπέτικο, τα στέκια τους, τραγούδια, διηγήσεις, οι λειτουργίες των, όλα λεπτομερώς, τα κομπολόγια, οι κοινωνικές και υλικές έννοιες και σημασίες τους. Περιγραφές των κομπολογιών, λεπτομερείς κατασκευαστικές, υλικά και τεχνικές, χρώματα και ο συμβολισμός των. Από ποιούς εχρησιμοποιούντο και χρησιμοποιούνται, κοινωνική επιβολή, άλλες έννοιες, χρόνος χρήσης, σύνδεση χρόνου χρήσεως κλπ. Το καφενείο και η πολιτισμική και κοινωνική

46. Βλ. και Μέγας 1941-1942: 163 κ.εξ., Σπυριδάκης 1960-1961: 129-130.
47. Μέγας 1941-1942: 191 κ.εξ., Σπυριδάκης 1960-1961: 130.
48. Βλ. και Σπυριδάκης 1960-1961: 78, Παπαμιχαήλ 2004: 98-100.
49. Βλ. και Μέγας 1941-1942: 100, Σπυριδάκης 1960-1961: 75.
50. Βλ. και Κυριακίδης 1965: 96-97, 234, Σπυριδάκης 1960-1961: 137.

χροιά. Περιγραφή του εξοπλισμού του κλπ. Καφενεία, μύλοι, αυλές, γειτονιές, τόποι παραγωγής πολιτισμικών αγαθών, κοινωνικών συνδέσεων και πληροφόρησης.

Δρόμοι και πλατείες, περιγραφές αυτών και συμβολή τους στην κοινωνική και πολιτισμική δραστηριότητα των ανθρώπων. Οικοδομικά τετράγωνα, συγκροτήματα, γειτονιές κλπ.[51]. Βρύσες, πηγάδια, πηγές[52], ποταμοί, λίμνες κλπ., καταγραφές, διηγήσεις, πεποιθήσεις, λατρευτικές και μαγικές πράξεις κλπ.

Λαϊκά δικαστήρια, αφηγήσεις και αφηγητές, δρώμενα, πεποιθήσεις κλπ. Λαϊκό θέατρο, θέατρο σκιών, παντομίμες, φασουλήδες, χαρακτηριστικά, κατασκευαστικές, υλικά, αφηγήσεις, φιγούρες, αντικείμενα κλπ.

Γ. Προβολική δοκιμή – Τεστ προβολής

Διδάσκουμε στους μεταπτυχιακούς φοιτητές τα test προβολής κυρίως για την γνώση και προσέγγιση στη μέθοδο αυτή, όχι για άσκηση και εφαρμογή[53].

Αυτά τα δανειστήκανε οι ανθρωπολόγοι – λαογράφοι που ασχολήθηκαν και ασχολούνται με την προσωπικότητα και την κουλτούρα (πολιτισμός και προσωπικότητα) από τους ψυχολόγους, οι οποίοι ανέπτυξαν τα test προβολής ως μέσο διείσδυσης στις κρυφές πλευρές και στο υποσυνείδητο της προσωπικότητας[54].

Η τεχνική αυτή παρέχει ερεθίσματα, με τα οποία είναι δυνατόν οι πληροφορητές να ανταποκριθούν και να μιλήσουν για διάφορες εκφάνσεις της ζωής τους, ωστόσο είναι δύσκολο να προσεγγισθούν και να ερμηνευθούν διαπολιτισμικά.

---

51. Πρβλ. Μέγας 1962: 293, Παπαμιχαήλ-Κουτρούμπα 1990: 661 κ.εξ.

52. Βλ. και Πολίτης 1965: 261 κ.εξ., 307-308.

53. Δεν έχει χρησιμοποιηθεί μέχρι σήμερα η μέθοδος αυτή στον Ελλαδικό χώρο κατά την επιτόπια έρευνα, όσο γνωρίζω.

54. Υπάρχουν διάφορες τεχνικές προβολής όπως πχ. το test κηλίδων του Rorscharch και το θεματικής αντιλήψεως (T.A.T. = T. Aid – perception Test), στα οποία υποβλήθηκαν για τη συλλογή και έρευνα διαφόρων θεματικών ενοτήτων άνθρωποι σε πολλές κοινωνίες.

Δ. Φωτογράφηση, κινηματογράφηση – βιντεοσκόπηση, μαγνητοφώνηση, CD και λοιπές τεχνικές

Λήψη φωτογραφιών, κινηματογραφικών ταινιών και βιντεοταινιών, CD κλπ.[55] είναι η ευκολώτερη μέθοδος που προσλαμβάνεται άνετα από τους φοιτητές.

Συνήθως όλοι μας παίρνουμε φωτογραφίες, διαφάνειες, κινηματογραφούμε κλπ. για να έχουμε όσο είναι δυνατόν ακριβή αποτύπωση των εκφάνσεων του βίου των ανθρώπων σε συνδυασμό με το περιβάλλον και την οικολογία του τόπου, τη διατήρηση και παράσταση των δεδομένων ή καλύτερα το κύριο παραστατικό για τις εθνογραφικές περιγραφές, για την αποτύπωση της κουλτούρας ενός κοινωνικού συνόλου, ενός λαού.

Γνωρίζουν οι φοιτητές ότι η συστηματική λήψη και προβολή για την προσέγγιση της πολιτισμικής μονάδας και των εκφάνσεων του βίου του ανθρώπου λαογραφικών – εθνογραφικών ταινιών κλπ. τεχνικών, ως μέσων καταγραφής και έπειτα προσέγγισης και ανάλυσης πολιτισμικών μορφωμάτων και συστημάτων των κοινωνιών (απλών, δυτικού τύπου, κλπ.) πρέπει να θεωρείται αναγκαία και σε θεματικές όπως η κινησιολογία απολύτως απαραίτητη.

Η προβολή, η ερευνητική παρατήρηση, συζήτηση και ανάλυση των εθνογραφικών δεδομένων που περιέχονται στις ταινίες θα πρέπει να ταξινομηθούν, καταταχθούν, κωδικοποιηθούν και συνδεθούν με τις θεωρητικές τάσεις και σύγχρονες πρακτικές στην επιστήμη που υπηρετούμε[56].

Μαθαίνει έτσι ο φοιτητής ότι η κριτική ανάλυση και εμβάθυνση θα δημιουργήσει στοιχεία και υλικό για τη θεωρητική λειτουργική μορφή και τις ιδιαιτερότητες της διαμόρφωσης του θεωρητικού πλαισίου της Λαογραφίας – Ανθρωπολογίας.

Εδώ θα σημειώσουμε ότι η φωτογραφία μπορεί να χρησιμοποιηθεί και στην επιτόπια έρευνα για την εκμαίευση υλικού. Κατά τον John Collier οι ανθρωπολόγοι μπορούν να φωτογραφούν μέρη, πράγ-

---

55. Βλ. Παπαμιχαήλ–Κουτρούμπα 1987: 141, Papamichael–Koutroubas 1991: 12, 17-18, Collier 1999: 145-146, 219-222, 237, Γκέφου-Μαδιανού 1999: 261-262.

56. Βλ. και Evans–Pritchard 1991: 146.

ματα, γεγονότα, εθιμικές πράξεις και μετά να δείχνουν τις φωτογραφίες αυτές για σχολιασμό στους πληροφοριοδότες[57].

Περιληπτικός πλησιασμός

Περιληπτικά λοιπόν μπορούμε να αναφέρουμε ότι οι φοιτητές εισάγονται στην σημασία της εμπειρίας της επιτόπιας έρευνας για την Λαογραφία – Εθνογραφία.

Αυτή η εμπειρία της επιτόπιας έρευνας αναφέρεται σε όλες τις ενέργειες και πρακτικές που είναι απαραίτητες, όταν πάμε σε μια άλλη κοινωνία για να ανακαλύψουμε και να περιγράψουμε την πολιτισμική γνώση των ανθρώπων εκεί. Στον τόπο έρευνας διδάσκονται οι φοιτητές και δοκιμάζονται στην πρακτική – εφηρμοσμένη Λαογραφία, στην επιτόπια έρευνα της οποίας το κύριο συστατικό, ο κύριος και πρωταρχικός στόχος είναι το συγκεκριμένο έργο της περιγραφής και καταγραφής μιας κουλτούρας, το εθνογραφικό κείμενο (το χειρόγραφο, η μονογραφία). Από την εθνογραφική προσέγγιση πρέπει να έχουν ανακαλυφθεί τα πάντα ή τα περισσότερα στοιχεία που βρίσκονται πίσω από την συμπεριφορά και τη γνώση που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι για να παράγουν συμπεριφορά. Πρέπει να έχει αναμοχλευθεί, καταγραφεί και περιγραφεί το πολιτισμικό γίγνεσθαι του υπό εξέταση χώρου. Η προσέγγισή μας αντιτίθεται στο να στηρίζεται η επιτόπια έρευνα μόνο στην παρατήρηση που περιγράφει το φυσικό περιβάλλον και την φανερή συμπεριφορά χωρίς να έχει λάβει υπόψη της τη σημασία που έχουν αυτά για τα μέλη της κοινωνίας.

Ως φυσικό εργαστήρι για την έρευνα μπορεί να χρησιμοποιηθεί οποιαδήποτε κουλτούρα ή υποκουλτούρα.

Χρησιμοποιούμε τον εθνογραφικό ενεστώτα κατά την καταγραφή, περιγραφή μιας κουλτούρας, μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή, χρονικό διάστημα.

Αναφέρθηκαν στρατηγικές για την επιτόπια έρευνα: 1) Συλλογή πληροφοριών από αυτούς που γνωρίζουν καλά τον πολιτισμό της υπό έρευνα περιοχής[58] και προσεκτική αξιολόγηση των δημοσιευμένων πη-

57. Βλ. Collier 1999: 219-222

58. Έτσι μπορούμε να μιλάμε για *οίκοι Ανθρωπολογία και Λαογραφία*. Βλ. και Malinowski 1961:4-6, Agar 1980: 120, Clifford 1986: 14, Παπαμιχαήλ–Κουτρούμπα 1990α: 713, 715, Sanjek 1990: 411, Hastrup 1993: 180.

γών. 2) Πρέπει να εμπλακείς στην καθημερινή ζωή των πληροφορητών σου (συμμετοχική παρατήρηση)[59]. 3) Να είσαι προετοιμασμένος για την πολιτισμική διαφορά (πολιτισμική καταπληξία, σοκ). 4) Να αναγνωρίζεις τη δύναμη, την επιρροή της δικής σου πολιτισμικής κληρονομιάς (διαπολιτισμική κατανόηση). 5) Να αναγνωρίζεις τον δικό σου εθνοκεντρισμό (εθνοκεντρισμός – τοπικισμός).

Το χειρόγραφο είναι το συγκεκριμένο έργο της περιγραφής και καταγραφής μιας κουλτούρας και πολύτιμο απόκτημα για την ιστορία και την πολιτισμολογία, αν έχει βέβαια αυτό καταρτιστεί σωστά. Και είναι πολύ σημαντική υπόθεση η κατάρτιση ενός χειρογράφου ή εντύπου (μονογραφία) που χρειάζεται πολύ μόχθο, κόπο, επιμονή, αγάπη, καρτερία κ.ά. και που αποτελεί συχνά τη βάση, αν όχι τη μοναδικότητα για τη μελέτη του πολιτισμού του τόπου, την τοπική ιστορία, τη συγκριτική πολιτισμολογία και που προσθέτει, συμπληρώνει και ερμηνεύει τις γραπτές πηγές και τα αρχαία μνημεία.

Τέλος σημειώνεται ότι τα πολιτισμικά φαινόμενα δεν μπορούν να ερμηνευθούν ούτε να κατανοηθούν, αν δεν τα τοποθετήσουμε στο συγκεκριμένο πολιτισμικό κοινωνικό πλαίσιο, όπου συναντώνται και λειτουργούν[60]. Η αξία τους είναι σχετική με αυτό και συνυφασμένη με το όλο κοινωνικό και πολιτισμικό "γίγνεσθαι".

ΕΝΔΕΙΚΤΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Agar, Michael H. 1980, *The Professional Stranger, An Informal Introduction to Ethnography*, Academic Press, Orlando Florida and London.

Agar, Michael H. 1986, *Speaking of Ethnography*, Sage Publications, Beverly Hills, London.

Abu – Lughod Lila 1993, *Writing Women's Words, Bedouin Stories*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Atkinson Paul and Hammersley Martyn 1998, "Ethnography and Participant Observation", in: Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (ed.), *Strategies of Qualitative Inquiry*, p. 110-136, Sage Publications, Thousand Oaks California.

59. Πρβλ. Papamichael–Koutroubas 1990β: 85, Stocking 1992: 59.
60. Βλ. και Herskovits 1950: 80-81, Μέγας 1951: 31, Colleyn 2005: 67.

Baumann Gerd 1996, *Contesting Culture, Discourses of Identity in Multiethnic London*, Cambridge University Press, Cambridge.

Benedict Ruth 1959², *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin Company, Boston.

Bernard Russel H. 1994, *Research Methods in Anthropology, Qualitative and Quantitative Approaches*, Sage Publications, Thousand Oaks California.

Boas Franz 1940, *Race, Language and Culture*, The Macmillan Company, New York.

Bogdan Robert C. and Biklen Sari Knopp 1982, *Qualitative Research for Education, An Introduction to Theory and Methods*, Allyn and Bacon Inc., Boston and London.

Bond George C. 1990, "Fieldnotes, Research in Past Occurrences", in: Sanjek Roger (ed.), *Fieldnotes, The Making of Anthropology*, p. 273-289, Cornell University Press, Ithaca, New York and London.

Carrithers Michael 1992, *Why Humans Have Cultures, Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford University Press, Oxford and New York.

Clammer John R. 1983, *The Année Sociologique and the Development of Modern Anthropology*, Macmillan, London.

Clammer John R. 1984, "Approaches to Ethnographic Research", in: Ellen Roy F. (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, p. 63-85, Academic Press, New York, Tokyo.

Clifford James 1980, "Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts, The Example of Maurice Lienhardt", *Man* 15 (1980), p. 518-532.

Clifford James 1981, "On Ethnographic Surrealism", *Comparative Studies in Society and History*, 23, p. 539-564.

Clifford James 1983, "On Ethnographic Authority", *Representations*, 1, p. 118-146.

Clifford James 1983a, "Power and Dialogue in Ethnography, Marcel Griaule's Initiation", in: Stocking G. W. (ed.), *Observers Observed, Essays on Ethnographic Fieldwork*, p. 121-156, University of Wisconsin Press, Madison.

Clifford James and Marcus George (ed.)1986, *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Clifford James 1990, "Notes on (Field) notes", in: Sanjek Roger (ed.), *Fieldnotes, The Making of Anthropology*, p. 47-70, Cornell University Press, Ithaca, New York and London.

Cohen Anthony P. 1984, "Informants", in: Ellen Roy (ed.), *Ethnographic Research, A Guide to General Conduct*, p. 223-229, Academic Press, New York, Tokyo.

Colleyn Jean Paul 2005, *Στοιχεία Κοινωνικής και Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας*, Μετάφρ. Μαρίας Κουμπούρα, Πλέθρον, Αθήνα.

Collier John Ir. and Collier Malcolm 1999[6], *Visual Anthropology, Photography as a Research Methond*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Comaroff John and Comaroff Jean 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Bowlder, San Francisco, Oxford.

Copans Jean 2004, *Η Επιτόπια εθνολογική έρευνα* (μετάφρ. – επιμ. Κατερίνα Μάρκου, Gutenberg, Αθήνα.

D. Andrade Roy 1990, "Some Propositions about the Relations between Culture and Human Cognition", in: Stigler James W., Shweder Richard A. and Herdt Gilbert (ed.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human development*, p. 65-129, Cambridge University Press, Cambridge.

Ellen Roy F. 1984, "Introduction", in: Ellen Roy F. (ed.), *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, p. 1-12, Academic Press, New York, Tokyo.

Fabian Johannes 1983, *Time and the Other, How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York.

Fabian Johannes 1993, "Keep Listening, Ethnography and Reading", in: Boyarin Jonathan (ed.), *The Ethnography of Reading*, p. 80-97, University of California Press, Berkeley.

Φίλιας Βασίλης 2000, *Κοινωνιολογία του Πολιτισμού*, Πρώτος τόμος: Βασικές Οροθετήσεις και Κατευθύνσεις, Εκδόσεις Παπαζήσης, Αθήνα.

Firth Raymond 1984, "Foreword to the series, in: Ellen Roy F. (ed.), *Ethnographic Research, A Guide to General Conduct*, p. VII-IX, Academic Press, New York, Tokyo.

Fortes Meyer 1983, *Rules and the Emergence of Society*, Royal Anthropological Institute, London.

Fox Richard G. 1991, *Recapturing Anthropology, Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.

Fox Richard G. 1991a, "Introduction, Working in the Present", in: Fox Richard (ed.), *Recapturing Anthropology, Working in the Present*, p. 1-16, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.

Geertz Clifford 1973, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in: Geertz Clifford, *The Interpretation of Cultures, Selected Es-*

says, p. 1-30, Basic Books, New York.

Γκέφου – Μαδιανού Δήμητρα 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία, Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Handler Richard 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison.

Harris Marvin 1968, *The Rise of Anthropological Theory*, Harper and Row Publishers, New York.

Hastrup Kirsten 1993, "The Native Voice and the Anthropological Vision", *Social Anthropology* 1, p. 173-186.

Heider Karl G. 1976, *Ethnographic Film*, University of Texas Press, Austin Texas and London.

Herskovits Merville J. 1950, *Man and His Works, The Science of Cultural Anthropology*, Alfred A. Knopf, New York.

Herskovits Merville J. 1955, *Culture Anthropology*, Alfred A. Knopf, Inc., New York.

Herzfeld Michael 1987, *Anthropology Through the Looking Glass, Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge (ελληνική μφρ. Ράνιας Αστρινάκη 1988, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα).

Holy Ladislav 1984, "Theory, Methodology and the Research Process", in: Ellen Roy F. (ed.), *Ethnographic Research, A Guide to General Conduct*, p. 13-14, Academic Press, New York, Tokyo.

Honigmann John J. 1970, "Sampling in Ethnographic Fieldwork", in: Narol Raoul and Cohen Ronald (ed.), *Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Columbia University Press, New York.

Ιωσηφίδου Μαρίνα Α. 1998, "Δύναμη και γνώση στις πολιτισμικές αναπαραστάσεις, Σκέψεις από την επιτόπια έρευνα", στο: Γκέφου – Μαδιανού Δήμητρα (επιμ.), *Ανθρωπολογική Θεωρία και Εθνογραφία, Σύγχρονες Τάσεις*, σ. 437-475, Σειρά Ανθρωπολογικοί Ορίζοντες, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Jorgensen Danny 1989, *Participant Observation*, Sage Publications, London and New York.

Keesing Roger M. 1974, "Theories of Culture", *Annual Review of Anthropology* 3, p. 73-97.

Keesing Roger M. 1981, *Cultural Anthropology, A Contemporary Perspective*, Holt, Rinehart and Winston, New York, San Francisco, Sidney.

Kuhn Thomas 1981, *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων* (μετάφρ. Γ. Γεωργακόπουλος), Εκδόσεις Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη.

Κυριακίδης Στίλπ. Π. 1965², *Ελληνική Λαογραφία, μέρος Α΄, Μνημεία του λόγου*, Δημοσιεύματα του Λαογραφικού Αρχείου, Αθήναι.

Lewis Oscar 1970², "Controls and Experiments in Fieldwork", in: Kroeber A. L. (ed.), *Anthropological Essays*, p. 3-34, Random House, New York.

Λίενχαρντ (Lienhard), Γκ. 1997, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, επιμ. Δ. Γ. Τσαούση, μετάφρ. Μ. Πετρονώτη, Gutenberg, Αθήνα.

Malinowski Bronislaw 1960², *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Galaxy Books, New York.

Malinowski Bronislaw 1961², *Argonauts of the Western Pacific*, E. P. Dutton and Co., New York.

Marcus George and Fischer Michael M. J. 1986, *Anthropology as Cultural Critique, An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Mead Margaret 1977, *Letters from the Field, 1925 – 1975*, Harper and Row, New York.

Μέγας Γεώργιος Α. 1939, "Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας", *Ε.Λ.Α.* 1 (1939), σ. 99-149 / *Ε.Λ.Α.* 2 (1940), σ. 118-205.

Μέγας Γεώργιος Α. 1949, *Η Ελληνική Οικία*, Σειρά Εκδόσεων του Υπουργείου Ανοικοδομήσεως, αρ. 37, Αθήναι.

Μέγας Γεώργιος Α. 1951, "Η σπουδή της Λαογραφίας, Σκοπός και έργον αυτής", *Πλάτων* 3 (1951), σ. 3-34.

Μέγας Γεώργιος Α. 1962, "Σκοποί και μέθοδοι διά την έρευναν της λαϊκής οικοδομίας", *Λαογραφία* 20 (1962), σ. 293-302.

Nash June 1975, "Nationalism and Fieldwork", *Annual Review of Anthropology* 4 (1975), p. 225-245.

Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα Άννα 1984, *Ερωτηματολόγιο για έπιπλα και σκεύη, Κούνιες, Κρεβάτια*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών. Αθήναι.

Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα Άννα 1988, *Ανθρωπολογικό Ημερολόγιο, Από τη ζωή του Έμπωνα*, Εκδόσεις ΙΡΙΣ, Αθήναι.

Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα Άννα 1990, "Κωδικοποίηση λαογραφικής ύλης", *Ε.Κ.Ε.Ε.Λ.* 26-27 (1981 – 1986), σ. 657-712.

Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα Άννα 1990ᵃ, "Λαογραφικές αποστολές, Πορίσματα της επιτόπιας έρευνας", *Ε.Κ.Ε.Ε.Λ.* 26-27 (1981 – 1986), σ. 713-726.

Papamichael – Koutroubas Anna 1990[6], "The Socio-cultural Aspect of Folk Narratives", *Fabula* 31 (1990), p. 85-96.

Papamichael – Koutroubas Anna J. 1991 (1982), "The methods of gathering and publishing material on traditions and customs", *Etnostoria* 2-3 (1991), p. 11-18.

Παπαμιχαήλ – Κουτρούμπα Άννα Ι. 2004, *Πολιτισμολογία, Διάσταση πρώτη: Μουσειολογία, Συμβολή στη μελέτη και έρευνα της Μουσειολογίας* (Politismology. First Dimension: Museology). Αθήνα.

Πολίτης Νικόλαος 1965[2] (1904), *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του Ελληνικού λαού, Παραδόσεις, μέρος Α΄*, Εκδοτικός Οργανισμός "ΕΡΓΑΝΗ", Αθήναι.

Rabinow Paul 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley, California.

Rivers W.H.R. 1914, *Kinship and Social Organisation*, Constable & Co. London.

Sangren S. 1988, "Rhetoric and the Authority of Ethnography, Postmodernism and the Social Reproduction of Texts", *Current Anthropology* 29 (1988), p. 405-435.

Sanjek Roger (ed.) 1990, *Fieldnotes, The Making of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca, New York and London.

Spradley James P. 1979, *The Ethnographic Interview*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Spradley James P. 1980, *Participant Observation*, Holt, Rinehart and Winston, New York.

Σπυριδάκης Γεώργ. Κ. 1960–1961, "Οδηγίαι προς συλλογήν λαογραφικής ύλης", *Ε.Λ.Α.* 13–14 (1960–1961), σ. 73-147.

Σπυριδάκης Γεώργ. Κ. 1974, *Έδρα Λαογραφίας – Σπουδαστήριον Λαογραφίας μετά προσηρμοσμένης Λαογραφικής Συλλογής της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, Σύντομον Χρονικόν*, εν Αθήναις.

Stewart Charles 1997, "Fields in Dreams, Anxiety, Experience and the Limits of Social Constructionism in Modern Greek Dream Narratives", *American Ethnologist* 24 (1997), p. 877-894.

Stocking George W. Jr. 1974, *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology*, 1883–1911, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Stocking George W. Jr. 1983, "History of Anthropology, whence/whither", in: Stocking George W. Jr., *Observers Observed, Essays on Ethnographic Fieldwork*, p. 3-12, University of Wisconsin Press, Madison.

Stocking George W. Jr. 1992, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Θανοπούλου Μαρία – Πετρονώτη Μαρίνα 1987, "Βιογραφική προσέγγιση. Μια άλλη πρόταση για την κοινωνιολογική προσέγγιση της ανθρώπινης εμπειρίας", *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 64 (1987), σ. 20-42.

Trickett Edison J. and Oliveri Mary Ellen 1997, "Ethnography and Sociocultural Processes, Introductory Comments", *Ethos* 25 (1997), p. 146-151.

Τσαούσης Δημήτρης Γ. 1995, "Η κοινωνική ανθρωπολογία στην Ελλάδα", Προλογικό σημείωμα στην ελληνική έκδοση του Γκ. Λίενχαρντ, *Κοινωνική Ανθρωπολογία*, σ. 1-46, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα.

Urry James 1984, "A History of Field Methods", in: Ellen Roy F. (ed.), *Ethnographic Research, A Guide to General Conduct*, p. 35-61, Academic Press, New York, Tokyo.

Van Maanen John 1988, *Tales of the Field, On Writing Ethnography*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Vermeulen Hans F. 1995, "Origins and Institutionalization of Ethnography and Ethnology in Europe and the USA, 1771–1845", in: Vermeulen Hans F. and Roldan Arturo Alvarez (ed.), *Fieldwork and Fieldnotes, Studies in the History of European Anthropology*, p. 39-59, Routledge, London and New York.

Vogt E. Z. 1954, "Ethnological methods", *American Anthropologist* 56 (1954), p. 483-487.

Wagner Roy 1981², *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

White Leslie 1949, *The Science of Culture*, Furrar, Strauss and Giroux, New York.

White Leslie 1954, "Review of Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions", *American Anthropologist* 56 (1954), p. 461-486.

Williams Raymond 1961, *The Long Revolution*, Chatto and Windus, London.

Wolf Eric R. 1982, *Europe and the People without History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

βλ. = βλέπε ή βλεπτέος -α -ον -οι.

δηλ. = δηλαδή.

Ε.Λ.Α. = Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών.

Ε.Κ.Ε.Ε.Λ. = Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών.

επιμ. = επιμέλεια.

κ.α. = και αλλ(αχ)ού.

κ.ά. = και άλλοι -α -ων.

κ.ό. = και όμοια.

κ.εξ. = και εξής.

κλπ. = και λοιποί -ά.

μετ(άφρ). = μετάφραση.

p. = page-s.

πρβλ. = παράβαλε ή παραβλητέος -α -ον -οι.

π.χ. = παραδείγματος χάριν.

σ. = σελίδα – σελίδες.

ΜΑΡΙΛΕΝΑ ΠΑΠΑΧΡΙΣΤΟΦΟΡΟΥ

«ΜΝΗΜΕΙΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ», ΕΠΙΤΟΠΙΑ ΕΡΕΥΝΑ ΚΑΙ ΠΡΟΦΟΡΙΚΟΤΗΤΑ: ΑΠΟ ΤΗΝ ΣΥΓΚΡΙΤΙΚΗ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΜΕΘΟΔΟ ΤΟΥ Ν. ΠΟΛΙΤΗ ΣΕ ΜΙΑ ΟΛΙΣΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ (ΠΡΟΦΟΡΙΚΗΣ) ΠΑΡΑΔΟΣΗΣ

Όταν επιχειρεί κανείς να κάνει μία αναδρομή στην ιστορία του αντικειμένου των σπουδών και της δουλειάς του, διατρέχει πάντοτε τον κίνδυνο μιας υπαρξιακής σύνθλιψης μπροστά στις δεκαετίες προσπαθειών, προβληματισμών και αναθεωρήσεων που συσσωρεύονται πίσω του. Στο αντικείμενο μας, των λαογραφικών σπουδών, μια τέτοια αναδρομή μας φέρνει αναπόφευκτα αντιμέτωπους όχι μόνο με την μεταβλητότητα της θεωρητικής σκέψης, που βεβαίως είναι συνώνυμη επιστημονικής υγείας, αλλά και με το πεπερασμένο του βιολογικού μας κύκλου, που σε μια παγκοσμιοποιημένη εποχή μας αποκόπτει από πολιτισμικές διάρκειες και συνοχές σαν αυτές που υπαγορεύει η παράδοση. Και αν μιλάμε για προφορική παράδοση, τα πράγματα είναι ακόμη πιο δύσκολα, καθώς τα λόγια έχουνε φτερά και κάθε βιολογικός θάνατος σημαίνει σίγουρα και τον θάνατο ενός ατομικού ρεπερτορίου —παραμυθιών, τραγουδιών, ανεκδότων, παροιμιών— όσων τελικά συνθέτουν τον καθημερινό αφηγητή, που κρύβει ο καθένας μέσα μας.

«Ζει ο βασιλιάς Αλέξανδρος;» Το ερώτημα καραδοκεί και καμιά φορά μπορεί να γίνει και συνώνυμο μιας αρχειακής έρευνας, που θέτει συνεχώς ζητήματα «αυθεντικότητας», «αναβίωσης», νέων «ειδολογικών» ταξινομήσεων, αλλά και κατασκευής —όχι μόνο ταυτοτήτων, αλλά και παραδόσεων. Ως πού μπορούν να φτάσουν τα ερωτήματά μας απέναντι στην αρχειοθετημένη λαογραφική ύλη; Προς αυτήν την κατεύθυνση συμμερίζομαι την άποψη ότι οι απαντήσεις σε αυτού του είδους τα ερωτήματα περνούν αναγκαστικά από το πεδίο της επιτόπιας έρευνας, και όσον αφορά τόσο τα είδη της λαϊκής

λογοτεχνίας, όσο και το ανθρωπολογικό φαινόμενο της προφορικότητας και των μηχανισμών της. Όλοι γνωρίζουμε ότι το «εθνογραφικό παρόν» των καταγραφών έχει ξεθωριάσει προς όφελος των άλλοτε προφορικών κειμένων που έχουν διασωθεί, τις περισσότερες φορές εις βάρος των «συγκειμένων» τους (κοινωνικών, ιστορικών, αλλά και απλώς ανθρώπινων)[1].

Ο ερευνητής ως «ξένος» και πάλι, καλείται να ανασυνθέσει συμφραζόμενα που του είναι άγνωστα και απόμακρα: οι συνθήκες καταγραφής έχουν άλλωστε επηρεάσει σιωπηλά την ίδια την αρχειοθετημένη ύλη... Μέσα από μία τέτοια προσέγγιση και η ίδια αρχειακή έρευνα μεταμορφώνεται σε εθνογραφική «μετα»-έρευνα, που λειτουργεί συμπληρωματικά με την επιτόπια, αφού ο ερευνητής προκειμένου να συμπληρώσει και διαχρονικά τα δεδομένα του καλείται να συνομιλήσει με την ίδια τη λογική του χειρογράφου και να μαντέψει ανάμεσα στις γραμμές των καταγεγραμμένων «ειδήσεων» τόσο τα συμφραζόμενα της έρευνας/συλλογής που δεν έχουν καταγραφεί, όσο και την ίδια την μεθοδολογική προσέγγιση του συλλογέα, ή ακόμη και την προσωπικότητά του. Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθεί ότι μεγάλο μέρος του αρχειοθετημένου υλικού οφείλεται σε καταγραφές από μνήμης, τόσο ενηλίκων πληροφορητών – καταθετών (Loukatos 1997: 291), όσο και παιδιών. Εφόσον τα εθνογραφικά αρχεία έχουν διαμορφωθεί ως το αποτέλεσμα μίας μακράς και ιδιαίτερης διαδικασίας, κατά την οποία η μνήμη, η προφορική αφήγηση και η ανθρώπινη επικοινωνία έχουν μετουσιωθεί σταδιακά σε ιστορικές πληροφορίες, ο ερευνητής καλείται να αποκαταστήσει και το εθνογραφικό παρόν αυτών των πληροφοριών συμπληρωματικά με την συγχρονική επιτόπια έρευνα.

Κάτω από τον θεωρητικά υποσχόμενο τίτλο της ανακοίνωσής μου θα επιχειρήσω, για την ακρίβεια, μία πρακτική αποτίμηση θεωρητικών ζητημάτων και μία σύντομη αναδρομή στην ιστορία της επιτόπιας λαογραφικής έρευνας στην Ελλάδα όσον αφορά τις καταγραφές της προφορικότητας, κατά τα τελευταία εκατό και περισσότερα χρόνια, όπως έχει αποτυπωθεί στα χειρόγραφα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας[2], τα οποία εδώ χρησιμοποιώ ως αντιπροσωπευτικό δείγμα

1. Σε καμία περίπτωση ωστόσο δεν μπορεί να παραγνωρίσει κανείς την σπουδαιότητα ύπαρξης καταγραφών σε βάθος χρόνου, έστω και χωρίς τα εθνογραφικά συμφραζόμενά τους.

2. Η παρούσα ανακοίνωση εκφωνήθηκε σε μία πιο συνοπτική της εκδοχή στις 13/03/2009 —λίγους μήνες πριν από τον διορισμό μου στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων και ενώ εργαζόμουν ακόμη ως ερευνήτρια στο Κ.Ε.Ε.Λ.

αναφοράς: περίπου 8.000 χειρόγραφα, που έχουν κατατεθεί από το 1918 έως σήμερα, με ουσιαστικά πλήρη γεωγραφική κάλυψη της ελληνικής επικράτειας, αλλά και μεγάλο επιστημολογικό ενδιαφέρον, καθώς οι συλλογείς και οι καταθέτες της καταγεγραμμένης λαογραφικής ύλης είναι από μαθητές του Δημοτικού σχολείου, έως δάσκαλοι, ερασιτέχνες λαογράφοι και βεβαίως οι περισσότεροι από τους πολύ γνωστούς επιστήμονες λαογράφους[3].

Μέσα από την διαχείριση αυτού του δείγματος, που όσον αφορά τις καταγραφές του λαϊκού αφηγηματικού λόγου αποτέλεσε το αντικείμενο της δουλειάς μου στο Κ.Ε.Ε.Λ. για δώδεκα χρόνια, θα επιχειρήσω να προσδιορίσω την παράμετρο της μεταβλητότητας, τόσο του περιεχομένου όρων όπως «μνημεία του λόγου», όσο και της ίδιας της μεθοδολογίας της επιτόπιας έρευνας, που στην πραγματικότητα εκφράζει και αποτυπώνει θεωρητικές τοποθετήσεις. Θα ακολουθήσω την χρονολογική σειρά των καταθέσεων[4].

Τα πρώτα χειρόγραφα του Κέντρου Λαογραφίας κατατέθηκαν από τον ίδιο τον ιδρυτή του, τον Νικόλαο Πολίτη: πρόκειται για την *Ύλη Πολίτου*[5], την *Συλλογή Πολίτου* (140 χειρόγραφα, που περιέχουν πολλά παραμύθια), καθώς και κάποια άλλα χειρόγραφα, που δεν φέρουν το όνομά του. Οι καταθέσεις αυτές προέρχονται κυρίως από το δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1880. Περιέχουν ποικίλη λαογραφική ύλη και σημαντικό αριθμό συνοδευτικών επιστολών, καθώς στο μεγαλύτερο μέρος του, το υλικό αυτό δεν αποτελείται από άμεσες καταγραφές του ίδιου του Ν. Πολίτη, αλλά από αποστολές λαογραφικής ύλης

3. Αναφέρομαι στους Νικόλαο Πολίτη, Στίλπωνα Κυριακίδη, Γεώργιο Μέγα, Δημήτριο Λουκάτο, Γεωργία Ταρσούλη, Μαρία Ιωαννίδου-Μπαρμπαρίγου, Δημήτριο Πετρόπουλο, Γεώργιο Σπυριδάκη, Σπυρίδωνα Περιστέρη, Γεώργιο Αμαργιανάκη, Δημήτριο Οικονομίδη, αλλά και σε εμπνευσμένους δασκάλους που συνέβαλλαν αποφασιστικά στην συλλογή λαογραφικής ύλης, όπως ο Δημήτριος Λουκόπουλος και η Μαρία Λιουδάκη —σταματώ σε αυτούς, που δεν είναι πλέον ανάμεσά μας. Ας μας εμπνέει πάντοτε το έργο τους.

4. Τα στοιχεία των χειρογράφων, στα οποία αναφέρομαι, είναι προσιτά μέσω διαδικτύου στην ιστοσελίδα του Κ.Ε.Ε.Λ.: http://www.kentrolaografias.gr/xml/, όπου η αναζήτησή τους μπορεί να γίνει βάσει των εξής κριτηρίων: αριθμός χειρογράφου, ημερομηνία κατάθεσης, καταθέτης, συλλογέας, τόπος συλλογής, τίτλος συλλογής, θεματική ενότητα.

5. Με ανεξάρτητη αρίθμηση: 1-3149. Πρόκειται για χειρόγραφα φύλλα, δεμένα σε ειδικούς τόμους εκτός της σειράς του κυρίου όγκου των χειρογράφων του Λαογραφικού Αρχείου.

ενδιάμεσων καταθετών[6]. Κύρια μέθοδος συλλογής λαογραφικής ύλης για τον Νικολάο Πολίτη υπήρξε η διαμόρφωση ενός δικτύου, συλλογέων – καταθετών, που τελούσε υπό τις μεθοδολογικές του οδηγίες, κυρίως μέσω εγκυκλίων. Στην (δεύτερη) εγκύκλιο, που απευθύνει στη Γενική Εφορεία των Δημοτικών Σχολείων το 1887 επισημαίνει τα ακάλυπτα ακόμη κενά για τη λαογραφική έρευνα: «*η λαογραφία της Ελλάδος δεν δύναται να θεωρηθή ως επαρκώς εξερευνηθείσα, ανάγκη δε της συνεργασίας πάντων των δυνάμενων να καταρτίσωσι λαογραφικάς συλλογάς, όπως περισυναχθή ευλαβώς η πολύτιμος κληρονομία των πατέρων μας, τα ευγλωττότατα τεκμήρια της γνησίας καταγωγής του ελληνικού έθνους, τα γλωσσικά δηλαδή μνημεία, τα έθιμα και η δημώδης φιλολογία αυτού* [...]»[7]. Καθώς το βάρος συγκεντρωνόταν στην ίδια την περισυναγωγή των γλωσσικών μνημείων, με πρωτεύουσα την σημασία της γλώσσας του λαού, οι μεθοδολογικές κατευθύνσεις του Νικολάου Πολίτη, αν και ο ίδιος ήταν εξαιρετικά αυστηρός σε ζητήματα μεθόδου, παρέμειναν γενικές προσανατολίζοντας τους συλλογείς περισσότερο στο αντικείμενο και λιγότερο στον τρόπο: «*περιττόν κρίνω να συστήσσω υμίν ίνα εν εκάστω σημειώτε μεν ακριβώς τον τόπον της προελεύσεως, ήτοι πού επιχωριάζει, διατηρήτε δ' αμετάβλητον την γλώσσαν του λαού.*»[8] Αντιλαμβάνεται κανείς εμμέσως ότι εκείνη την πρώτη εποχή της ελληνικής λαογραφίας, η επιτόπια έρευνα, όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος στην «Εισαγωγή» του *Δημοτικού Τραγουδιού* του πατέρα της, δεν απασχολούσε ακόμη την ελληνική λαογραφία. Αφορούσε «συλλογές» και «συλλογείς», όπως χαρακτηριστικά έχει αποτυπωθεί στα Βιβλία Εισαγωγής Χειρογράφων του Κέντρου Λαογραφίας: «τίτλος συλλογής» για τον τίτλο του χειρογράφου, «συλλογέας», και για τον συντάκτη – ερευνητή σήμερα. Η ερευνητική περιοχή, που συχνά σήμερα ονομάζουμε «πεδίο», τότε ήταν συνώνυμο του ελληνικού λαού και του έθνους.

Συνεπώς, οι πρώτες καταγραφές της ελληνικής προφορικής παράδοσης έγιναν μέσα από το πρίσμα της φιλολογικής-γλωσσολογικής

6. Για μία αναλυτικότερη παρουσίαση των χειρογράφων του Νικολάου Πολίτη, βλ. Παπαχριστοφόρου, υπό έκδοση.

7. Ιστορικά Αρχεία Μουσείου Μπενάκη: Αρχείο Νικολάου Πολίτη / 302. Η έκκληση είναι εν πολλοίς δημοσιευμένη στο Παπαχριστοφόρου, υπό έκδοση.

8. Ιστορικά Αρχεία Μουσείου Μπενάκη: Αρχείο Νικολάου Πολίτη, φάκελος 4.1: 3.

έρευνας και με ιστορικό προσανατολισμό[9], σύμφωνα με μία πρακτική, που σαφέστατα απέδωσε πολύ μεγάλο όγκο καταγραφών και ήταν απολύτως συμβατή με τις δύο κύριες θεωρητικές κατευθύνσεις, που υπαγόρευσαν την επιστημονική δραστηριότητα του ίδιου του Ν. Πολίτη: αυτήν της συγκριτικής (οριζόντιας) προσέγγισης των δεδομένων του στον χώρο (τα οποία φρόντισε να εξασφαλίσει σε μεγάλο πλούτο) και εκείνη της ιστορικής (κάθετης) προσέγγισής τους μέσα από τον χρόνο —αλλά και με την ταξινόμησή τους κατά θέματα.

Ο Στίλπων Κυριακίδης, μαθητής του Νικολάου Πολίτη και πρώτος διευθυντής του Λαογραφικού Αρχείου από το 1918 έως το 1926, ήταν και ο πρώτος που έλαβε από τον Ν. Πολίτη εντολή «λαογραφικής αποστολής». Για το Κέντρο Λαογραφίας λοιπόν η «εντεταλμένη λαογραφική αποστολή» αποτελεί από την ίδρυση του συνώνυμο της επιτόπιας έρευνας. Όσον αφορά την σημαντικότατη θεωρητική συμβολή του Στ. Κυριακίδη στην διαμόρφωση των λαογραφικών σπουδών στην Ελλάδα, είναι γνωστό ότι καθιέρωσε την έννοια του «λαϊκού πολιτισμού», διέκρινε κατηγορίες «εκδηλώσεων» —φυσικών, πνευματικών και κοινωνικών— τις οποίες ωστόσο δεν θεωρεί αυτοτελείς, καθώς αλληλεπιδρούν και συχνά συγχέονται μεταξύ τους (Κυριακίδης 1938: 138-139). Ως θεωρητική τάση, χαρακτηρίζει πράγματι το περιεχόμενο πολλών χειρογράφων του Κέντρου Λαογραφίας. Καθώς ωστόσο ο Στίλπων Κυριακίδης δεν άφησε χειρόγραφα του στο Λαογραφικό Αρχείο, θα επιχειρήσω να αναφερθώ σε αυτά βασιζόμενη στα αποτελέσματα της αποδελτίωσης του προσωπικού του αρχείου[10]. Αυτό που

9. «Αυτή η έλλειψη ενδιαφέροντος της ελληνικής λαογραφίας για την επιτόπια έρευνα —και όχι μονάχα των δημοτικών τραγουδιών— δεν είναι βέβαια ανεξήγητη. Οι ιστορικές συνθήκες μέσα στις οποίες προβλήθηκαν τα λαογραφικά φαινόμενα ως 'ζώντα μνημεία' απαιτούσαν κυρίως φιλολογικές γνώσεις, για να μπορέσει κανείς να συνδέσει τα σύγχρονα λαϊκά με τα αρχαία» (Α. Κυριακίδου-Νέστορος 1978: ιδ΄). Τα «μνημεία του λόγου», με την έννοια των «επιβιωμάτων της αρχαιότητας», αναδεικνύονται συνεπώς στις απαρχές της ελληνικής λαογραφίας ως το κατ' εξοχήν μέσον για την ανάδειξη της ιστορικότητας των ίδιων των λαογραφικών φαινομένων.

10. Το αρχείο του Στ. Κυριακίδη συγκροτείται από ποικίλο και ογκώδες υλικό, το οποίο προφανώς προέρχεται από το σύνολο του έργου του. Δωρίσθηκε στο Λαογραφικό Μουσείο και Αρχείο της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης το 1984 από την Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος και πρόσφατα καταλογογραφήθηκε στο πλαίσιο ειδικής μεταπτυχιακής εργασίας (Σουλούκος 2007) με την επίβλεψη της Χρυσούλας Χατζητάκη-Καψωμένου.

αντιλαμβάνεται κανείς από την έμμεση προσέγγιση του συγκεκριμένου αρχείου, είναι αφενός η μεγάλη θεματική ποικιλία των καταγραφών, προφανώς μέσα από την λογική της εποπτείας του λαϊκού πολιτισμού ως ενιαίου συνόλου, και αφετέρου η λημματοθετική τους ταξινόμηση σε δελτία, όπου πρωτογενείς πληροφορίες αναμειγνύονται με πληροφορίες από δημοσιευμένες πηγές στον ίδιο φάκελο. Η σχέση του Στ. Κυριακίδη με την επιτόπια έρευνα παραμένει ωστόσο ανοικτό ζήτημα προς διερεύνηση για την ιστορία της ελληνικής λαογραφίας[11].

Στον αντίποδα, ο Γεώργιος Μέγας, επίσης μαθητής του Νικολάου Πολίτη, εμπλούτισε το Λαογραφικό Αρχείο, τόσο με προσωπικά του χειρόγραφα (1923-1952) όσο και με καταθέσεις χειρογράφων τρίτων, όπως ο δάσκαλός του, των οποίων η λαογραφική ύλη αφορά είδη της λαϊκής λογοτεχνίας (όπως παραμύθια, τραγούδια, δίστιχα, κ.ά.): 174 χειρόγραφα για τη Συλλογή Μαθητών (δηλαδή καταγραφές προφορικών κειμένων, που συγκεντρώθηκαν μεταξύ 1938 και 1939, με αφορμή συγκεκριμένη εγκύκλιο της Ακαδημίας Αθηνών και του Υπουργείου Παιδείας προς τους "λειτουργούς της Μέσης και Δημοτικής Εκπαιδεύσεως" για την συγκέντρωση – διάσωση λαϊκών μύθων και παραμυθιών)[12], καθώς και σημαντικός αριθμός χειρογράφων του Λαογραφικού Φροντιστηρίου, μεταξύ 1948 και 1955, στο πλαίσιο της καθηγεσίας του στο Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο της Αθήνας. Όπως είναι γνωστό ο κύριος όγκος των χειρογράφων του Λαογραφικού Φροντιστηρίου (ΛΦ) ανήκει στο Αρχείο της Λαογραφικής Εταιρείας, και έχει πρόσφατα καταλογογραφηθεί στο σύνολό του (Βαρβούνης & Κούζας 2007). Τα συγκεκριμένα χειρόγραφα, που ανήκουν στο αρχείο του Κ.Ε.Ε.Λ., προέρχονται από διαφορετικές περιοχές της Ελλάδας, με ποικίλο περιεχόμενο, και όλα αποτελούν προϊόν «φροντιστηριακών» ασκήσεων επιτόπιας συλλογής υλικού, η οποία παρουσιάζει επεξεργασμένα τα αποτελέσματά της από τον φοιτητή[13]. Είναι προφανές, αν

---

11. Η προαναφερθείσα μεταπτυχιακή εργασία είναι σαφής στην εισαγωγή, αλλά και στα συμπεράσματά της από την έρευνα του συγκεκριμένου αρχείου: «Ο Στίλπων Κυριακίδης δεν πραγματοποίησε επιτόπια εθνογραφική ή λαογραφική έρευνα» (Σουλούκος 2007: 10-11 και 127-128).

12. Αναλυτικότερα στοιχεία για την συγκεκριμένη συλλογή παραθέτω στην εργασία μου, Παπαχριστοφόρου 2008.

13. Χαρακτηριστικά αναφέρει πρωτοετής φοιτητής της Φιλοσοφικής το 1950: «Η παρούσα μελέτη είναι αποτέλεσμα επιμόνου συλλογής πληροφοριών, καταγραφής αυτών, είτα δε καταλλήλου συνθετικής εργασίας προς παρουσίασιν ενός ενιαίου συνόλου» (α.ε. 1619/1950).

διατρέξει κανείς τα χειρόγραφα, ότι οι βασικές οδηγίες που ακολούθησαν οι φοιτητές, είναι εκείνες των «Ζητημάτων της Ελληνικής Λαογραφίας» και ότι συνδέονται άμεσα με την ίδια την κατάταξη της λαογραφικής ύλης και την αρχειοθέτησή της[14]. Η μεθοδολογία του Μέγα, αναφορικά με την επιτόπια έρευνα διαφαίνεται και μέσα από τα δικά του χειρόγραφα, στα οποία δεν παρατηρείται η θεματική μονομέρεια της εποχής του Πολίτη, καθώς η μετατόπιση του ενδιαφέροντος από την φιλολογική λαογραφία και σε άλλες περιοχές της λαογραφικής ύλης είναι σαφής[15]. Παρ' όλ' αυτά η προσέγγιση θεματικών, όπως η λαϊκή λατρεία, τα έθιμα, η κοινωνική οργάνωση, εξακολουθεί να γίνεται συχνά μέσω του «λαϊκού αφηγηματικού λόγου», αφού οι σχετικές πληροφορίες καταχωρίζονται ως «ειδήσεις», σταχυολογημένες πληροφορίες δηλαδή, και συχνά προέρχονται από περιγραφές των ίδιων των πληροφορητών, συνήθως ετεροχρονισμένα και

---

14. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει στον πρόλογο της εργασίας της δευτεροετής φοιτήτρια το 1948: «Ο Σεβαστός ημών καθηγητής κ. Γ. Μέγας, ανέθεσεν εις ημάς, όπως ανεύρωμεν και συλλέξωμεν άπαν το απαραίτητον υλικόν, όπερ θα χρησιμευση διά την ειδικήν ημών εργασίαν, επί του σπουδαιοτάτου μαθήματος της Ελληνικής Λαογραφίας. Κατόπιν πολλών προσπαθειών νομίζομεν, ότι κατορθώσαμεν κατά το δυνατόν, επί τη βάσει και των ερωτήσεων, ας παρέσχεν εις ημάς το ειδικόν βιβλίον του Σεβαστού ημών καθηγητού «Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας», να περισυλλέξωμεν τα απαραίτητα στοιχεία, άτινα συγκεντρούμενα, παρέχουν εις ημάς σαφή εικόνα των κατά τον γάμον εθίμων και της βασκανίας των κατοίκων της πλησίον των Αθηνών κειμένης πόλεως των Αχαρνών» (α.ε. 1584/1948).

15. Ο Γεώργιος Μέγας αναφέρει χαρακτηριστικά στον πρόλογο των *Ζητημάτων της Ελληνικής Λαογραφίας*: «Αλλ' είναι ανάγκη να σημειωθεί, ότι την προσοχήν των συλλογέων είλκυσαν ανέκαθεν ορισμένα μόνον είδη της δημώδους φιλολογίας, ιδία τα τραγούδια, αι παροιμίαι και αι παραδόσεις· τουναντίον αι λοιπαί εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού δεν ηρευνήθησαν μέχρι τούδε επαρκώς. [...] Προς καθοδήγησιν των επιθυμούντων να συμβάλουν εις το έργον της πλήρους και ακριβούς λαογραφικής εξερευνήσεως της χώρας εκρίθη σκόπιμον να συνταχθούν ερωτηματολόγια, αναφερόμενα εις τας κατά παράδοσιν πράξεις και ενεργείας του λαού και παρέχοντα σαφείς οπωσούν υποδείξεις των θεμάτων, περί τα οποία στρέφεται η λαογραφική έρευνα. Επειδή δ' η σύνταξις των ερωτηματολογίων τούτων γίνεται εκ παραλλήλου προς την επιστημονικήν κατάταξιν της αποθησαυρισθείσης εν τω Λαογραφικώ Αρχείω ύλης, διά τούτο η έκδοσις αυτών ακολουθεί τας ανάγκας της κατατάξεως ταύτης και συχί κατά πάντα την εκ της αλληλουχίας των λαογραφικών φαινομένων υποδεικνυομένη σειράν» (Μέγας 1939/1975: 99).

επεξεργασμένες από τους συλλογείς. Ως πρακτική εξακολουθεί να εφαρμόζεται και σήμερα, και εν μέρει υπαγορεύεται από την πρακτική αναγκαιότητα διεκπεραίωσης της εντεταλμένης λαογραφικής αποστολής σε διάστημα 20 ημερών σήμερα, 30 και 40 παλιότερα. Τα χειρόγραφα του Μέγα έχουν συνταχθεί σχεδόν κάθε χρόνο και αλλού, που πιθανόν να οφείλεται σε ανάγκη γεωγραφικά διευρυμένης σταχυολόγησης της παράδοσης —όχι μόνο της προφορικής. Όσον αφορά ειδικά την παραμυθιολογική έρευνα, σε συνάρτηση με τις θεωρητικές θέσεις της ιστορικής-γεωγραφικής σχολής και την σύνταξη του καταλόγου του ελληνικού παραμυθιού, η πληθωρική αυτή προσέγγιση στον χώρο —και μέσω μαθητών και φοιτητών— είχε σαν άμεσο αποτέλεσμα την συσσώρευση ενός μεγάλου αριθμού κειμένων προφορικής προέλευσης —εξ ου και ο σχολιασμός πολλών παραμυθιών με επισημάνσεις του τύπου «ασαφές», «ατελές», «διαβασμένο» κ.λπ. Είναι προφανές ότι για τους ερευνητικούς σκοπούς του Γ. Α. Μέγα, όσον αφορά την μελέτη της λαϊκής λογοτεχνίας, οι σωστικές καταγραφές όσο δυνατόν μεγαλύτερου πλήθους παραλλαγών, από όσο το δυνατόν περισσότερους τόπους, με κυριότερο ασφαλές κριτήριο την προφορική προέλευση του καταγραφόμενου κειμένου, ήταν υπερ-αρκετές[16].

Δύο δεκαετίες αργότερα από τον Μέγα εντάσσεται στο ανθρώπινο δυναμικό του Λαογραφικού Αρχείου ο Δημήτριος Λουκάτος (1938-1961). Θα σταθώ ειδικά σε ένα χειρόγραφο, που κατέθεσε το 1940 (α.ε. 1410) και το οποίο διαφέρει αρκετά από τις εκατοντάδες των χειρογράφων, που είχαν κατατεθεί προηγουμένως, καθώς εστιάζει σε ένα «τυχαίο» κοινωνικό μόρφωμα —μια ομάδα φαντάρων της ίδιας σειράς, που αναπαράγει κατά την περίσταση ένα πολύ ειδικό κομμάτι της προφορικής παράδοσης. Οι 97 χειρόγραφες σελίδες του παραθέτουν το γλωσσικό «ιδίωμα» και το αφηγηματικό ρεπερτόριο των φαντάρων,

16. Η μεθοδολογία του Γεωργίου Μέγα είναι συμβατή και εμπνέεται από τις θεωρητικές αρχές της ιστορικο-γεωγραφικής σχολής, όπως αναφέρει αναλυτικά και ο ίδιος στις σημειώσεις των παραδόσεων του: «Η έρευνα ακολουθεί σήμερον την καλουμένην ιστορικο-γεωγραφικήν μέθοδον. […] Ο σήμερον παραδεδεγμένος τρόπος ερεύνης δι᾽ ανεύρεσιν των ανωτέρω στοιχείων των παραμυθιών και καθορισμός αυτών έχει ως εξής: πρέπει να συλλέγωνται αι παραλλαγαί, να καρτίζωνται εις ομάδας και να καταρτίζεται χάρτης εφ᾽ ου να σημειούται η γεωγραφική εξάπλωσις εκάστου παραμυθιού.[…] Η μέθοδος αύτη όμως προϋποθέτει ότι το έδαφος είναι παντού ομοίως ηρευνημένον. Και άλλαι αντιλήψεις, ήθη και έθιμα μαρτυρούν περί της προελεύσεως ενός παραμυθιού» (Μέγας 1961: 25).

όπως τα προσελάμβανε επί 6 μήνες, από τις 20 Ιουνίου έως τις 15 Δεκεμβρίου 1940, στους στρατώνες του Ναυπλίου. Εδώ, κατά την άποψή μου, προαναγγέλλονται δύο σημαντικά «περάσματα» της ελληνικής λαογραφίας: αφενός, και όσον αφορά τον θεωρητικό προσανατολισμό εμπλουτίζεται η ίδια η έννοια του «πεδίου», πάντοτε ωστόσο μέσα από την λογική της συλλογής λαογραφικής ύλης. Όσον αφορά την μεθοδολογία, αφετέρου, το συγκεκριμένο χειρόγραφο αποτελεί προϊόν επιτόπιας έρευνας διαρκείας, μάλιστα με συμμετοχική παρατήρηση, ακόμη κι αν έχει την μορφή απανθίσματος καταγραφών.

Στα μεταγενέστερα χειρόγραφά του ο Λουκάτος σημειώνει γενικά όσο περισσότερες πληροφορίες μπορεί, υπό μορφήν σημειώσεων πεδίου, παράλληλα και συμπληρωματικά με όσες πληροφορίες του δίνουν οι πληροφορητές του. Ο Λουκάτος σε κάποια χειρόγραφα κάνει σαφή διάκριση μεταξύ (άμεσων) «περιγραφών» και (έμμεσων) «ειδήσεων». Η πρακτική της επιτόπιας έρευνας από τον Λουκάτο, όπως έχει αποτυπωθεί στα χειρόγραφά του, διαφοροποιείται από αυτή των προγενέστερών του, μάλλον περιστασιακά και όχι συστηματικά. Από θεωρητική άποψη, αυτό θα μπορούσε να γίνει αντιληπτό και ως παλινδρόμηση, όπως διαφαίνεται στην αρχή της *Εισαγωγής* του: «Λέγοντας 'Εισαγωγή στη Λαογραφία' δεν εννοούμε την εκτενή θεωρητική μελέτη που θα μας προετοίμαζε να μπούμε στους κόσμους της Λαογραφικής Επιστήμης και θα μας έδειχνε τις ιστορικοπνευματικές διαδικασίες, όσες οδήγησαν από την παρατήρηση της λαϊκής ζωής στη μελέτη της. Και μιλώντας ιδιαίτερα για 'Ελληνική Λαογραφία' δεν θα επιχειρήσουμε εισαγωγή στην εθνική ανθρωπολογία της (κοινωνική, οικονομική, θρησκευτική και πολιτική), για να βρούμε τι σχημάτισε τα έθιμα και τον εθιμικό λόγο που θα μελετήσουμε. Ο τίτλος 'Εισαγωγή' που χρησιμοποιούμε εδώ σημαίνει, πιο μεταβατικά, τη χειραγωγία του αναγνώστη στα εύκολα μυστικά αλλά και στους τρόπους με τους οποίους μπορεί να ασκηθεί η λαογραφία» (Λουκάτος 1992: 15)[17]. Εκτός από την προσωπική του συμβολή στην επιτόπια έρευνα, ο Λουκάτος συνέ-

17. Αυτή η εσωτερική αντίφαση, όπως τουλάχιστον την αντιλαμβάνομαι, στον θεωρητικό προσανατολισμό του Λουκάτου, κλείνει και το «προεισαγωγικό» κεφάλαιο της Εισαγωγής: «Αξίωμα της λαογραφικής και πολιτιστικής μελέτης των ανθρωπίνων εκδηλώσεων πρέπει να είναι η εθνική έρευνα, για την εθνική στερεότητα και βελτίωση, αλλά με παράλληλο στόχο τη δυνατή συνάντηση και των άλλων εθνικών πολιτισμών, που θα μελετηθούν και θα συντελέσουν στο πανανθρώπινο καλό, κάτω από μια υπεύθυνη και στοργική ανθρωπολογία» (Λουκάτος 1992: 20).

βαλλε αποφασιστικά στον εμπλουτισμό του Λαογραφικού Αρχείου και με συλλογές μαθητών, αποδελτιώσεις, αντιβολές και ειδικά με τις κατατάξεις των παροιμιών, στις οποίες αφιέρωσε και σημαντικό μέρος του θεωρητικού του έργου.

Ο Δημήτριος Οικονομίδης εντάσσεται μία δεκαετία αργότερα (1948-1971) στο ανθρώπινο δυναμικό του Λαογραφικού Αρχείου, το οποίο εμπλουτίζει με χειρόγραφα κυρίως από την περιοχή της Ηπείρου. Ενώ τα πρώτα του χειρόγραφα περιέχουν στοιχεία της προφορικής και της εθιμικής παράδοσης, στην συνέχεια γίνονται πολυσυλλεκτικά, με κάποιες καταγραφές ακόμη και στην αλβανική γλώσσα, καλύπτουν ένα μεγάλο εύρος θεματικών περιοχών της λαογραφικής ύλης, πάντοτε όμως στην μορφή των ειδήσεων.

Παράλληλα με τον Λουκάτο και τον Οικονομίδη, εργάζεται στο Λαογραφικό Αρχείο και ο Γεώργιος Σπυριδάκης (1944-1969). Τα πολυάριθμα —30 στον αριθμό— χειρόγραφά του προέρχονται κυρίως από τα Δωδεκάνησα, την Κρήτη, τις Κυκλάδες και την Κύπρο —όπου θα μπορούσε να διακρίνει κανείς μία επαναληπτικότητα, όσον αφορά τις επισκέψεις στα ίδια μέρη. Σημαντικότατη είναι η συμβολή του Σπυριδάκη και ως καταθέτη στον εμπλουτισμό του λαογραφικού Αρχείου, κυρίως μέσω του Λαογραφικού Φροντιστηρίου, από την θέση του καθηγητή στο πανεπιστήμιο Αθηνών. Η σωστική και ιστορική προσέγγιση του Σπυριδάκη διαφαίνεται στις «οδηγίες» του «προς συλλογήν λαογραφικής ύλης», από την θέση του Διευθυντή του Λαογραφικού Αρχείου το 1962: «Προς διάσωσιν και περαιτέρω επιστημονικήν εξέτασιν των στοιχείων τούτων, προτού ούτως εξαφανισθούν, είναι επιβεβλημένη η εκτέλεσις συστηματικώς συλλογής της σχετικής λαογραφικής ύλης από όλους τους ελληνικούς τόπους. Ούτως η συλλογή αύτη των διαφόρων εκδηλώσεων του εκ παραδόσεως πολιτισμού του λαού και η πλήρης γνώσις αυτού δύναται να συμβάλλη εις την βεβαίωσιν της άνευ διακοπής συνεχίσεως του εθνικού βίου του λαού από της αυγής της ιστορικής του παρουσίας μέχρι την σήμερον [...]» (Σπυριδάκης 1962: 74). Η σωστική προσέγγιση του λαϊκού πολιτισμού αποτυπώνεται κυρίως στις καταθέσεις συλλογών τρίτων ή στις ολιγοήμερες επισκέψεις – αστραπή, με αφορμή ένα γεγονός λαογραφικού ενδιαφέροντος, τις λεγόμενες «επ' ευκαιρία» αποστολές. Αποτέλεσμα αυτής της επείγουσας προσέγγισης είναι, βεβαίως, ένας εξαιρετικός πλούτος στις καταγραφές, που ειδικά από το 1960 και ύστερα γίνεται εξαιρετικά πυκνός και σε παράπλευρες πληροφορίες, ιδίως χάρη στα ολοένα εξελισσόμενα

τεχνικά μέσα καταγραφής: μαγνητόφωνα, φωτογραφικές μηχανές, κινηματογραφικές κάμερες και video. Εδώ θέλω να κάνω μία ιδιαίτερη μνεία στο κινηματογραφικό και φωτογραφικό έργο του Γεωργίου Αικατερινίδη —ειδικά όσον αφορά την ευαίσθητη αφηγηματική οπτική μέσα από την οποία έχει καταγράψει έναν σημαντικότατο αριθμό λαογραφικών φαινομένων. Κατά την άποψή μου, το συγκεκριμένο έργο αποτελεί προοίμιο στην ιστορία της οπτικής ανθρωπολογίας στην Ελλάδα.

Τα χειρόγραφα του Στέφανου Ήμελλου (1959-1983) είναι προφανές ότι ακολουθούν μία λογική συνέντευξης, και είναι πλουσιότατα σε προφορικό πλούτο, καθώς αποτυπώνει, με στενογραφική ακρίβεια, τον ειρμό της σκέψης των συνομιλητών του. Τα χειρόγραφα των συντακτών του Λαογραφικού Αρχείου έως αυτήν την χρονική στιγμή είναι κατά κανόνα πολυσυλλεκτικά, και ακολουθούν τις οδηγίες ερωτηματολογίων —για την προφορική και την εθιμική παράδοση κυρίως του Μέγα και του Σπυριδάκη. Είναι δε συμπληρωματικά —όσον αφορά τον θεωρητικό προβληματισμό και την σύνθεση των πληροφοριών που παραθέτουν— με τις εκθέσεις των λαογραφικών αποστολών οι οποίες δημοσιεύονται κατά κανόνα στην *Επετηρίδα του Λαογραφικού Αρχείου*.

Από το 1970 και ύστερα ωστόσο, στα χειρόγραφα του Κέντρου Λαογραφίας και τα άλλα μέσα εγγραφής που προανέφερα, αποτυπώνεται σταδιακά και μία αφομοίωση ανθρωπολογικών πλέον προσεγγίσεων με την εισαγωγή νέων ποιοτικών μεθόδων και πρακτικών στην συλλογή λαογραφικής ύλης, όπως η συμμετοχική παρατήρηση, η επιτόπια έρευνα διαρκείας (με παράταση του χρόνου των εντεταλμένων αποστολών με χρήση «κανονικής» άδειας), οι ελεύθερες συνεντεύξεις, η έμφαση σε ζητήματα επιτέλεσης, η εστιασμένη προσέγγιση του πεδίου με στόχο την εξαγωγή θεωρητικών συμπερασμάτων για συγκεκριμένα ανθρωπολογικά φαινόμενα. Ειδικά θέλω να αναφερθώ, όσον αφορά αυτήν την πρόσφατη περίοδο στην ιστορία του Κέντρου Λαογραφίας, στο έργο του Λευτέρη Αλεξάκη για την Μάνη και πάνω στα συστήματα συγγένειας και στον συμβολισμό[18], στης Ελένης Ψυχογιού[19] και της Μιράντας Τερζοπούλου για τις τελετουργίες και την επιτέλεση[20], αλλά και

18. Βλ. ενδεικτικά, Αλεξάκης 1984 και 2001.
19. Βλ. ενδεικτικά Ψυχογιού 2008.
20. Βλ. ενδεικτικά, Τερζοπούλου & Ψυχογιού 1992.

σε αυτό της Αικατερίνης Πολυμέρου – Καμηλάκη, που από την διευθυντική της θέση και παράλληλα με την επιστημονική της δραστηριότητα κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες, επιτυγχάνει τον συγκερασμό διαφορετικών μεθοδολογιών επιτόπιας έρευνας προς όφελος του Λαογραφικού Αρχείου. Τελειώνοντας με αυτήν την αναπόφευκτα μακροσκελή, και επιγραμματική ωστόσο, αναδρομή στην ιστορία της λαογραφικής επιτόπιας έρευνας με έμφαση στις καταγραφές του προφορικού λόγου, όπως έχουν αποτυπωθεί στις χιλιάδες των τεκμηρίων του Κέντρου Λαογραφίας και χωρίς να έχω αναφερθεί καθόλου στο παρόν της, θα ήθελα να συνοψίσω ορισμένα βασικά σημεία αυτής της διαδρομής και να επισημάνω κάποια ακόμη.

Όπως αναδείχθηκε από την αρχειακή προσέγγιση που επιχειρήσαμε, η επιτόπια έρευνα, από την συλλογή λαογραφικής ύλης έως την εθνογραφία του λαϊκού πολιτισμού, βρίσκεται σε διαρκή συνομιλία με τον θεωρητικό προβληματισμό της εποχής της —από την συγκριτική και ιστορική προσέγγιση του Νικολάου Πολίτη, έως την «εθνογραφική» του Λουκάτου και την ανθρωπολογική προσέγγιση των νεότερων ερευνητών του Κέντρου Λαογραφίας. Σε αυτό το μεθοδολογικό πλαίσιο, η σύνταξη σχετικών ερωτηματολογίων και οι ταξινομικές κατευθύνσεις για την συλλογή λαογραφικής ύλης, δεν είναι παρά εκφάνσεις ευρύτερων θεωρητικών προσανατολισμών και διαφορετικών τρόπων αντίληψης του πεδίου. Χαρακτηριστική επίσης είναι η απόσταση, που φαίνεται να κράτησαν από αυτό, πρωτεργάτες της ελληνικής λαογραφίας, όπως ο Πολίτης και ο Κυριακίδης. Άλλωστε, οι συντάκτες του Λαογραφικού Αρχείου, όπως τουλάχιστον φαίνεται από τα βιβλία εισαγωγής χειρογράφων του ΚΕΕΛ, ξεκινούσαν συνήθως την επιτόπια έρευνα μετά από μία ικανή περίοδο αρχειοθέτησης —δηλαδή, επεξεργασία, ταξινόμηση, αποδελτίωση και αντιβολή της λαογραφικής ύλης. Η συνομιλία, μεταξύ λαογραφικής θεωρίας και επιτόπιας έρευνας, αντηχεί και στις καταγραφές των φοιτητών και των μαθητών[21], που χρησιμοποιήθηκαν συχνά ως «μέσον» σωστικών συλλογών, αλλά και κλήθηκαν να εφαρμόσουν στο πεδίο τις θεωρητικές / μεθοδολογικές αρχές, που διδάχθηκαν στο αμφιθέατρο.

Στον αντίποδα, οι καταθέσεις των ερασιτεχνών λαογράφων μπορεί να ακολουθούν την θεωρία κατά προσέγγιση εικοσαετίας, αλλά, ει-

21. Χαρακτηριστικό τέτοιο παράδειγμα καταθέσεων είναι τα 12 χειρόγραφα μαθητών Γυμνασίου, που κατέθεσε ο Γ. Σπυριδάκης από την Κύπρο.

δικά όσον αφορά τις προφορικές αφηγήσεις και τα φαινόμενα της προφορικότητας γενικότερα, είναι εξαιρετικά κατατοπιστικές: πολύ συχνά οι φορείς μιας πολιτισμικής παράδοσης αντιλαμβάνονται, συλλέγουν και καταθέτουν και καινούργια προφορικά είδη, πριν αυτά γίνουν καν αντιληπτά από την ταξινόμηση. Εκτιμώ συνεπώς ότι τα χειρόγραφα των ερασιτεχνών λαογράφων αποτελούν από μόνα τους ένα ενδιάμεσο πεδίο επιτόπιας έρευνας (Papachristophorou 2007: 402-403 και 419-420).

Είναι επίσης προφανές, ότι στην περίπτωση ενός αυτοτροφοδοτούμενου αρχείου, η επιτόπια έρευνα αναπτύσσεται σε στενή εξάρτηση με την αρχειοθέτηση και είναι δυνητικά ευαίσθητη σε οποιασδήποτε μορφής (πολιτική) διαχείριση, αφού αφενός προσαρμόζεται στις θεωρητικές τοποθετήσεις της εποχής της, και αφετέρου έχει έναν αδιαφιλονίκητο σωστικό χαρακτήρα —τουλάχιστον μεταβαλλόμενων φαινομένων του λαϊκού πολιτισμού και ειδικά της προφορικής και της εθιμικής παράδοσης. Ενέχεται συνεπώς ο επιστημονικός κίνδυνος, η διάσωση, με την μορφή του αμετάβλητου στο χρόνο τεκμηρίου, να συντελεστεί και με πολιτικά κριτήρια —πόσο μάλλον όταν το αντικείμενο είναι και εθνικά ευαίσθητο, από τις απαρχές ήδη της Λαογραφίας ως επιστημονικής κατεύθυνσης.

Το αντικείμενο της επιτόπιας έρευνας, και ειδικά όταν αυτό συνδέεται με την αρχειοθέτησή της, υπαγορεύεται συνεπώς από θεωρητικά, επιστημονικά και ιδεολογικά, ρεύματα. Στην ιστορία του Κέντρου Λαογραφίας, τρεις είναι οι κατευθυντήριες γραμμές: η έννοια της συλλογής κατ' αρχήν, ο «σωστικός» της προσανατολισμός στην συνέχεια, δηλαδή «καταγράφουμε ό,τι βρίσκουμε», και πιο πρόσφατα η εστιασμένη προσέγγιση του πεδίου. Οι δύο πρώτες κατευθύνσεις βρίσκονται σε άμεση συνάρτηση με την πρόσληψη «μνημείων» του λόγου και δίνουν έμφαση στην ιστορική διαχρονία, ενώ η τρίτη προσέγγιση επιτρέπει και την συγχρονική, ανθρωπολογική, εξέταση των ίδιων φαινομένων.

Όσον αφορά ειδικά τα φαινόμενα της προφορικότητας, θα είχα να προσθέσω ότι πιθανότατα υπερβαίνουν τις δυνατότητες ενός Αρχείου, καθώς υιοθετούν συνεχώς νέες μορφές και τρόπους. Τα «μνημεία του λόγου» της εποχής του Πολίτη, σήμερα είναι πιθανότατα όντως μνημεία —αλλά στην παγιωμένη, γραπτή, μορφή που καταχωρίσθηκαν έναν κι ενάμιση αιώνα πριν. Η «υπό εξαφάνιση» προσέγγιση των «ζώντων μνημείων» και της κατεπείγουσας «διάσωσής» τους υποθάλπει κατά την άποψη μου και μία χροιά ιστορικής υπεραξίας

του πεδίου, αφού ο λαϊκός πολιτισμός γίνεται αντιληπτός μέσα από ένα διαρκές ξεψύχισμα, χωρίς το δικαίωμα να μεταβάλλεται, όπως κάθε ζωντανός κοινωνικός σχηματισμός —και από αυτήν ειδικά την άποψη, ο όρος «κοινωνική λαογραφία» είναι εξαιρετικά εύστοχος, και με την έννοια της λαογραφίας του «παρόντος», όπως την προσδιορίζει ο Μ. Γ. Μερακλής[22].

Σήμερα οι άνθρωποι δεν αφηγούνται με τον ίδιο τρόπο που αφηγούνταν έναν και δυο αιώνες πριν – τουλάχιστον κατά γενική διαπίστωση και όσον αφορά την Ελλάδα. Συνεπώς έχει διαφοροποιηθεί το ίδιο το πεδίο της επιτόπιας έρευνας, το οποίο εκτείνεται πλέον σε δύο έως τρεις ευρύτερες περιοχές κοινωνικής συγκρότησης. Εκτός από την συμμετοχή του γραπτού λόγου στην εξέλιξη προφορικών πρακτικών και σε έντυπα - αστικά περιβάλλοντα —όπως τα έχουν αναδείξει οι Δ. Σ. Λουκάτος, Μ. Γ. Μερακλής, Μ. Αλεξιάδης, Ε. Αυδίκος και οι μαθητές τους, με παραδείγματα από τους σχεδόν αναλφάβητους λαϊκούς ποιητές και την παραλογοτεχνία έως τις πινακίδες και τα κόμικς των αστών —στην παγκοσμιοποιημένη εποχή μας θα έλεγα ότι η προφορικότητα και οι πρακτικές της επιτόπιας έρευνας αναπτύσσονται σε δύο φαινομενικά εκ διαμέτρου αντίθετα πεδία, επί της ουσίας παράλληλα και συμπληρωματικά ωστόσο.

Εκτός λοιπόν από αυτήν την «ενδιάμεση» περιοχή του αστικού κυρίως χώρου και των γραπτών μέσων, η κατεξοχήν περιοχή λαογραφικής επιτόπιας έρευνας εξακολουθεί να καλύπτει παραδοσιακά περιβάλλοντα, από άποψη κλίμακας και δομών κυρίως, όπου ωστόσο η προφορική παράδοση συντηρείται ως ιδεολογικός λόγος και αναπαράσταση, αλλά όχι απαραίτητα στις πάγιες μορφές που την έχει προσδιορίσει η λαογραφία: εννοώ είδη λιγότερο στερεοτυπικά, όπως το κουτσομπολιό και οι φήμες, οι μαρτυρίες, τα τοπικά ανέκδοτα, κλπ., που συνήθως προσεγγίζονται με διεπιστημονικά μέσα. Από αυτή την άποψη, η πολυσυλλεκτικότητα κατά την επιτόπια έρευνα, μπορεί να είναι και ολιστική προσέγγιση του πεδίου, μέσα από έρευνες μεγάλης διάρκειας και συμμετοχικής παρατήρησης. Όπως το θέτει ο Βασίλης Νιτσιάκος καταλήγοντας στους *Προσανατολισμούς*, «το αντικείμενο

22. Ο Μερακλής δίνει έμφαση στην ιστορική και στην κοινωνική διάσταση της λαογραφίας: λαογραφία της συνέχειας για την πρώτη, και λαογραφία του παρόντος για την δεύτερη (Μερακλής 1989: 17-20, πβ και Αλεξιάδης 2002: 19-20).

της (Λαογραφίας) χάνει το μνημειακό του χαρακτήρα και προσλαμβάνει τα χαρακτηριστικά του κοινωνικού – πολιτισμικού φαινομένου, που παράγεται ιστορικά και συνεπώς παρουσιάζει μιαν ανάλογη δυναμική και δεν είναι στατικό επιβίωμα του παρελθόντος» (Νιτσιάκος 2008: 199). Προς αυτήν την κατεύθυνση η ολιστική προσέγγιση είναι καθοριστικής σημασίας, όχι μόνο για την κατανόηση της λειτουργίας, αλλά και της ίδιας της μορφής των φαινομένων της προφορικότητας, που βρίσκονται σε συνεχή διάλογο με το κοινωνικό, ιστορικό και πολιτισμικό τους περιβάλλον.

Η δυναμική ωστόσο και η μεταβλητότητα των φαινομένων αυτών, τα οποία είναι κατ' εξοχήν επικοινωνιακά, δημιουργεί μία ακόμη, τρίτη, περιοχή —επιτόπιας, ας την πούμε και αυτή— έρευνας. Αναφέρομαι στις οπτικές μορφές του λαϊκού αφηγηματικού λόγου, όπως τα SMS, τα φωτογραφικά ανέκδοτα, τις άπειρες(;) ιστορίες, που διαδίδονται μέσω Διαδικτύου και κινητής τηλεφωνίας, αλλά και στις εικονικές ζωές και ταυτότητες (avatars), που στο σύνολό τους υπερβαίνουν γεωγραφικά και κοινωνικά όρια, όπως τα όριζαν μέχρι πρόσφατα τόσο η λαογραφία όσο και η ανθρωπολογία: η έννοια της εδαφικότητας έχει διαφοροποιηθεί σημαντικά σε αυτά τα (όχι πια και τόσο νέα) συμφραζόμενα της παγκοσμιοποίησης, αφού η κοινωνική ομάδα μελέτης, ως «κοινότητα», δεν συνδέεται πλέον με τον τοπικό προσδιορισμό των μελών της σε μία κοινή «εδαφική» περιοχή (Sack 1986: 27), αλλά μπορεί και να αποτελεί ένα ευρύτατο διεθνές / διαπολιτισμικό σύνολο ανθρώπων που συνδέονται μεταξύ τους ακόμη και με αποκλειστικά ψυχολογικά κριτήρια (Papachristophorou υπό έκδοση). Και αυτό είναι πλέον το πεδίο της κυβερνο-εθνογραφίας.

Αν πρέπει λοιπόν να απαντήσουμε στο ερώτημα που θέσαμε στην αρχή, αν «ζει ο βασιλιάς Αλέξανδρος», η απάντηση είναι «ναι, αλλά έχει αλλάξει».

Βιβλιογραφικές αναφορές

Ε. Π. Αλεξάκης 1984: *Η εξαγορά της νύφης. Συμβολή στη μελέτη των γαμήλιων θεσμών στη νεότερη Ελλάδα*. Αθήνα.

Ε. Π. Αλεξάκης 2001: *Ταυτότητες και ετερότητες. Σύμβολα, συγγένεια, κοινότητα στην Ελλάδα - Βαλκάνια*. Δωδώνη, Αθήνα.

Μ. Αλεξιάδης 2002: «Ο καθηγητής της Λαογραφίας Μ. Γ. Μερακλής και

το επιστημονικό έργο του», στον τόμο: *Θητεία. Τιμητικό αφιέρωμα στον καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, επιστημονική επιμέλεια Μ. Αλεξιάδης, Πανεπιστήμιο Αθηνών και Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Αθήνα.

Μ. Γ. Βαρβούνης & Γ. Χ. Κούζας 2007: «*Το αρχείο του «Λαογραφικού Φροντιστηρίου» του Γ. Α. Μέγα – αναλυτικός κατάλογος*», *Λαογραφία*, παράρτημα 12, Αθήνα.

Στ. Κυριακίδης 1938: «Τι είναι λαογραφία και εις τι δύναται να ωφελήσει η σπουδή της» στο: *Λαογραφία* ΙΒ΄, σ. 130-157.

Α. Κυριακίδου-Νέστορος 1978: «Εισαγωγή» στο: Στ. Κυριακίδης, *Το Δημοτικό Τραγούδι*, Ερμής, Αθήνα 1990, σ. ζ΄-κθ΄.

Δ. Σ. Λουκάτος 1992: *Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα. 1η έκδοση: 1977.

D. Loukatos 1997: "Conteurs populaires transmettant leurs récits par écrit : le cas d 'un berger mi-illétré en Grèce", στο: *Fabula* 38, σ. 291-302.

Γ. Α. Μέγας 1939/1975: *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, τεύχος πρώτον, ανάτυπον εκ της Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου 1939 / ανατύπωσις, Ακαδημία Αθηνών 1975.

Γ. Α. Μέγας 1961: *Συστηματική Λαογραφία. Σημειώσεις κατά τας παραδόσεις του καθηγητού Γ. Α. Μέγα*, Αθήνα (πολυγραφημένο κείμενο).

Μ. Γ. Μερακλής 1989: «Η ιστορικότητα των λαογραφικών φαινομένων», στο: *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδόσεις Χ. Μπούρα, Αθήνα, σ. 15-25.

Β. Νιτσιάκος 2008: *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*. Κριτική, Αθήνα.

M. Papachristophorou 2007: «Des farces aux récits 'facétieux' - Ou de la transformation de bons vivants en personnages légendaires» στο: *Classer les récits: théories et pratiques*, dir. Aboubakr Chraibi, εκδόσεις L'Harmattan, Παρίσι, σ. 401-427.

— —, υπό έκδοση: "'Ashley Flores' and other (not) missing children: cyber friendly fears and tears", στα Πρακτικά του 15ου Διεθνούς Συνεδρίου της ISFNR, *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations*, Εκδόσεις του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Αθήνα.

Μ. Παπαχριστοφόρου 2008: "Παιδικές αφηγήσεις από τη Λιβαδειά και τη Θίσβη Βοιωτίας: παρατηρήσεις σε δύο χειρόγραφα της Συλλογής Μαθητών του Λαογραφικού Αρχείου" στο: *Επετηρίς της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών*, τόμος 4, τεύχος β (4β), Πρακτικά Δ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Βοιωτικών Μελετών (Λιβαδειά 9-12 Σεπτεμβρίου 2000), Αθήνα, σ. 551-578.

— —, υπό έκδοση: «Ο Νικόλαος Πολίτης και ο λαϊκός αφηγηματικός λόγος» στον τόμο Νικόλαος Πολίτης - Πρακτικά συνεδρίου. Εκδόσεις του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας (υπό έκδοση, 2012).

R. D. Sack 1986: *Human Territoriality: its theory and history*, σειρά Cambridge Studies in Historical Geography, Cambridge University Press, Cambridge.

Σ. Χ. Σουλούκος 2007: *Το αρχείο του Στίλπωνος Π. Κυριακίδη στο Λαογραφικό Μουσείο και Αρχείο της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Κατηγοριοποίηση και ταξινόμηση του υλικού*. Μεταπτυχιακή εργασία, επιβλέπουσα αν. καθ. Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Νεότερης και Σύγχρονης Ιστορίας και Λαογραφίας.

Γ. Κ. Σπυριδάκης 1962: «Οδηγίαι προς Συλλογήν Λαογραφικής Ύλης», ανάτυπον εκ της *Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου*, τομ. 13 & 14 (1960-61), σ. 73-147.

Μ. Τερζοπούλου & Ε. Ψυχογιού 1992: «Άσματα και τραγούδια. Προβλήματα έκδοσης των δημοτικών τραγουδιών», στο: *Εθνολογία*, τόμος 1, σ. 143-165.

Ε. Ψυχογιού 2008: *"Μαυρηγή" και Ελένη: Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης. Χθόνια μυθολογικά, νεκρικά δρώμενα και μοιρολόγια στη σύγχρονη Ελλάδα*. Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 24, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα.

ΝΙΚΟΛΕΤΤΑ Δ. ΠΕΡΠΑΤΑΡΗ

Η ΕΡΕΥΝΑ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗΣ ΔΙΑΣΤΑΣΗΣ ΤΟΥ ΛΑΪΚΟΥ ΜΥΘΟΥ

Το ζήτημα για την εικόνα του ανθρώπου στο λαϊκό παραμύθι και εάν πρόκειται για ορισμένη, επανερχόμενη και συνεχώς όμοια σε αναρίθμητες ιστορίες, τέθηκε με έμφαση το 1975 από τον κορυφαίο μελετητή της ευρωπαϊκής λαϊκής λογοτεχνίας Max Lüthi στο βιβλίο του «Το λαϊκό παραμύθι ως ποίηση: Αισθητική και Ανθρωπολογία»[1]. Από την πρώτη παράγραφο του προλόγου του ο Lüthi κάνει σαφή τη διάκριση των δύο συντεταγμένων αυτής της ποίησης –αν και αλληλοσυμπληρούμενων–, της Αισθητικής ως αναζήτησης της καλλιτεχνικής μορφής του παραμυθιού από την Ανθρωπολογία, τη μελέτη των ειδολογικών ιδιοτήτων του παραμυθιακού ανθρώπου[2].

Το 1982 στο Διεθνές Συνέδριο του Παρισιού, με θέμα «Ανάλυση των παραμυθιών. Προβλήματα μεθοδολογίας», που οργάνωσε το Εθνικό Κέντρο Επιστημονικής Έρευνας, ο Αμερικανός Καθηγητής Λαογραφίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας Alan Dundes πρότεινε, μαζί με τη μορφολογική ανάλυση του Προπ και την ιστορικο-γεωγραφική προσέγγιση, τη συνεξέταση της ουσίας του ανθρώπου στο λαϊκό μύθο, με τη συνεπικουρία ψυχαναλυτικών μεθόδων[3].

---

1. Max Lüthi, *Das Volksmärchen als Dichtung. Ästhetik und Anthropologie*, Dieterichs, Düsseldorf - Köhn 1975.

2. Ό.π., σ. 7. Πρβλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Το λαϊκό παραμύθι. Κείμενα παραμυθολογίας*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σ. 44-45.

3. Βλ. σχετικά Alan Dundes, «The Symbolic Equivalence of Allomotifs: Towards a Method of Analyzing Folklales»· στον τόμο *Le Conte. Pourquoi? Comment?*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1984, p. 187-197.

Στην παρούσα εισήγηση, με αφορμή την εκατονταετία από τη θεμελίωση της Λαογραφίας ως επιστήμης στην Ελλάδα και την ίδρυση του επίσημου επιστημονικού φορέα της, της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, από τον Νικόλαο Πολίτη, επιχειρείται να ερμηνευθεί η έρευνα για την ανθρωπολογική διάσταση του λαϊκού μύθου, από την περίοδο που άρχισε να μελετάται επιστημονικά το είδος αυτό της λαϊκής λογοτεχνίας. Και ερευνάται ο τρόπος που διαχειρίσθηκε η επιστημονική κοινότητα στην Ελλάδα την παρουσία του ανθρώπου στις λαϊκές διηγήσεις, όχι αποκλειστικά στο παραμύθι. Για το λόγο αυτό, χρησιμοποιείται η ευρεία έννοια του λαϊκού μύθου· για να συμπεριλάβει, μαζί με το παραμύθι, την ευτράπελη διήγηση, την παράδοση και το μύθο ζώων.

Η αρχική σημασία του μύθου («προφορικός λόγος») περιορίστηκε σιγά σιγά στον αφηγηματικό λόγο· σήμερα, με τη λέξη αυτή εννοούμε την αλληγορική διήγηση, με διδακτικό χαρακτήρα[4]. Στην ελληνική λαογραφία η ευρύτητα της έννοιας «λαϊκός μύθος» έρχεται ως συνέπεια της αλληλοπαθούς σχέσης του μυθικού με τον παραμυθιακό λόγο. Ο μυθικός λόγος, με τις ποικίλες αφηγηματικές μορφές του (αρχαίος ελληνικός μύθος για θεούς και ήρωες, αισώπειος μύθος με ζώα και ανθρώπους, μυθικές παραδόσεις ως συνέχεια των αρχαίων, περιπαικτικοί μύθοι), καταλήγει στον εκτενή παραμυθιακό λόγο, ο οποίος στην πραγματικότητα αποτελεί σύνθεση «μυθικών» επεισοδίων από τις προαναφερθείσες κατηγορίες του μύθου, αρχαίου και νεώτερου[5].

Μέσα σε αυτό το γενικό πλαίσιο των λαϊκών διηγήσεων, προσφιλή μορφή των ερευνητών αποτελεί η γυναίκα, με πρόσωπα ποικίλα, ανάλογα με το ρόλο της στη διήγηση, σε διάφορες περιόδους της ζωής της. Η διττή υπόστασή της απεικονίζεται στις δύο εκ διαμέτρου αντίθετες ηλικιακές φάσεις, στην προχωρημένη ωριμότητα αφενός στη νιότη αφετέρου και εξετάζεται σε σχέση με ζητήματα ηθικής αλλά και με βάση κριτήρια αισθητικής (ομορφιά - κακομορφία).

Ξεκινώντας, ανορθόδοξα, από την όψιμη ηλικία της γυναίκας, μία οικεία ανθρώπινη φιγούρα και ένα δημοφιλές, συνάμα, παραμυθιακό πρόσω-

---

4. Βλ. Δημήτριος Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην ελληνική Λαογραφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1992[4] (α΄ έκδοση 1977), σ. 129-130.

5. Δημήτριος Σ. Λουκάτος, «Μορφές και σχήματα του "μυθικού" λόγου», *Διαβάζω*, 130 (1985), σ. 15-16.

πο[6], η γριά, σε μία αρνητική έκφανση του χαρακτήρα της, αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης της εργασίας του Γεωργίου Κ. Σπυριδάκη «Η γραία ως προδότις εις δημώδεις νεοελληνικάς παραδόσεις»[7]. Το σύνθετο προσωπείο της, συνονθύλευμα καλοσύνης και κακίας, εξετάστηκε και από την Μαριάνθη Καπλάνογλου στην εργασία «Ο άνθρωπος και ο χρόνος: Η γριά και οι μήνες στη Δωδεκανησιακή λαϊκή παράδοση»[8]. Ο πολυδιάστατος τύπος της στις λαϊκές διηγήσεις –αστεία, σοβαρή, καλή, κακή–, μέσα από αντιτιθέμενους συμβολισμούς, παραπέμπει, σύμφωνα με τη συγγραφέα, στο αντίστοιχα σύνθετο προσωπείο της Μπάμπως των ευετηρικών δρωμένων[9].

Η ομορφιά, από την άλλη πλευρά, μελετήθηκε από την Δέσποινα Δαμιανού στη διδακτορική της διατριβή, με θέμα «Οι ηρωίδες των ελληνικών μαγικών παραμυθιών. Μια συμβολή στη μελέτη της λαϊκής αντίληψης για τη γυναικεία ομορφιά», όπου διαπιστώνεται ότι το ωραίο στο πρόσωπο της νεαρής γυναίκας επισκιάζει αρετές, όπως η καλοσύνη, η ταπεινότητα, η εξυπνάδα, η προθυμία και η εργατικότητα, οι οποίες συνιστούν συμπληρωματικά στοιχεία της εικόνας της ηρωίδας[10]. Στην ίδια εργασία ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύγκριση της όμορφης μαγικής γυναίκας, ανώτερης του άνδρα[11] και με τα χαρακτηριστικά του μυστηρίου που την περιβάλλουν, με

---

6. Μαριάνθη Καπλάνογλου, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα: Μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή. Το παράδειγμα των αφηγητών από τα νησιά του Αιγαίου και τις προσφυγικές κοινότητες των Μικρασιατών Ελλήνων*, Εκδόσεις Πατάκης, Αθήνα 2002, σ. 371.

7. Γ. Κ. Σπυριδάκης, «Die alte Frau als Verräterin in einigen neugriechischen Volkssagen», *Λαογραφία*, 22 (1965), σ. 527-530. (= «Η γραία ως προδότις εις δημώδεις νεοελληνικάς παραδόσεις», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου*, 17 (1965), σ. 3-10). Βλ. ενδεικτικά και Κ. Α. Ρωμαίος, «Η γριά, μυθική μορφή αρχαία», *Ελληνικά, Παράρτημα αρ. 4, Προσφορά εις Στίλπωνα Κυριακίδην επί τη εικοσιπενταετηρίδι της καθηγεσίας αυτού (1926-1951)*, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 651-680.

8. Μαριάνθη Καπλάνογλου, «Ο άνθρωπος και ο χρόνος: Η γριά και οι μήνες στη Δωδεκανησιακή λαϊκή παράδοση», *Πρακτικά Επιστημονικής Διημερίδας για τα 50 χρόνια της Ενσωμάτωσης της Δωδεκανήσου*, Πανεπιστήμιο Αιγαίου - Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, σ. 59-65.

9. Ό.π., σ. 64-65.

10. Δέσποινα Δαμιανού, *Οι ηρωίδες των ελληνικών μαγικών παραμυθιών. Μια συμβολή στη μελέτη της λαϊκής αντίληψης για τη γυναικεία ομορφιά. Παραμυθολογική μελέτη*, Διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 1989, σ. 157.

11. Για τη φεμινιστική προσέγγιση των παραμυθιών βλ. Jack Zipes, *The*

την όμορφη ρεαλιστική προσηνή γυναίκα, κατώτερη του άνδρα, της οποίας η ηθική καλύπτει την ομορφιά[12]. Εδώ αξίζει να επισημάνουμε τη μελέτη της Μαριλένας Παπαχριστοφόρου για την αναπαράσταση των δύο φύλων στο λαϊκό παραμύθι, όπου συγκρίνεται η ιδανική και τρομακτική θηλυκότητα της υπερφυσικής σύζυγου με τον άνδρα, ο οποίος εμφανίζει όλα εκείνα τα ατελή χαρακτηριστικά του εφήβου και υποβάλλεται τελικώς σε επισφαλή μυητική πορεία[13].

Η εικόνα της μαγικής γυναίκας εξετάζεται και από την Μένη Κανατσούλη στην εργασία της «Το υπερφυσικό στοιχείο στη γυναίκα των ελληνικών λαϊκών παραμυθιών»[14], με σκοπό να κατηγοριοποιηθούν οι γυναικείοι τύποι που υπερβαίνουν την ανθρώπινη φύση. Οι Μοίρες, οι Λάμιες, οι Στρίγκλες, οι Γοργόνες και οι Νεράιδες, για το γυναικείο φύλο, ανάγονται σε αξιοζήλευτα πρότυπα μιας ουτοπικής χειραφέτησης, ενώ για τους άνδρες σε ποθητά ερωτικά σύμβολα[15]. Συνδέονται ακόμα οι ηθικές αρετές με το νεαρό της ηλικίας, καθώς θεωρείται ασυμβίβαστο νεαρές και όμορφες κοπέλες να είναι κακές· αντίθετα, όταν η γυναίκα ωριμάσει, ανεμπόδιστα πλέον της αποδίδονται καταστροφικές δυνάμεις, ώστε απο-

---

Oxford Companion to Fairy Tales. The western Fairy Tale Tradition from Medieval to Modern, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 155-159.

12. Δέσποινα Δαμιανού, *Οι ηρωίδες των ελληνικών μαγικών παραμυθιών*, ό.π., σ. 158-161.

13. Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, «Το παραμύθι της νεράιδας (AT 400): Αναπαραστάσεις των φύλων μέσα από την έλξη / άπωση του υπερφυσικού και του ανθρώπινου στοιχείου», *Εθνολογία*, 5 (1998), σ. 181-210. Για τη διάκριση των δύο φύλων βλ. επίσης Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, «Το παραμύθι και η διαμόρφωση της κοινωνικής ταυτότητας κατά φύλα», *Εθνολογία*, 6 (2000), σ. 345-358. Πρβλ. Αγγελική Κομποχόλη - Πατρικάκου, «Η γυναίκα στο νεοελληνικό παραμύθι (Μεσσηνιακά παραδείγματα)», στον τόμο *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και νεοτερικότητα*, Επιμέλεια Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, Εισαγωγή Μ. Γ. Μερακλής, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 1996, σ. 226-247, όπου εξετάζονται οι παραμυθιακές ετερόφυλες σχέσεις.

14. Μένη Κανατσούλη, «Το υπερφυσικό στοιχείο στη γυναίκα των ελληνικών λαϊκών παραμυθιών», στον τόμο *Λαϊκό παραμύθι και παραμυθάδες στην Ελλάδα*, Επιμέλεια Βασίλης Δ. Αναγνωστόπουλος - Κώστας Λιάπης, Εκδόσεις Κατανιώτη, Αθήνα 1995, σ. 179-187.

15. Ό.π., σ. 182.

στερημένη από κάθε θηλυκότητα να προκαλεί κακό στις νεώτερες από αυτήν γυναίκες[16].

Στο ίδιο κλίμα, και πάλι μέσα από ομόφυλες προστριβές –αυτή τη φορά της ωραίας κοιμωμένης με την κακιά μητριά της– σκιαγραφούνται οι ιδιαίτερες πτυχές της προσωπικότητας της διάσημης ηρωίδας στη διδακτορική διατριβή της Μαριλένας Παπαχριστοφόρου για τον ύπνο και την αγρυπνία στο ελληνικό μαγικό παραμύθι[17]. Ερμηνεύεται χαρακτηρολογικά και η περιπλανώμενη πριγκίπισσα ως ένα μοντέλο που στερείται θηλυκότητας, ακριβώς επειδή μέμφεται για το ότι δεν διαθέτει την τυπική φύση της γυναίκας νοικοκυράς[18].

Σε διαφορετική βάση, χωρίς να λαμβάνεται υπόψη το φύλο του ήρωα της λαϊκής διήγησης, στηρίζεται η έρευνα για το ανθρωποείδωλο του λαϊκού μύθου. Στην περίπτωση αυτή, η μέθοδος προσέγγισης των ηρώων, των αντιηρώων και των ενδιάμεσων προσώπων ποικίλλει. Με κριτήριο την εικόνα του ήρωα και τον τρόπο με τον οποίο αυτός εξωτερικεύει ή όχι τα συναισθήματά του, ο Μιχαήλ Μερακλής διαφοροποιεί το παραμύθι από την παράδοση. Το παραμύθι εξιδανικεύει τον ήρωά του, η παράδοση, μετά την επαφή με την υπερβατική μορφή, τον επαναφέρει στην ανθρώπινη πρωτινή του υπόσταση[19]. Παρόμοια αντιδιαστολή γίνεται και πάλι με βάση την εικόνα του ανθρώπου: Ενώ η παράδοση εξατομικεύει με τα εσωτερικά βιώματά του τον άνθρωπο –είναι ψυχολογικά εσωτερική, εφόσον ο άνθρωπος παρουσιάζεται με τα δυνατά και τα αδύνατα σημεία του–, το παραμύθι τον τυποποιεί στις σχέσεις του με τους άλλους[20].

Με την απαρέγκλιτη τυπολογία των παραμυθιακών προσώπων έχει ασχοληθεί και η Ελεωνόρα Σκουτέρη - Διδασκάλου, για να καταλήξει στην παραδοχή, εξαιτίας των συνεχών μεταπτώσεων, μιας ρευστότητας των χαρακτήρων, που καθιστά το παραμύθι έναν πλούσιο, σε περίεργα και ενδια-

16. Ό.π., σ. 185.

17. Marilena Papachristophorou, *Sommeils et Veilles dans le Conte Merveilleux Grec*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 2002, σ. 61-65.

18. Ό.π., σ. 185-187.

19. Μ. Γ. Μερακλής, «Το δώρο στο παραμύθι και την παράδοση», *Επτά Ημέρες εφ. Η Καθημερινή*, 31 Δεκεμβρίου 2005 - 1 Ιανουαρίου 2006, σ. 19.

20. Ό.π.

φέροντα όντα, αφηγηματικό κόσμο[21]. Ο καλός και ο κακός, τα δύο αντίθετα, ταυτίζονται, αλληλοσυμπληρούμενα, ώστε ο ήρωας να υπάρχει μόνο εάν έχει ισάξιό του αντίπαλο[22]. Οι ήρωες ωστόσο δεν δρουν μόνοι τους. Ο Μιχαήλ Μερακλής επισημαίνει το νόμο των συμπληρωματικών προσωπικοτήτων στην εργασία του για τα ενδιάμεσα πρόσωπα με τις πραγματικά υπεράνθρωπες δυνάμεις, που προεκτείνουν τα όρια των, παρουσιαζόμενων ως τυπικών, ανθρώπινων ορίων συμπεριφοράς του πρωταγωνιστή[23].

Οι συγκρούσεις των ηρώων δεν έχουν μονοπωλήσει το ενδιαφέρον της επιστημονικής έρευνας, η οποία έχει στραφεί και στο εσωτερικό της οικογένειας. Η Μυρτώ Γεωργίου - Νίλσεν σημειώνει στην εργασία της για την εικόνα της οικογένειας στα παραμύθια των αδελφών Grimm ότι οι ενδοοικογενειακές σχέσεις αναπαριστούν αφενός το πρότυπο της ιδανικής συμβίωσης και προσδιορίζουν αφετέρου τα μοντέλα προς αποφυγήν, με την τιμωρία που τελικώς υφίστανται οι κακοί γονείς[24]. Πράγματι, όσο σύνηθες είναι στο παραμύθι οι σχέσεις των μελών της οικογένειας να διαπνέονται από πνεύμα αυτοθυσίας άλλο τόσο σύνηθες είναι να συμβαίνουν αγριότητες στους κόλπους της[25]. Στις περιπτώσεις σύγκρουσης του ήρωα με τους αδελφούς του, δεν είναι το στοιχείο της αδελφικής σχέσης, αλλά το στοιχείο της ανταγωνιστικότητας αυτό που επικρατεί, επισημαίνει στη διδακτορική του διατριβή για το δρακοντοκτόνο ήρωα ο Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης[26].

---

21. Ελεωνόρα Σκουτέρη - Διδασκάλου, «Η ιδεολογία των παραμυθιών», *Νέες Εποχές εφ. Το Βήμα*, 17 Δεκεμβρίου 1995, σ. 35.

22. Ό.π.

23. Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος. Κείμενα και κριτική νεοελληνικού λόγου*, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σ. 121. Τα πολλαπλά πρόσωπα του μαγικού βοηθού έχουν μελετηθεί από την Τζένη Μωραΐτη, *Ο μαγικός βοηθός. Ο ρόλος του μαγικού βοηθού στην εξέλιξη του παραμυθιού*, Εκδόσεις Ταξιδευτής, Αθήνα 2003, όπου συνάγεται το συμπέρασμα ότι τόσο ο ήρωας όσο και ο βοηθός είναι αλληλοεξαρτώμενοι: ο ήρωας εξαρτάται από την προσφορά του βοηθού του, για να πετύχει το σκοπό του, και ο βοηθός έχει ανάγκη την ύπαρξη του ήρωα, για να αποκτήσει υπόσταση στην αφήγηση.

24. Μυρτώ Γεωργίου - Νίλσεν, «Η εικόνα της οικογένειας στα παραμύθια των αδελφών Γκριμ», *Διαβάζω*, 108 (1984), σ. 71.

25. Βλ. σχετικά Μαριάνθη Καπλάνογλου, *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 370.

26. Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, *Οι ελληνικές παραλλαγές για τον δρακοντοκτό-*

Την αντιπαλότητα των μελών της παραμυθιακής οικογένειας ξεπερνούν σε αγριότητα ανίερες στάσεις, που δεν λείπουν από το παραμύθι. Φόνοι γίνονται ανάμεσα και σε συγγενικά πρόσωπα. Ο θύτης μάλιστα δεν θεωρεί την ανθρωποκτονία κακή πράξη, όταν το θύμα του είναι εμπόδιο στην υλοποίηση του σκοπού του, να αποκτήσει, για παράδειγμα, τρία χρυσά μήλα. Η Άννα Στεργίου στην εργασία της «Ο ήρωας και το "εγώ"» προσεγγίζει φαινόμενα ενδοοικογενειακής βίας και αγριότητας στο παραμύθι –ανθρωποφαγία, βαμπιρισμός, αιμομικτικές τάσεις–, στηριζόμενη σε ψυχαναλυτικές θεωρίες[27]. Το θέμα της ανθρωποφαγίας απασχόλησε και την Εμμανουέλα Κατρινάκη στο πρόσφατα εκδομένο βιβλίο της, από την Φινλανδική Ακαδημία Επιστημών, με τίτλο «Ο κανιβαλισμός στο ελληνικό μαγικό παραμύθι. Ζητήματα ερμηνείας και τυπολογίας»[28]. Τις τρεις ενστικτώδεις ορμές, το φόνο, την ανθρωποφαγία και την αιμομιξία μελέτησε και η Μαρία Σακαλάκη στην εργασία «Οι απαγορευμένες επιθυμίες στο λαϊκό παραμύθι και στους αρχαίους μύθους»[29]. Ενδιαφέρον έχει εδώ η ερμηνεία της συχνής παρουσίας διάφορων μορφών ανθρωποκτονίας, η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις είναι όχι μόνο επιτρεπτή αλλά και επιβεβλημένη από τον ισχύοντα ηθικό κώδικα[30].

Η παρουσία του ανθρώπου στις λαϊκές διηγήσεις δεν έχει ερευνηθεί μόνο μέσα από τις ενέργειές του αλλά και με την προσέγγιση των αδυναμιών ή της διαφορετικότητάς του. Σημαντική συμβολή προς αυτή την κατεύθυνση αποτελεί η εργασία του Βαγγέλη Τασιόπουλου για τις αναπηρίες στο ελληνικό παραμύθι και την ευτράπελη διήγηση, με την παρουσίαση ανθρώπων, οι οποίοι είτε γεννήθηκαν ανάπηροι, είτε τους επιβλήθηκε ως τι-

---

νο ήρωα (Aarne - Thompson 300, 301A και 301B). Παραμυθολογική μελέτη, Ιωάννινα 1982, σ. 105.

27. Άννα Στεργίου, «Ο ήρωας και το "εγώ"», *Ένθετο αφιέρωμα εφ. Ελευθεροτυπία: Παραμύθια. Το δικαίωμα στη φαντασία*, 18 Δεκεμβρίου 1999, σ. 4-7.

28. Emmanouela Katrinaki, *Le Cannibalisme dans le Conte Merveilleux Grec. Questions d' Interprétation et de Typologie*, Academia Scientiarum Fennica, Folklore Fellows Communications No 295, Helsinki 2008.

29. Μαρία Σακαλάκη, «Οι απαγορευμένες επιθυμίες στο λαϊκό παραμύθι και στους αρχαίους μύθους. Ανθρωποφαγία, κανιβαλισμός και αιμομιξία στη συλλογική φαντασία», *Διαβάζω*, 130 (1985), σ. 42-44.

30. Ό.π., σ. 43. Πρβλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Το λαϊκό παραμύθι. Κείμενα παραμυθολογίας*, ό.π., σ. 157-169, για το θέμα της εκδίκησης στο λαϊκό παραμύθι.

μωρία η αναπηρία ή ακόμη προσποιήθηκαν τους ανήμπορους, προκειμένου να φτάσουν στην κάθαρση[31]. Σε κάθε περίπτωση, ο ανάπηρος αντιμετωπίζεται ως ισότιμο μέλος της κοινωνίας και αν και σημαδεμένος παραμένει πάντοτε πρόσωπο οικείο[32].

Παρεκκλίνοντα στοιχεία στην εμφάνιση και στη συμπεριφορά μελέτησε και ο Βάλτερ Πούχνερ, τα οποία αντέτεινε στην τυποποίηση της εικόνας του ανθρώπου στο λαϊκό πολιτισμό, με μέτρο τις νόρμες του ανδρικού και γυναικείου ιδανικού[33]. Η σωματική δυσπλασία, η ψυχική ανωμαλία και η διανοητική βλάβη παρουσιάζονται διαφορετικά στην ευτράπελη διήγηση από το παραμύθι. Στο μαγικό παραμύθι, η βλάβη αντισταθμίζεται με ιδιαίτερες ικανότητες, ώστε τυφλοί, μονόφθαλμοι, κουτσοί και τρελοί να δικαιώνονται τελικώς με θαυματουργό τρόπο. Εξαίρεση αποτελεί μία ιδιαίτερη, όχι τόσο συμπαθής, μορφή, ο σπανός. Ο Γεώργιος Μέγας έδωσε διπλή εξήγηση για την κακία που του αποδίδει ο λαός: η πρώτη αφορούσε την πεποίθηση για την ιδιαίτερη σεξουαλική συμπεριφορά του –θεωρούνταν δηλαδή ομοφυλόφιλος– και η δεύτερη την αντίληψη ότι ήταν άθεος[34]. Στην ευτράπελη διήγηση λειτουργεί μια αντιθετική λογική, δεν παρατηρείται αυτή η εξισορροπητική οικονομία· εδώ οι ανθρώπινες βλάβες παρουσιάζονται με ευθύτητα και ρεαλισμό[35].

Το ζήτημα για το ποια κοινωνία χαρακτηρίζει το πανόραμα των ανθρώπινων αδυναμιών, που μας προσφέρουν οι ευτράπελες διηγήσεις, απασχόλησε τον Μιχαήλ Μερακλή, σύμφωνα με τον οποίο, παρά το γεγονός της ρεαλιστικής απεικόνισης του κόσμου, άρα και της συνάρτησής του με συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες, στις διηγήσεις αυτές κατατίθεται η μαρ-

---

31. Βαγγέλης Τασιόπουλος, «Οι αναπηρίες στα ελληνικά λαϊκά παραμύθια και τις ευτράπελες διηγήσεις», *www. eipe (Ερευνητικό Ίδρυμα Πολιτισμού και Εκπαίδευσης) / praktika / tassiopoulos. pdf*, σ. 1.

32. Ό.π., σ. 10.

33. Βάλτερ Πούχνερ, «Τερατομορφία και σωματική δυσπλασία στη λαϊκή φαντασία. Μορφές και λειτουργίες της παρεκκλίνουσας σωματικής εμφάνισης», στον τόμο *Από το παραμύθι στα κόμικς. Παράδοση και νεοτερικότητα*, ό.π., σ. 79-80.

34. Βλ. σχετικά Γεώργιος Α. Μέγας, «Der Bartlose im neugriechischen Märchen», *Λαογραφία*, 25 (1967), σ. 254-267.

35. Βάλτερ Πούχνερ, «Τερατομορφία και σωματική δυσπλασία στη λαϊκή φαντασία», ό.π., σ. 85-86.

τυρία ότι ο άνθρωπος δεν αλλάζει, παραμένει ο ίδιος στην αλλαγή των καιρών[36]. Παρουσιάζονται, λοιπόν, ως «αιώνια», θέματα όπως η ανθρώπινη κουταμάρα, η ερωτική ροπή, η φιλοχρηματία και η αγραμματοσύνη των κληρικών[37], οι κατά κανόνα τραυματισμένες συζυγικές σχέσεις[38].

Είναι σαφές ότι το ενδιαφέρον των ερευνητών για το λαϊκό μύθο τόσο στην Ελλάδα όσο και στο εξωτερικό[39] είναι περισσότερο από το παρελθόν στραμμένο στην εικόνα του ανθρώπου, ώστε οι μελέτες τους να μην περιορίζονται σε θέματα μορφολογίας, αισθητικής, σημειολογίας και ιστορικής διάστασης των λαϊκών διηγήσεων. Με την ολιστική προσέγγιση αυτών των σημαντικών για την ανάλυση του λαϊκού μύθου παραμέτρων, πρέπει να τίθενται, επιπλέον, προβληματισμοί για τη φύση και την ουσία του ανθρώπου, για το βαθμό στον οποίο ο μύθος εγκαθιστά κοινωνικές δια-

---

36. Μ. Γ. Μερακλής, *Ευτράπελες διηγήσεις. Το κοινωνικό τους περιεχόμενο*, Βιβλιοπωλείον της «Εστίας», Αθήνα 1980, σ. 64. Για την καθολικότητα των παραμυθιακών χαρακτήρων, χωρίς να παραβλέπεται το γεγονός ότι παρουσιάζονται και ιδιότυποι, ανάλογα με την ψυχολογία του λαού που τους έχει πλάσει, ήρωες βλ. Mihai Pop, «Caractères Nationaux et Historiques dans le Style des Contes Populaires», *Λαογραφία*, 22 (1965) [IV International Congress for Folk-narrative Research in Athens], σ. 381-390.

37. Ο Μ. Γ. Βαρβούνης, «Κληρικοί κωμωδούμενοι στο λαϊκό μύθο», *Λαογραφία*, 40 (2006), σ. 107-129, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι κληρικοί αποτελούν εύκολο στόχο της σάτιρας του λαού, χωρίς αυτή να υποδηλώνει και αντιθρησκευτική στάση (σ. 129).

38. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία: Κοινωνική συγχρότηση - Ήθη και έθιμα - Λαϊκή τέχνη*, Εκδόσεις Οδυσσέας, Αθήνα 2007[2] (α΄ έκδοση 2004), σ. 336-337.

39. J. L. Fischer, «The Sociopsychological Analysis of Folktales», *Current Anthropology*, 4 (1963), p. 235-273. Nicole Belmont, *Poétique du Conte. Essai sur le Conte de Tradition Orale*, Gallimard, Paris 1999. –Η τάση προς τη διερεύνηση της ανθρωπολογικής διάστασης του λαϊκού μύθου είναι εμφανής και από τη θεματολογία των Συνεδρίων. Συγκεκριμένα, από το 4. Πανευρωπαϊκό Συνέδριο για το παραμύθι, με θέμα «Το παραμύθι νουβέλα (Ρεαλιστικό παραμύθι), οριοθέτηση και κατάταξη», που οργανώθηκε στην Αθήνα από το Κέντρο Μελέτης και Διάδοσης Μύθων και Παραμυθιών το Μάιο του 2008, αξίζει να σημειώσουμε τις ακόλουθες εισηγήσεις: Christine Shojaei-Kawan, «Το παραμύθι των τριών κίτρων: Προσέγγιση της άσχημης μαύρης γυναίκας», Michèle Simonsen, «Η εξημερωμένη μάγισσα: Σκέψεις πάνω στο παραμύθι της κόρης του διαβόλου».

κρίσεις, νομιμοποιεί κοινωνικούς ρόλους[40] και ανθρώπινους χαρακτήρες, για το πώς αυτός σχετίζεται με κοινωνικούς καθορισμούς, όπως το φύλο, η ηλικία, ο χαρακτήρας, η προσωπικότητα[41]. Οι παράμετροι αυτές με το συνυπολογισμό των παραπάνω μεθοδολογικών προσεγγίσεων είναι βέβαιο ότι θα οδηγήσουν σε εγκυρότερα, για την εικόνα του ανθρώπου στο λαϊκό μύθο, συμπεράσματα.

40. Βλ. σχετικά Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, «Ανθρωπολογία του μύθου: Σημεία και αναφορές», *Δια-κείμενα*, 1 (1999), σ. 32.

41. Ό.π., σ. 33.

ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΟΛΕΜΗΣ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΑ ΣΧΟΛΙΑ ΣΤΟΝ ΒΙΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΘΩΜΑ ΤΟΥ ΔΕΦΟΥΡΚΙΝΟΥ (BHG 2458)

Ένα ἐνδιαφέρον, ἀλλὰ παραγνωρισμένο κείμενο τῆς Βυζαντινῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας εἶναι ὁ Βίος τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Δεφουρκινοῦ, ποὺ ἔχει ἐκδοθεῖ ἐδῶ καὶ ἕναν αἰῶνα ἀπὸ τὸν H. Delehaye[1]. Τὴν προσοχὴ τῶν ἐρευνητῶν στὸ ἔργο αὐτὸ ἔστρεψε ὁ πάντα ρηξικεύλεθος H. Grégoire, ὁ ὁποῖος ταύτισε τὸν ἅγιο μὲ τὸν ἱερέα ἐκεῖνον ποὺ εὐλόγησε τὸν τέταρτο γάμο τοῦ αὐτοκράτορος Λέοντος ΣΤ΄ τοῦ Σοφοῦ[2], προκαλώντας σχίσμα στοὺς κόλπους τῆς ἐκκλησίας. Τὸ ἁγιολογικὸ κείμενο ἀποσιωπᾶ ἐντελῶς τὴν πτυχὴ αὐτὴ τῆς δραστηριότητας τοῦ ἁγίου, ἐπιμένοντας στὴν ἀσκητικὴ βιοτή του καὶ στὰ θαύματα ποὺ ἐπετέλεσε στὴν Μικρὰ Ἀσία.

Ὁ ἅγιος γεννήθηκε στοὺς πρόποδες τοῦ ὄρους τοῦ Κυμινᾶ ἀπὸ ἄσημους γονεῖς καὶ ἀσπάσθηκε τὸν μοναχικὸ βίο σὲ νεαρὴ ἡλικία. Ὕστερα ἀπὸ εὐδόκιμη θητεία στὸ μοναστήρι τοῦ Γαλολήκτη στὶς ὄχθες τοῦ Σαγγαρίου, ἐπιθυμώντας τὴν ἡσυχία τοῦ ἐρημίτη, ἀποσύρθηκε στὴν πλαγιὰ ἑνὸς βουνοῦ. Σύντομα ὅμως ἡ φήμη του ἔκανε δύο κοσμικοὺς νὰ τὸν ἀκολουθήσουν καὶ νὰ καροῦν μοναχοὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο. Ὁ διάβολος, βλέποντας τὴν πρόοδο τοῦ ὁσίου στὴν μοναχικὴ ζωή, ἀποφάσισε νὰ τὸν βάλει σὲ πειρασμούς: στὴν ἀρχὴ ἐπιτέθηκε στὸν ἅγιο μὲ πλῆθος κουνουπιῶν, στὴν συνέχεια ἔστειλε καταπάνω του

1. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, nunc Berloninensi adjectis synaxariis selectis opera et studio* H. Delehaye, Bruxellis 1902, 293, 39-298, 55.

2. H. Grégoire, Nouvelle découverte dans le Synaxaire de Constantinople. Thomas Defourkinos du monastère de Kyminas et le quatrième marriage de Léon VI le Sage, *Byzantion* 32(1962), 381-386.

σύννεφο ἀπὸ μύγες, καὶ στὸ τέλος, γιὰ ἔντεκα ὁλόκληρα χρόνια, τὸν ταλαιπώρησε στέλνοντας ἐναντίον του φίδια, ποὺ γέμισαν ὅλη τὴν περιοχὴ κοντὰ στὸ μοναχικό του κελλί.

Τὸ ἀποκορύφωμα ἦλθε μία ἡμέρα ποὺ ὁ ἅγιος ἱερουργοῦσε, προφανῶς στὴν μικρὴ ἐκκλησία τοῦ μονυδρίου του. Ἕνα τεράστιο φίδι κουλουριάσθηκε γύρω ἀπὸ τὴν κόγχη τοῦ ἱεροῦ, κατόπιν μετακινήθηκε πρὸς τὸ κατώφλι τοῦ ναοῦ καὶ ξάπλωσε ἐκεῖ, παίρνοντας τὴν μορφὴ ταύρου! Ὁ διακονητής, κατὰ τὴν ὥρα τῆς προσκομιδῆς, βγῆκε ἀπὸ τὸ ἱερό, ἀντίκρυσε τὸ θηρίο, καὶ ἔντρομος στάθηκε ἐκεῖ χωρὶς νὰ μετακινεῖται καθόλου. Ὁ ὅσιος, διαπιστώνοντας τὴν καθυστέρηση τοῦ βοηθοῦ του, κοίταξε ἔξω ἀπὸ τὴν πύλη τοῦ ἱεροῦ, εἶδε τὸ θέαμα καὶ ἀτάραχος προέτρεψε τὸν διακονητὴ νὰ συνεχίσει νὰ τὸν βοηθᾶ κατὰ τὴν τέλεση τοῦ μυστηρίου τῆς θείας εὐχαριστίας. Μετὰ τὴν ὁλοκλήρωση τῆς λειτουργίας, ὁ ἅγιος καὶ ὁ ὑποτακτικός του βγῆκαν ἀπὸ τὸν ναΐσκο. Ὁ ὅσιος διέταξε τὸ θηρίο νὰ τὸν ἀκολουθήσει. Δαγκώνοντας τὴν ἄκρη τοῦ φελονίου τοῦ Θωμᾶ, τὸ θηρίο σύρθηκε πίσω ἀπὸ τοὺς δύο ἄνδρες. Ὅταν ἔφθασαν σὲ ἕνα φαράγγι, ὁ ἅγιος προσευχήθηκε καὶ τὸ θηρίο ἐξαφανίσθηκε στὰ βάθη τοῦ φαραγγιοῦ, καταπλακωμένο ἀπὸ βράχους ποὺ ἔπεσαν πάνω του ξαφνικὰ ἀπ' ὅλες τὶς πλευρές. Ἀπὸ ἐκείνη τὴν μέρα τὰ φίδια ἔπαψαν νὰ ἐνοχλοῦν τὸν ἅγιο καὶ τοὺς μαθητές του: πλῆθος πουλιῶν ἔπεσαν πάνω τους καὶ τὰ ἔφαγαν. Ὁ βιογράφος τοῦ ἁγίου ἀφηγεῖται κατόπιν τὴν ἀποστολὴ ἑνὸς μὴ προσδιοριζόμενου ἐρωτήματος ἐκ μέρους τοῦ αὐτοκράτορος Λέοντος πρὸς τὸν ἅγιο, τὴν εὔστοχη ἀπάντηση τοῦ ἁγίου καὶ τὴν ἄρνησή του νὰ συναντήσει τὸν αὐτοκράτορα, πού, ἐντυπωσιασμένος ἀπὸ τὸ προορατικό του χάρισμα, ἐξεδήλωσε τὴν ἐπιθυμία του νὰ τὸν ἐπισκεφθεῖ. Ὁ ἅγιος πέθανε τελικὰ σὲ βαθὺ γῆρας, ἀφοῦ, ἀκόμη μία φορά, ὑποχρεώθηκε νὰ ἀποσυρθεῖ σὲ ἄλλο ἐρημητήριο, γιὰ νὰ ἀποφύγει τὶς ὀχλήσεις τῶν θαυμαστῶν του.

Δὲν χρειάζεται φυσικὰ νὰ ποῦμε ὅτι τὸ θαύματα μὲ τὰ κουνούπια, τὶς μύγες, καὶ τὰ φίδια ἐντάσσονται στὸ πλαίσιο κοινῶν τόπων τῆς ἁγιολογικῆς γραμματείας[3]. Οὔτε τὸ τελευταῖο θαῦμα μὲ τὸ τεράστιο φίδι ποὺ μετατρέπεται πρωτεϊκῷ τῷ τρόπῳ σὲ ταῦρο παρουσιάζει κά-

3. T. Pratz, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittel byzantinischer Zeit*, Berlin-New York 2005. 286-289

ποια ἰδιαιτερότητα, ἀποτελεῖ ἐπίσης παραλλαγὴ γνωστοῦ ἁγιολογικοῦ μοτίβου[4]. Τὸ σημεῖο ποὺ τράβηξε τὴν προσοχή μου ἦταν ὁ πειρασμὸς κατὰ τὴν διάρκεια τῆς λειτουργίας. Μία νεοελληνικὴ παράδοση τῆς Καρπάθου[5] μᾶς μιλᾶ γιὰ τὸν παπᾶ ἑνὸς χωριοῦ ποὺ μαζί μὲ τὸν ψυχογιό του πῆγε νὰ λειτουργήσει σὲ ἕνα ἐρημικὸ μοναστηράκι. *Τὴν ὥρα ποὺ θὰ 'βγαινε ὁ Βασιλέας*, ὁ ψυχογιὸς πῆγε νὰ φέρει κάρβουνα καὶ εἶδε πὼς ἔρχονταν οἱ Τριμάτιες[6], ποὺ πολὺ γρήγορα ἔφθασαν, περικύκλωσαν τὸ μοναστηράκι, ἀπειλώντας τὸν παπᾶ, ὁ ὁποῖος συνέχισε ὅμως, μὲ ὅση ἠρεμία μποροῦσε, τὴν λειτουργία. Ὅταν τελείωσε, ὁ παπᾶς, βλέποντας ὅτι οἱ Τριμάτιες εἶχαν ἀποκοιμηθεῖ (κάπως σὰν τὶς Ἐριννύες τῶν *Εὐμενίδων* τοῦ Αἰσχύλου), βγῆκε ἀστραπιαῖα ἔξω μὲ τὸν παραγιό του, καβαλίκεψε τὴ φοράδα του καὶ πῆρε τὸν δρόμο γιὰ τὸ χωριό, κυνηγημένος ἀπὸ τὶς Τριμάτιες, ποὺ τὸν πῆραν εἴδηση καὶ ἔτρεξαν πίσω του. Εἶχαν σχεδὸν φτάσει τοὺς δύο φυγάδες οἱ Τριμάτιες, ὅταν ἡ φοράδα κλώτσησε τὸν ἀρχηγὸ τῶν δαιμονικῶν αὐτῶν πλασμάτων ποὺ εἶχε ἤδη χώσει τὰ σιδερόδοντα στην σάρκα της καὶ οἱ δαιμονικὲς αὐτὲς μορφὲς ἐξαφανίσθηκαν.

Δὲν θέλω φυσικὰ νὰ πῶ ὅτι ὑπάρχει ἄμεση σχέση τοῦ βίου τοῦ ὁσίου Θωμᾶ τοῦ Δεφουρκινοῦ καὶ τῆς νεοελληνικῆς λαϊκῆς παράδοσης, ὅμως δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀρνηθεῖ ὅτι καὶ στὶς δύο ἀφηγήσεις ὑπόκειται τὸ ἴδιο, πανάρχαιο λαϊκὸ μοτίβο: ὁ ἱερὸς χῶρος περικυκλώνεται ἀπὸ δαιμονικὲς δυνάμεις, οἱ ὁποῖες ἀπειλοῦν ὅσους βρίσκονται μέσα στὴν μικρὴ προστατευμένη περιοχή. Κάποια στιγμὴ οἱ ἔγκλειστοι διαφεύγουν, καὶ παρὰ τὸ κυνηγητὸ τῶν ἀντίθετων δυνάμεων, καταφέρνουν νὰ γλυτώσουν. Πιστεύω ὅτι ἄλλοι, εἰδικώτεροι ἐμοῦ μποροῦν νὰ διευκρινίσουν καλύτερα τὰ δεδομένα τοῦ προβλήματος.

---

4. Ὅ.π., 163-164.

5. Μ. Γ. Μιχαηλίδου-Νουάρου, *Καρπαθιακὰ Μνημεῖα. Β΄. Λαογραφικὰ Σύμμεικτα Καρπάθου*. Δευτέρα ἔκδοσις, Ἀθῆναι 1969, 229-232. Διασκευὴ τῆς παράδοσης ὑπάρχει καὶ στὸ παιδικὸ βιβλίο τῆς Φ. Παπαλουκᾶ, *Ἱστορίες σὰν παραμύθια*, Ἀθῆναι 1971, ὅπου, παιδί, τὴν πρωτοδιάβασα.

6. Γιὰ τὶς Τριμάτιες, βλ. Σ. Δ. Ἡμέλλου, *Ἡ περὶ πειρατῶν λαϊκὴ παράδοσις*, ἐν Ἀθήναις 1968, 102-103.

ΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣ ΠΟΤΗΡΟΠΟΥΛΟΣ

ΧΩΡΟΣ, ΤΟΠΟΣ, ΤΟΠΙΑ: ΟΙ ΠΟΛΛΑΠΛΕΣ ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΩΝ ΤΟΠΙΚΩΝ ΚΟΙΝΟΤΗΤΩΝ ΚΑΙ Η ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΗ ΤΟΥΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ. ΤΟ ΠΕΡΙΒΟΛΙ ΓΡΕΒΕΝΩΝ

Χώρος, τόπος, τοπίο

Η διάσταση του χώρου ως δομικού άξονα στη συγκρότηση και λειτουργία των τοπικών κοινωνιών και παράγοντα διαμόρφωσής των πολιτισμικών ταυτοτήτων, αποτελεί αντικείμενο του προβληματισμού που αναπτύσσεται ολοένα και περισσότερο στο πλαίσιο των κοινωνικών και πολιτισμικών σπουδών. Οι αντιλήψεις για το χώρο αλλά και οι συναφείς με αυτόν ερμηνείες των εννοιών του τόπου και του τοπίου αποτελούν ζητήματα μελέτης στο εσωτερικό των ανθρωπιστικών επιστημών, αλλά και θέματα ενός ευρύτερου διεπιστημονικού διαλόγου, διευρύνοντας τις θεωρητικές και μεθοδολογικές οπτικές τους[1].

1. Η έννοια του χώρου κατέχει πρωταρχική θέση στην κριτική θεώρηση της νεωτερικότητας, αναδεικνύεται ως κυρίαρχη διάσταση στο μεταμοντέρνο λόγο, στα πλαίσια μιας ευρύτερης κοινωνικο-ιστορικής προσέγγισης. Προς αυτή την κατεύθυνση συμβάλλουν με το έργο τους θεωρητικοί όπως ο M. Foucault (βλ. M. Foucault, "Questions on Geography" στο Gordon, C. (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Pantheon, New York 1980, σ. 63-77 και "Of Other Spaces", *Diacritics*, Spring 1986, σ. 22-27), θεωρητικοί των επιστημών του χώρου, των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών (βλ. παρακάτω), ωστόσο οι όροι που προσδιορίζουν την «παραγωγή του χώρου» αναδεικνύονται, κατά πολλούς, από τον Henri Lefebvre στο έργο του *La Production de l'Espace* (1974) [H. Lefebvre, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford 1991, (1st edition 1974), αγγλική μετάφραση], βλ. σχετικά F. Jameson, *Το Μεταμοντέρνο ή η Πολιτισμική Λογική του Ύστερου Καπιταλισμού*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1999, σ. 191–193. Για μια αναλυτική παρουσίαση των θεωρητικών προσεγγίσεων του χώρου και ιδιαίτερα

Χώρος και ελληνική Λαογραφία

Εστιάζοντας στην ελληνική πραγματικότητα και σε μια επιλεκτική αναφορά στην «αρχαιολογία του χώρου» αξίζει να επισημανθούν δύο πρώιμες προσεγγίσεις που αναζητούν στις χωρικές διαστάσεις τα στοιχεία του τοπικού πολιτισμού. Πρόκειται, αρχικά, για το έργο «*Γεωγραφία Νεωτερική*» των Δημητριέων, Δ. Φιλιππίδη και Γρ. Κωνσταντά[2] (Βιέννη 1791), στο οποίο κυριαρχούν οι έννοιες της *τοπογραφίας* και της *πατριδογνωσίας*, σε μια απόπειρα θεμελίωσης της πολιτισμικής ενότητας στο παρόν και όχι στη συνέχεια με την αρχαιότητα[3], θεωρώντας καθοριστική τη σχέση μεταξύ Τοπολογίας και Παράδοσης για τη δημιουργία πολιτισμικών ταυτοτήτων.

Με παρόμοιο τρόπο ο γεωγράφος Αντώνιος Μηλιαράκης στο τέλος του 19ου αιώνα[4], με το έργο του θεωρεί ότι ο τόπος, το «*οικιστήριο*» ανθρώπων, αποτελεί μια γεωγραφική και πολιτισμική ενότητα που χαρακτηρίζεται από ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής[5]. Πολύ περισ-

---

τη σύνδεσή του με τη μελέτη του πολιτισμού, βλ. Παρασκευάς Ποτηρόπουλος, *Πολιτισμικές Ταυτότητες στην Πίνδο*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας & Αρχαιολογίας, Τομέας Λαογραφίας, Ιωάννινα 2007, στο κεφάλαιο «Η ανάγνωση του χώρου», σ. 23-71.

2. Βλ. Δ. Φιλιππίδης και Γρ. Κωνσταντάς, *Γεωγραφία Νεωτερική περί της Ελλάδος*, Βιέννη 1791, (επανέκδοση Ερμής, Αθήνα 1988, εισαγωγή Κ. Κουμαριανού).

3. Βλ. Σ. Δαμιανάκος, *Από τον Χωρικό στον Αγρότη*, συνέκδοση Εξάντας – ΕΚΚΕ, Αθήνα 2002, σ. 187, υποσημείωση. Ο συγγραφέας στο τρίτο μέρος του βιβλίου του παρουσιάζει έναν αιτιολογημένο βιβλιογραφικό οδηγό των αγροτικών ερευνών στην Ελλάδα από το 19ο αιώνα ως τις μέρες μας, που αποτέλεσε καθοδηγητικό άξονα για την παρούσα μελέτη.

4. Βλ. Α. Μηλιαράκης, «Περί της Ωφελείας των Γεωγραφικών Επιστημών», *Εστία*, 4 (1877), σ. 423-426 αναδημοσιευμένο στο Χ. Κουλούρη, *Ιστορία και Γεωγραφία στα Ελληνικά Σχολεία (1834-1914)*, εκδ. Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, Αθήνα 1988, Α. Μηλιαράκης, *Νεοελληνική Γεωγραφική Φιλολογία, ήτοι Κατάλογος των από του 1800-1880 Γεωγραφηθέντων υπό Ελλήνων*, Αθήνα 1885, Α. Μηλιαράκης, *Οδηγός των απλών Τοπογραφικών Περιγραφών*, εκδ. Κολλάρος, Αθήνα 1901 (1η Έκδοση 1881).

5. Τα θέματα που συγκροτούν το περιεχόμενο των τοπολογιών και αποτελούν παράλληλα αντικείμενο της έρευνας είναι μεταξύ άλλων η γλώσσα, τα έθιμα, οι έξεις, ο χαρακτήρας, τα ήθη, τα επαγγέλματα, η ενδυμασία, η τροφή και τα ποτά, ο οικογενειακός βίος, η περιγραφή των κοινωνικών τάξεων και οι σχέσεις τους, τα εργαλεία, τα σκεύη, τα σπίτια, τα ερείπια και οι σχετικοί μύθοι και οι

σότερο, σε μια συγκεκριμένη χωρική και χρονική «στράτευση» του επιστημονικού του έργου —καθώς το ενδιαφέρον του εστιάζεται σε μεγάλο βαθμό σε περιοχές της τότε «υπόδουλης» Ελλάδας— υποστηρίζει ότι οι τοπογραφίες και χωρογραφίες περιοχών αποτελούν ουσιαστικά εθνογραφικές πραγματείες που έχουν ως στόχο τη συντήρηση του πνεύματος του εθνισμού, του πνεύματος της αδελφότητας[6], υπηρετώντας τελικά την εθνική υπόθεση.

Ωστόσο από τη θέσπιση της επιστήμης της Λαογραφίας στην Ελλάδα και για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, η κυρίαρχη αντίληψη θέλει το χώρο ως αντικειμενικό σκηνικό, το πλαίσιο που προσδιορίζει την ανθρώπινη δράση. Σύμφωνα με το ταξινομικό σύστημα του Νικολάου Πολίτη, που «ορίζει» τα πλαίσια της ελληνικής Λαογραφίας, επίκεντρο του ενδιαφέροντος είναι τα πολιτισμικά τεχνουργήματα που χωρίζονται σε δύο βασικές κατηγορίες: τα μνημεία του λόγου και τις «*κατά παράδοσιν πράξεις ή ενεργείας του λαού*», με ιδιαίτερη έμφαση στην προφορική λογοτεχνία που εκτιμάται ότι αποδίδει τη μνημειακή διάσταση, ενώ τα στοιχεία της δεύτερης κατηγορίας καλύπτουν τις καθημερινές πλευρές της λαϊκής ζωής. Σε αυτό το πλαίσιο, ο χώρος φαίνεται να αποτελεί το υπόβαθρο που εκδηλώνονται οι κατά παράδοση πράξεις του λαού, ο τόπος το πλαίσιο στο οποίο εκτυλίσσεται ο βίος, οι εκδηλώσεις της λατρείας και όσα σχετίζονται με την κοινωνική οργάνωση και βέβαια τον οίκο[7].

ονομασίες, το πολίτευμα, το εορτολόγιο, τα μοναστήρια κτλ. του τόπου. Θα μπορούσε να διακρίνει κανείς μερικές ομοιότητες με την Αμερικάνικη Πολιτισμική Γεωγραφία (βλ. Βλ. C. Sauer, *The Morphology of Landscape*, University of California Publications in Geography, 2, 1925, σ. 19-54 και ανατύπωση στο J. Leighly, (ed.), *Land and Life: A Selection of the Writings of Carl Ortwin Sauer*, University of California Press, Berkeley 1963, σ. 351-379), που θέτει ως στόχο τη διερεύνηση της πολιτισμικής ιστορίας στον τοπικό σχηματισμό της, με την αντίληψη δηλαδή ότι η πολιτισμική πρακτική δημιουργεί και αναδημιουργεί τους χώρους που οι άνθρωποι ζούνε.

6. Βλ. Α. Μηλιαράκης, «Περί της Ωφελείας των Γεωγραφικών Επιστημών», *ό.π.*

7. Βλ. Ν. Πολίτης, «Λαογραφία», Λαογραφία, 1(1909), σ. 3-18. Στις σελίδες 11-18 αναφέρονται αναλυτικά τα λήμματα μελέτης ως εξής: *Ο οίκος, Τροφή, Ενδύματα, Κοινωνική οργάνωση (διοίκηση κοινότητας, διαχείριση της κοινοτικής περιουσίας, πατρογραμμική διαίρεση του χωριού, κοινωνικές σχέσεις, κτλ.), Το παιδί, Γαμήλια έθιμα, Έθιμα κατά την τελευτή, Βίοι, Δίκαια, Λατρεία* κτλ.

Η συγκεκριμένη ταξινομική ματιά και η ιστορική συγκριτική μέθοδος ανάλυσης των δεδομένων καθορίζει για ένα μεγάλο διάστημα την πορεία της ελληνικής Λαογραφίας και εμμέσως τη δευτερεύουσα θέση του χώρου σε αυτή. Ωστόσο αξίζει να αναφερθούν, επιλεκτικά έστω, εκείνα τα παραδείγματα από το χώρο της επίσημης ή μη Λαογραφίας αλλά και από το ευρύτερο ακαδημαϊκό περιβάλλον που εκφράζουν μια διαφορετική χωρική αντίληψη και επηρεάζουν με τον τρόπο τους τις *τοπικές* έρευνες. Αυτό σε ένα μεγάλο βαθμό συμβαίνει στα πλαίσια της μελέτης των υλικών εκφράσεων του παραδοσιακού πολιτισμού[8].

Παρά την προτεραιότητα στη μελέτη των μνημείων του λόγου, η έρευνα του υλικού βίου προκύπτει ως αναγκαιότητα κι αυτό εκφράζεται με το ενδιαφέρον για όψεις του υλικού πολιτισμού στο έργο των πρώτων λαογράφων. Πέρα από το επίπεδο των διακηρύξεων αναφορικά με τον υλικό βίο, αρχικά του Ν. Πολίτη και αργότερα του Στ. Κυριακίδη[9], διευθυντή του Λαογραφικού Αρχείου και καθηγητή αργότερα στο νεοσύστατο Πανεπιστήμιο της Θεσσαλονίκης, τα στοιχεία του υλικού βίου —και η έμμεση αναφορά στο χώρο— προβάλλουν διαρκώς όταν η λαογραφική μελέτη αποκτά χαρακτηριστικά εθνογραφικής έρευνας. Ενδεικτικό παράδειγμα αποτελεί το έργο του Δ. Λου-

---

8. Για τη μελέτη του υλικού πολιτισμού από τη σκοπιά της Λαογραφίας, βλ. ενδεικτικά Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, «Λαϊκός υλικός βίος και πολιτισμός. (Προβλήματα και απόψεις)» στο *Επιστημονικές Ανακοινώσεις (22-30 Νοεμβρίου 1979)*, Ακαδημία Αθηνών. Σύλλογος Επιστημονικού Προσωπικού, Αθήνα 1984, σ. 93-104, Μ. Γ. Μερακλής, «Η μελέτη του υλικού πολιτισμού. Μια όχι άσκοπη αναδρομή», *Λαογραφία*, ΛΕ΄ (35) (1987-1989), σ. 93-103 και Ευάγ. Καραμανές, «Προσεγγίσεις του υλικού βίου κατά την περίοδο του Μεσοπολέμου: το Λαογραφικό Αρχείο», στο *Ο Νικόλαος Γ. Πολίτης και το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου (Μέγαρον Ακαδημίας Αθηνών, 4-7 Δεκεμβρίου 2003), Ακαδημία Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αριθμ. 23, (στο τυπογραφείο), όπου και εκτενής αναφορά στα άρθρα του περιοδικού *Λαογραφία* που αφορούν στον υλικό πολιτισμό, κατά τα πρώτα χρόνια της έκδοσής του. Ειδικότερα για ζητήματα τεχνολογίας βλ. Σ. Παπαδόπουλος, *Η χαλκοτεχνία στον ελληνικό χώρο. 1900-1975 κατά τις προφορικές μαρτυρίες των χαλκουργών. (Συμβολή στην εθνογραφική τεχνολογία)*, τόμος Α΄, εκδ. Π.Α.Ι., Ναύπλιο 1982, σ. 9-37, Α. Ε. Φλωράκης, «Η εθνογραφική τεχνολογία. Όψεις θεωρίας και εφαρμογής», *Εθνολογία*, 6-7 (1998-1999), σ. 31-59.

9. Βλ. Στίλπ. Π. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία, μέρος Α΄, Μνημεία του Λόγου*, τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις 1922.

κόπουλου, συνεργάτη του Λαογραφικού Αρχείου από το 1926, αρχικά αποσπασμένου στο Ιστορικό Λεξικό (1925) και αργότερα πρώτου συνεργάτη της Μέλπως Μερλιέ στο Μουσικό Λαογραφικό Αρχείο (1930-1933) (μετέπειτα Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών). Χωρίς να απομακρύνεται από την κυρίαρχη τάση της ελληνικής Λαογραφίας ως προς τη διάρθρωση του υλικού του, σε δύο από τις σημαντικότερες μελέτες του εστιάζει στον *τόπο*, δίνοντας έμφαση στον υλικό βίο και στην τοπική κοινωνική ζωή, αναδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο τις χωρικές διαστάσεις του τοπικού πολιτισμού[10]. Σε ένα διαφορετικό επιστημονικό πεδίο, ενδιαφέρουσα περίπτωση αποτελεί το έργο του αγροτοκοινωνιολόγου Κ. Καραβίδα, αναγνωρισμένο πλέον στον ελληνικό επιστημονικό κόσμο, και πιο συγκεκριμένα η συνεισφορά του στη μελέτη των αγροτικών κοινωνιών και οι απόψεις του για την κοινότητα[11]. Εστιάζοντας στον ιδιαίτερο τρόπο ζωής και στον τοπικό πολιτισμό, αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στο δημογραφικό και το γεωγραφικό παράγοντα, στη σχέση δηλαδή της τοπικής κοινωνίας με το χώρο μέσα από τις μορφές οικειοποίησής του, σε συνδυασμό με τις χωρικές δυνατότητές του[12].

Ιδιαίτερο ρόλο για την πρόσληψη του χώρου στα πλαίσια της ελληνικής Λαογραφίας, διαδραματίζουν οι απόψεις και το έργο του Γ. Μέγα[13]. Οι μελέτες του για τις λαϊκές οικίες στον ελληνικό χώρο, χωρίς να παρεκκλίνουν από τις αρχές του Ν. Πολίτη, χαρακτηρίζονται από τη δυναμική της επιτόπιας έρευνας. Στην έρευνά του εστιάζει στη μελέτη των γεωγραφικών και επαγγελματικών όρων διαβίωσης των κατοίκων κάθε περιοχής, καθώς αυτοί οι δύο παράγοντες μαζί με την

---

10. Ενδεικτικά βλ. Δ. Λουκόπουλος, *Ποιμενικά της Ρούμελης*, εκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα 1930 και Δ. Λουκόπουλος, *Αγροτικά της Ρούμελης*, Αθήνα 1938.

11. Βλ. το αφιέρωμα στον Κ. Καραβίδα, Μ. Κομνηνού - Ε. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Κοινότητα. Κοινωνία και Ιδεολογία: ο Κωνσταντίνος Καραβίδας και η Προβληματική των Κοινωνικών Επιστημών*, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1990.

12. Βλ. Κ. Καραβίδας, *Αγροτικά, Έρευνα επί της Οικονομικής και Κοινωνικής Μορφολογίας εν Ελλάδι και εν ταις Γειτονικαίς Σλανικαίς Χώραις*, Εθνικό Τυπογραφείο, Αθήνα 1931 (φωτογραφική αναπαραγωγή, εκδ. Παπαζήσης, Αθήνα 1978).

13. Βλ. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας. Κριτική Ανάλυση*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 1978, σ. 9-10.

ιστορία διαμορφώνουν τη μορφή της λαϊκής οικίας[14]. Σημαντική στο μεθοδολογικό επίπεδο είναι η συμβολή του, ως διευθυντή της Επετηρίδας του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας με συντάκτη τον Γεώργιο Σπυριδάκη, στη συστηματική και αναλυτική ένταξη του υλικού βίου στο λαογραφικό διάγραμμα, όπως αποτυπώνεται στη σύνταξη της βιβλιογραφίας της ελληνικής Λαογραφίας τα έτη 1946-47. Ο υλικός βίος αποτελεί πλέον μία μεγάλη ξεχωριστή ενότητα, στα πλαίσια του οποίου εντάσσεται ο συνοικισμός, η οικία και η αυλή. Αυτή η διάταξη ισχύει ως σήμερα και έχει επιδράσει στη σύνταξη των νέων ερωτηματολογίων του Λαογραφικού Αρχείου (Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας πλέον) της Ακαδημίας Αθηνών.

Ωστόσο, παρά τη συγκεκριμένη στροφή προς τις υλικές εκφράσεις του παραδοσιακού πολιτισμού και την επισήμανση ορισμένων χωρικών διαστάσεών του, ο χώρος ουσιαστικά παραμένει στο παρασκήνιο των μελετών της ελληνικής Λαογραφίας, αποτελεί το υπόβαθρο των εκδηλώσεων του λαού και εξακολουθεί να εξετάζεται αποσπασματικά και μέσα από συγκεκριμένες θεματικές, καθορισμένα λήμματα[15].

---

14. Βλ. ενδεικτικά, Γ. Μέγας, *Θεσσαλικαί Οικήσεις*, Αθήνα 1946, Γ. Μέγας, *Η Ελληνική Οικία*, Αθήνα 1949, Γ. Μέγας, «Ζητήματα Ελληνικής Λαϊκής Αρχιτεκτονικής», *Λαογραφία*, ΙΔ΄(1952), σ. 304-317, Γ. Μέγας, «Σκοποί και Μέθοδοι διά την Έρευναν της Λαϊκής Οικοδομίας», *Λαογραφία*, Κ΄(1962), σ. 293-302.

15. Η αντίληψη αυτή εκφράζεται χαρακτηριστικά από τον Γ. Μέγα αρκετά αργότερα, καθώς, προλογίζοντας την έκδοση της Παγκόσμιας Λαογραφικής και Γεωγραφικής Εγκυκλοπαίδειας, επισημαίνει:

«... Η Γεωγραφία εξετάζει και τας μεταξύ φύσεως και ανθρώπου κρατούσας αμοιβαίες σχέσεις, τας ποικίλας εκπολιτιστικάς εργασίας των ανθρώπων εν σχέσει προς τους φυσικούς γεωγραφικούς παράγοντας, την ιδιάζουσαν σχέσιν εκάστου λαού προς τον πολιτισμό και επομένως την συμβολήν του λαού τούτου εις την ανάπτυξιν του πολιτισμού. Ούτως η Γεωγραφία απέβη επιστήμη του πολιτισμού· ...θεωρεί την επιφάνειαν της γης ως θέατρον της ανθρώπινης δράσεως και μας διδάσκει να εκτιμώμεν ορθώς την πατρίδα μας και τας ξένας χώρας. ... Ο πολιτισμός όμως ενός λαού υφίσταται μεν την επίδρασιν των φυσικών παραγόντων αλλά είναι κυρίως προϊόν της ψυχής του λαού αυτού. Εκ τούτου η Γεωγραφία χρησιμοποιεί τα πορίσματα και μιας άλλης επιστήμης, της Λαογραφίας, η οποία ερευνά εν τω πλαισίω ενός έθνους την ψυχικής ιδιοσυστασίαν του λαού. Ο λαϊκός πολιτισμός (πνευματικός, κοινωνικός και υλικός) είναι η βάσις και αφετηρία διά την δημιουργίαν του πολιτισμού ολόκληρου του έθνους. Όθεν η Λαογραφία συμβάλλει εξόχως εις το έργον της Γεωγραφίας». Βλ. Γ. Μέγας, «Πρόλογος», στο *Παγκόσμιος Λαογραφική και Γεωγραφική Εγκυκλοπαίδεια*, εκδ. Γιοβάνη, Αθήνα 1965, σ. 4-6.

Είναι επόμενο λοιπόν η συγκεκριμένη οπτική να χαρακτηρίζει τα διαγράμματα και τα ερωτηματολόγια που παράγονται στο μεγαλύτερο διάστημα του 20ού αιώνα, παρά τη διαπίστωση για την αναγκαιότητα μελέτης του υλικού βίου και τις προσπάθειες προς αυτή την κατεύθυνση. Για παράδειγμα, ο Δ. Λουκάτος στην *Εισαγωγή του στη Λαογραφία*, χωρίζοντας τις θεματικές ενότητες της Λαογραφίας σε εθιμική και φιλολογική, εντάσσει τον υλικό βίο στην πρώτη. Στη μελέτη της κατοικίας, συγκεκριμένα, θεωρεί αναγκαίο να συμπεριληφθεί η επισκόπηση του χωριού και του συνοικισμού, στρέφοντας το ερευνητικό ενδιαφέρον στη μορφή του οικισμού, στο κλίμα, το έδαφος, το υψόμετρο, τα νερά, τις καλλιέργειες, την εσωτερική σύνθεση του χωριού κ.λπ.[16]

Σε θεσμικό επίπεδο το ενδιαφέρον εστιάζεται αναμφίβολα στο έργο του Λαογραφικού Αρχείου (και μετέπειτα Κέντρον Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας) της Ακαδημίας Αθηνών, το κατεξοχήν ερευνητικό κέντρο για τη Λαογραφία στην Ελλάδα[17]. Η επιτόπια έρευνα, μέσω των εντεταλμένων και «επ' ευκαιρία» ερευνητικών αποστολών των συντακτών και μετέπειτα ερευνητών του, αποτελεί μια διαρκή επιδίωξη του Κέντρου, παρά την έλλειψη τεχνικών και κυρίως οικονομικών προϋποθέσεων. Η πορεία της επιτόπιας έρευνας κινείται για μεγάλο χρονικό διάστημα παράλληλα και κάποτε, εξαιτίας αυτών των δυσκολιών, υποφωτισμένη σε σχέση με την επιτυχημένη αλλά επικριμένη πολιτική συλλογής λαογραφικού υλικού με τη συμπλήρωση των

16. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία* (Γ΄ Έκδοση). εκδ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1985

17. Το *Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* σύμφωνα με τον Κανονισμό του αποσκοπεί «*εις την περισυλλογήν πάσης της λαογραφικής ύλης και εις την δημοσίευσιν αυτής*». Ειδικότερα, το έργο του Κέντρου είναι, μεταξύ άλλων, να συγκεντρώνει τα δημοσιευμένα κείμενα του λαϊκού πολιτισμού, να τα αποδελτιώνει και να συντάσσει σχετική βιβλιογραφία. Να εμπλουτίζει το αδημοσίευτο υλικό από την προφορική παράδοση με αποστολές του επιστημονικού προσωπικού (επιτόπια έρευνα / fieldwork), με προκήρυξη διαγωνισμών, με αποστολή ερωτηματολογίων σε φορείς και μεμονωμένα άτομα κ.ά., βλ. *Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας. Ιστορικό, προγράμματα ανάπτυξης, εκσυγχρονισμός*, Α΄ έκδοση, Αθήνα 1999 (κείμενα Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, επιμέλεια Ελένη Ψυχογιού), Γ΄ έκδοση αναθεωρημένη (κείμενα Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, συντονισμός-οργάνωση ύλης Ευάγγ. Καραμανές), Αθήνα 2006 (http://www.kentrolaografias.gr/).

ερωτηματολογίων από φορείς και μεμονωμένα άτομα (που αποτελεί, ωστόσο, για μεγάλο διάστημα το βασικό μέσο για τον εμπλουτισμό του λαογραφικού αρχείου)[18].

Καθοριστικό σημείο αναφοράς στις ερευνητικές πρακτικές του Κέντρου αποτελεί η μεταστροφή από την καταγραφή και συλλογή στοιχείων του πνευματικού βίου σε μια συνολικότερη προσέγγιση που καλύπτει το εύρος του υλικού και κοινωνικού βίου. Η επισκόπηση των *Αναφορών* των Λαογραφικών αποστολών στις Επετηρίδες που εκδίδει το Κέντρο αλλά κυρίως η μελέτη των χειρογράφων των ερευνητών του, ακριβώς γιατί στηρίζονται στην επιτόπια εθνογραφική έρευνα, αποκαλύπτει συχνά μια ιδιαίτερη αναφορά στις αντιλήψεις και ιδιότητες του χώρου ακόμα και στα πλαίσια της περιγραφικής ή λειτουργικής προσέγγισης, ανάλογα βέβαια με το επιστημονικό υπόβαθρο και την ερευνητική εμπειρία του καθενός/μιάς εξ αυτών.

Προς αυτή την κατεύθυνση άλλωστε, συμπυκνώνοντας το σύνολο της εμπειρίας που συσσωρεύεται στο Κέντρο Λαογραφίας, και αφού έχει προηγηθεί ο σχεδιασμός και η σύνταξη του Λαογραφικού Άτλαντα[19], κινείται το αναλυτικό ερωτηματολόγιο των Στ. Ημέλλου και

---

18. Ένα σημαντικό μέρος των χειρογράφων προέρχεται από εκπαιδευτικούς που ανταποκρίνονται σε σχετικές εγκυκλίους του Υπουργείου Παιδείας σε συνεργασία με την Ακαδημία Αθηνών, από φοιτητές —μέσω των Λαογραφικών Φροντιστηρίων που διεξάγονται από τους διευθυντές του Κέντρου που εκλέγονται Καθηγητές στη Φιλοσοφική Σχολή Αθηνών, ή ερευνητών του Κέντρου που διδάσκουν σε άλλα Εκπαιδευτικά Ιδρύματα κ.λπ. Το υλικό συλλέγεται κατά βάση με τη χρήση ερωτηματολογίων, κυρίως βλ. Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, Ανατύπωσις [των τριών τευχών-ανατύπων από την Επετηρίδα του Λαογραφικού Αρχείου, 1939-1949], Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1975, Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Οδηγίαι προς συλλογήν λαογραφικής ύλης*, Ακαδημία Αθηνών, εν Αθήναις 1962 (Ανάτυπον εκ της Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου, τομ. 13-14 [1960-1961]) και αργότερα Στέφ. Δ. Ημέλλος - Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (Ερωτηματολόγιο)*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1983. Σχετικά με τα Αρχεία και τις Συλλογές του Κέντρου αλλά και τις εκδόσεις του, και ειδικότερα το Αρχείο Χειρογράφων και τα περιεχόμενά του βλ. http://www.kentrolaografias.gr.

19. Πρόκειται για τη συνεισφορά του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας στα πλαίσια της δημιουργίας του Ευρωπαϊκού Λαογραφικού Άτλαντα, με θέματα τις εθιμικές περιοδικές πυρές, το άροτρο (ξύλινο και σιδερένιο) και το ζυγό και τη γεωγραφική διάδοσή τους στον ελληνικό χώρο, με στοιχεία που συγκεν-

Αικ. Πολυμέρου–Καμηλάκη: *Παραδοσιακός Υλικός Βίος του Ελληνικού Λαού*, που εκδίδεται το 1983[20] και στα πλαίσια της στροφής προς τη μελέτη του υλικού βίου θέτει σημαντικά ζητήματα για τη λειτουργική προσέγγιση του χώρου.

Σε αυτή την έμμεση αναδρομή στο χώρο έχει τη δική της σημασία η αναφορά στο έργο του Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών, το οποίο θέτει ως στόχο την καταγραφή και τη διάσωση του Μικρασιάτικου πολιτισμού, ιδιαίτερα μετά την ανταλλαγή πληθυσμών του 1922 και την εγκατάλειψη των χριστιανικών κοινοτήτων στη Μικρά Ασία. Στο ερωτηματολόγιο, με βάση το οποίο επιχειρείται αυτή η καταγραφή, ο χώρος έχει για πρώτη φορά ξεχωριστή θέση. Καθώς μονάδα μελέτης είναι η κοινότητα, δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στον τόπο και αυτό φαίνεται μέσα από τις επιμέρους θεματικές του ερωτηματολογίου[21]. Πα-

---

τρώθηκαν από 4000 ειδικά ερωτηματολόγια. Βλ. Στ. Δ. Ήμελλος, «Ο Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας και οι χειμερινές περιοδικές πυρές στον βορειοελλαδικό χώρο», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*, ΚΕ΄ (1977-1980), σ. 3-12, M. Zender (Red.), *Forschungen zum Ethnologischen Atlas Europas und seiner Nachbarländer, Band 1, Die Termine der Jahresfeuer in Europa*, Göttingen 1980, όπου δημοσιεύεται κείμενο των Στ. Δ. Ημέλλου και Δ. Β. Οικονομίδου για τον ελληνικό λαογραφικό Άτλαντα (σ. 20-23). Βλ. επίσης την ψηφιακή έκδοση του Άτλαντα που περιλαμβάνεται στην ψηφιακή εφαρμογή *Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας* (επιστημ. υπεύθυνη: Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, επιμέλεια: Ευάγγ. Καραμανές) στο πλαίσιο του Έργου «Ανάπτυξη Εθνικού Κέντρου Τεκμηρίωσης του Λαϊκού Πολιτισμού» του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Κοινωνία της Πληροφορίας», Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 2008, όπου και εισαγωγικό κείμενο σχετικά με το ιστορικό και τους στόχους του Άτλαντα, Ευάγγ. Καραμανές, *Ο «Άτλας της Ελληνικής Λαογραφίας» του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών*.

20. Βλ. Σ. Ήμελλος - Α. Πολυμέρου–Καμηλάκη, *Παραδοσιακός Υλικός Βίος του Ελληνικού Λαού (Ερωτηματολόγιο)*. Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αριθμ. 17, Αθήνα 1983.

21. Βλ. Ο. Merlier, *Ο Τελευταίος Ελληνισμός της Μικράς Ασίας*, Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, Αθήνα 1974, σ. 28-32. Στους πίνακες 13-15 (σ. 76–85) με τίτλο «*Η Μέθοδος*» περιγράφονται περισσότερο αναλυτικά οι θεματικές για τη συλλογή πληροφοριών και τη συμπλήρωση του Δελτίου της Χαρτογραφικής Υπηρεσίας του Κ.Μ.Σ. και των ερωτηματολογίων: γειτονικά χωριά, διοίκηση, κάτοικοι, σχέσεις και συναλλαγές, επιγαμίες, επαγγέλματα, δρόμοι και συγκοινωνίες, βουνά, λόφοι, ρέματα, τοπωνύμια, κλίμα, εσωτερική μορφή χωριού, δρόμοι, αλώνια, πλατείες, χωράφια, βρύσες, μύλοι, νεκροταφεία, ξωκλήσια, μοναστήρια, κ.λπ.

ρόλο που η έρευνα μένει κυρίως στο περιγραφικό επίπεδο και σε κάποιες περιπτώσεις εστιάζει στη λειτουργική διάσταση του χώρου, είναι το πρώτο οργανωμένο ερωτηματολόγιο με ιδιαίτερη έμφαση στον τόπο και μάλιστα από ένα ίδρυμα που δεν ανήκε στην επίσημη, τότε, ακαδημαϊκή κοινότητα.

Σε μια παράλληλη και συχνά ασύμπτωτη πορεία, μετά το τέλος του Β΄ παγκοσμίου πολέμου, από τη δεκαετία του '50 κι ύστερα, ο ελληνικός αγροτικός χώρος αποτελεί το αντικείμενο ανθρωπολογικών και κοινωνιολογικών ερευνών υπό την αιγίδα μεγάλων ιδρυμάτων της Δύσης[22].

Πρόκειται στην ουσία για μονογραφίες κοινωνιών μικρής κλίμακας, στις οποίες ακολουθείται η δομολειτουργική προσέγγιση. Στο πλαίσιο αυτών των ερευνών κυριαρχεί η περιγραφική προσέγγιση του χώρου ως υποβάθρου των ανθρώπινων πρακτικών. Ουσιαστικά εξετάζεται η λειτουργική του διάσταση στη δομική συγκρότηση των τοπικών κοινωνιών.

Αντίθετα, μια νέα αντίληψη για το χώρο στη μελέτη του τοπικού, λαμβάνοντας υπόψη τις επιμέρους ιδιαιτερότητες, το κοινωνικό, οικονομικό, ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο παράλληλα με τα γεωγραφικά και κλιματολογικά δεδομένα, εισάγεται με τις έρευνες των Γάλλων ανθρωπογεωγράφων στον ελληνικό χώρο τις δεκαετίες του '60 και του '70[23]. Ακολουθώντας μια ολιστική προσέγγιση, δίνεται ιδιαίτερη έμφαση στα αγροτικά συστήματα, στις γεωργικές δραστηριότητες και τη δημογραφία στα πλαίσια της διαλεκτικής σχέσης των

---

22. Για μια εμπεριστατωμένη και κριτική παρουσίαση βλ. Σ. Δαμιανάκος, *ό.π.* και Ε. Κοβάνη, *Οι Εμπειρικές Έρευνες στην Αγροτική Ελλάδα*, εκδ. Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1986. Σημαντικές πληροφορίες αντλούνται επίσης από το M. Dimen – E. Friedl, *Regional Variation in Modern Greece and Cyprus: Towards a Perspective on the Ethnography of Greece*. The New York Academy of Sciences, New York 1976.

23. Οι γεωγραφικές έρευνες στην Ελλάδα έχουν αφετηρία τη συνεργασία του B. Kayser με το Ε.Κ.Κ.Ε. τα χρόνια 1961-63. Στα πλαίσια αυτής της προσέγγισης κινούνται οι θεμελιώδεις εργασίες B. Kayser, *Η Ανθρωπογεωγραφία της Ελλάδος: Στοιχεία διά την Μελέτην της Αστυφιλίας*, εκδ. Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1968 (1η έκδοση στα Γαλλικά, 1964) και B. Kayser, K. Thompson, B. Kouki, *Ο Οικονομικός και Κοινωνικός Άτλαντας της Ελλάδας*, Ε.Σ.Υ.Ε., Κέντρο Οικονομικών Ερευνών, Κέντρον Κοινωνικών Επιστημών Αθηνών, Αθήνα 1964, και οι μελέτες των G. Burgel, M. Sivignon, E. Kolodny. P. Y. Péchoux κ.ά., βλ. Στ. Δαμιανάκος, *ό.π.*, σ. 247–249 και Ε. Κοβάνη, *ό.π.*, σ. 36-46.

τοπικών κοινωνιών με την ευρύτερη κοινωνία. Οι συνθετικές εργασίες και οι μονογραφίες που προκύπτουν από αυτές τις έρευνες αναδεικνύουν για πρώτη φορά σε τέτοιο βαθμό τη διάσταση του χώρου στα τοπικά συμφραζόμενα, όπως για παράδειγμα η μελέτη του Μ. Σιβινιόν για τους Βλάχους κτηνοτρόφους στη Βόρεια Πίνδο. Στα πλαίσια μιας συνθετικής προσέγγισης, η αναφορά στους τόπους, τα τοπία και την κατοικία καταδεικνύει τη λειτουργική σχέση του χώρου με τις κοινωνικές δομές[24].

Ανακεφαλαιώνοντας αυτή τη σύντομη και ενδεικτική ανασκόπηση, υποστηρίζεται ότι η στάση της Λαογραφίας αναφορικά με το χώρο σχετίζεται με το συγκεκριμένο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο στο οποίο αυτή αναπτύχθηκε. Ουσιαστικά η ελληνική Λαογραφία αποτέλεσε οργανικό τμήμα της διαμόρφωσης της σύγχρονης Ελλάδας, καθώς όχι μόνο μελέτησε και μελετά τον εθνικό πολιτισμό, αλλά έχει, ιστορικά, το δικό της μερίδιο στη διαμόρφωσή του[25]. Είναι επόμενο να προκρίνεται, στη συγκεκριμένη περίοδο, η μελέτη του πνευματικού βίου, ως κυρίαρχου στοιχείου στην ανάδειξη του ελληνικού πολιτισμού, καθώς όπως τονίστηκε προβάλλει τη μνημειακή του διάσταση.

Διευρύνοντας την οπτική της προσέγγισης, στρεφόμενοι δηλαδή στο ευρύτερο θεωρητικό πεδίο, θα πρέπει επίσης να επισημανθεί ότι είναι η εποχή που ο χρόνος κυριαρχεί του χώρου, ο οποίος αποτελεί μια αφηρημένη διάσταση που γίνεται αντιληπτή μόνο μέσα από την εμπειρία[26]. Ο χώρος, δηλαδή, είναι το αντικειμενικό σκηνικό για τη χρο-

---

24. Βλ. M. Sivignon, *Les Pasteurs du Pinde Septentrional*, Centre de Sciences Sociales d' Athènes, Centres d' Etudes et de Recherches sur la Géographie de l' Est, Lyon 1968, επίσης M. Sivignon, *Η Θεσσαλία, γεωγραφική ανάλυση μιας ελληνικής περιφέρειας*, εκδ. Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, Αθήνα 2.

25. Συμφωνώντας σε αυτό το σημείο με το συμπέρασμα του M. Herzfeld στο M. Herzfeld, *Πάλι Δικά μας: Λαογραφία, Ιδεολογία και η Διαμόρφωση της Σύγχρονης Ελλάδας*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2002.

26. Ο αντικειμενισμός, δηλαδή η μονοσήμαντη θεώρηση του χώρου ως αντικείμενο, στηρίχτηκε στην Καρτεσιανή λογική και σηματοδότησε τη γεωμετρική και διανοητική πρόσληψη του χώρου, την εμπειρική αντίληψη του κενού χώρου και την ορθολογική ερμηνεία του. Σε αυτό το πλαίσιο εντάσσεται η προσπάθεια οντολογικής θεμελίωσης της χωρικής έννοιας από τον Καντ και η άποψή του για τον απόλυτο χρόνο και χώρο ως a priori λειτουργίες του λόγου. Με τη γνωσιολογία του Καντ ο χώρος αντιμετωπίζεται ως πράγμα καθ' εαυτό, δηλαδή ως ενιαίος, συνεκτικός και χωρίς διαφοροποιήσεις κατά περιοχές, μια αφηρημένη διάσταση που γίνεται αντιληπτή μόνο μέσα από την εμπειρία. Αναπτύσσοντας τις θέσεις του ο

νική διαδοχή των ανθρώπινων δράσεων και τη συσχέτιση των συμβάντων. Αυτή η θεωρητική προσέγγιση αποσυνδέει το χώρο από την ανθρώπινη πράξη και του αποστερεί κάθε δεσμό με την κοινωνική διάσταση.

Η «επιστροφή» του χώρου

Σήμερα ο θεωρητικός προβληματισμός για την αφηρημένη και ιδεαλιστική αντίληψη του χώρου, η αμφισβήτηση δηλαδή του αντικειμενισμού, όσο και οι εξελίξεις στο επίπεδο της θεωρίας και της μεθοδολογίας, μια αναμφισβήτητη πραγματικότητα στο πλαίσιο των ανθρωπιστικών σπουδών, θέτουν νέες προϋποθέσεις για τη σχέση του πολιτισμού με τις αντιλήψεις του χώρου.

Σε σχέση με το χώρο, επισημαίνεται η μεταστροφή του από πλαίσιο σε μέσο της δράσης. Με μεθοδολογικό άξονα τη γεωγραφική γνώση, ο χώρος μεταμορφώνεται σε βιωμένο τόπο, τοπίο αναπαράστασης, αφηγηματικό «κείμενο»· η ανάγνωσή του ερμηνεύει τις πράξεις και τους συμβολικούς κώδικες των ανθρώπων που ζουν σε αυτόν. Ταυτόχρονα στα πλαίσια μιας κριτικής θεωρίας της νεωτερικότητας υποστηρίζεται ολοένα και περισσότερο η προτεραιότητα του χώρου έναντι του χρόνου. Η διεύρυνση της θεώρησης του χώρου από αντικειμενικό σκηνικό σε μέσο της ανθρώπινης δράσης, δηλαδή σε δομημένο πεδίο κοινωνικών σχέσεων και ερμηνευτικό κώδικα στάσεων και συμπεριφορών, προκύπτει αναπόφευκτα από τη χρήση της έννοιας της χωρικότη-

---

Καντ υποστηρίζει ότι «... *ότι δεν έχουμε γνώση κανενός αντικειμένου ως πράγματος καθ' εαυτό παρά μόνο ως αντικειμένου της κατ' αίσθηση εποπτείας, δηλαδή ως φαινομένου, ... Απ' αυτό θα προκύψει χωρίς αμφιβολία ο περιορισμός κάθε δυνατής θεωρητικής γνώσεως του λόγου αποκλειστικά σε αντικείμενα της εμπειρίας*», βλ. I. Kant, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, τόμος Α, μτφ. Αν. Γιανναράς, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα 1977, σ. 52. Βλ. Θ. Μαλούτας, «Θεωρίες του Χώρου και Χώρος της Θεωρίας. Γεωγραφία και Φαινομενολογία: Δοκιμή Φαινομενολογικής Θεμελίωσης της Έννοιας του Χώρου», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 63, εκδ. Ε.Κ.Κ.Ε., Αθήνα 1986, σελ 283-285. Για την έννοια του χωρικού αντικειμενισμού βλ. Α. Λαγόπουλος και Κ. Μπόκλουντ-Λαγοπούλου, «Νόημα και Γεωγραφία: Η Κοινωνική Σύλληψη της Περιφέρειας στη Βόρεια Ελλάδα», *ΤΟΠΟΣ, Επιθεώρηση Αστικών και Περιφερειακών Μελετών*, 4 (1992), σ. 157-158. Για το φιλοσοφικό υπόστρωμα για την κυριαρχία του αντικειμενισμού στη μελέτη του χώρου βλ. E. Soja, "The Spatiality of Social Life", στο D. Gregory – J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, London 1985, σ. 100-102.

τας ως δομικού παράγοντα στη συγκρότηση και λειτουργία των ανθρώπινων κοινωνιών[27].

Σε αυτό το πλαίσιο αναπτύσσονται οι έννοιες του ***χώρου***, του ***τόπου*** με την ιδεολογική αναπαράστασή του και του ***τοπίου*** με την ερμηνευτική λειτουργία του, της εντοπιότητας και της «απεδαφοποίησης» της ταυτότητας και την αμφισβήτηση της τοπικής οριοθέτησής της, ζητήματα που υπερβαίνουν μονοσήμαντες τοπικές προσεγγίσεις και παραπέμπουν σε υπερτοπικές θεωρήσεις, οδηγώντας πολλούς μελετητές ακόμα και στην αμφισβήτηση του *ισομορφισμού* χώρου, τόπου και πολιτισμού, θεωρώντας τον τόπο αποκλειστικά πολιτισμική κατασκευή[28].

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, ο επαναπροσδιορισμός των διαστάσεων του χώρου και οι θεματικές με τις οποίες συνδέεται —το βίωμα, η μνήμη και η αναπαράσταση—, σχετίζεται άμεσα με τη μελέτη των τοπικών κοινωνιών, του τοπικού, τις τοπικές ιδιαιτερότητες μέσα από την ιστορικότητά τους και τις δομικές συναρθρώσεις τους, την ποικιλομορφία και την πολλαπλότητα των ταυτοτήτων πέρα από μονοδιάστατες ταυτοποιήσεις, τον τρόπο ζωής, τη σχέση τελικά της παράδοσης με τη νεωτερικότητα. Ζητήματα που αποτελούν αντικείμενο προβληματισμού τόσο στο εσωτερικό των ανθρωπιστικών επιστημών αλλά και θέμα ευρύτερου διεπιστημονικού διαλόγου και διαμορφώνουν το πλαίσιο για τη διεύρυνση της θεωρητικής και μεθοδολογικής οπτικής της Λαογραφίας.

Η στροφή στη διάσταση του χώρου και η επιλογή του ***τοπικού*** ως μονάδα μελέτης φέρνει στο προσκήνιο τον προβληματισμό που αναπτύσσεται στις ανθρωπιστικές επιστήμες, τον αναστοχασμό για τα πεδία μελέτης της επιστήμης, και συνδέεται με το επιστημολογικό ρεύμα της «ανθρωπολογίας οίκοι». Ο συσχετισμός είναι αναπόφευκτος, καθώς διευρύνεται το οπτικό πεδίο της εθνογραφικής έρευνας δίνοντας λόγο και φωνή στη γεωγραφική και πολιτισμική περιφέρεια του δυτικού κόσμου, τον αγροτικό χώρο, τα μεταβατικά τοπία των συνοικιών,

---

27. Για μια απόπειρα φιλοσοφικής θεμελίωσης της χωρικότητας στη νεωτερικότητα βλ. E. Soja, *Postmodern Geographies*, Verso, London 1989, σ. 125.

28. Βλ. A. Gupta – J. Ferguson, "Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference", στο A. Gupta – J. Ferguson (eds), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham and London 1997, σ. 33–37. Για τη φιλοσοφική προσέγγιση των εννοιών της ισομορφίας και της ετερομορφίας βλ. Ζ. Φ. Λυοτάρ, *Η Μεταμοντέρνα Κατάσταση*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993.

τους εκτοπισμένους χώρους και τους τόπους της μνήμης προσφύγων και μεταναστών, συνδέεται με την ανάγκη «ανακάλυψης» νέων χώρων και την εξεύρεση «ελεύθερου» χρόνου. Στην ελληνική περίπτωση, με τον όρο «επιστροφή» σηματοδοτείται περισσότερο η εισαγωγή της θεωρητικής και μεθοδολογικής γνώσης παρά η διεύρυνση του ερευνητικού πεδίου, καθώς ο οικείος τόπος αποτελεί το κατεξοχήν πεδίο της ελληνικής Λαογραφίας όπως αποτελεί και το αποκλειστικό, σχεδόν, πεδίο μελέτης της ελληνικής Ανθρωπολογίας[29].

Παρά τον προβληματισμό αναφορικά με την απουσία του κοινωνικού και ιστορικού ορίζοντα και την απειλή του σχετικισμού, καθώς στα πλαίσια της «ανθρωπολογίας οίκοι» ο τοπικός πολιτισμός συγκροτείται αποκλειστικά σχεδόν στην πολλαπλότητα των τοπικών συμφραζομένων και στις τοπικές κοινωνικές σχέσεις[30], το ***τοπικό***, ως μονάδα μελέτης, αποτελεί μια από τις περιπτώσεις που μπορεί να δοκιμασθεί η χωρική προσέγγιση καθώς συνδέεται με το χώρο και το χρόνο, είναι δηλαδή τόπος, εδαφική και φαντασιακή επικράτεια, τρόπος ζωής και έχει ως συνιστώσες υλικά, οργανικά και συμβολικά όντα[31]. Η μορφή και το περιεχόμενό του εκφράζονται στα τοπία του, τα εδαφικά, μνημονικά και συμβολικά μοτίβα που αντανακλούν συγκεκριμένες εποχές και πολιτισμούς. Όπως συνδέεται με την ταυτότητα και την κοινότητα, και εκφράζεται με την τοπικότητα, το *τοπικό* ορίζεται πολιτισμικά αλλά διαμορφώνεται ιστορικά και κοινωνικά στη συνάρθρωσή του με το ευρύτερο σύνολο (περιφέρεια, κράτος, υπερεθνικές διασυνδέσεις).

---

29. Ε. Π. Αλεξάκης, «Ανθρωπολογία οίκοι ή λαογραφία; Μια επιστημολογική προσέγγιση» στο *Επιστημονικό συμπόσιο. Το παρόν του παρελθόντος. Ιστορία, λαογραφία, κοινωνική ανθρωπολογία (Αθήνα, 19-21 Απριλίου 2002)*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 2003, σ. 39-63.

30. Βλ. Δ. Γκέφου-Μαδιανού, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999, σ. 371-384.

31. Η αντίληψη του τοπικού όπως διατυπώνεται εδώ στηρίζεται στην έννοια του *περίγυρου* και της *εδαφικής επικράτειας* που διατυπώνουν οι G. Deleuze - F. Guatarri στο G. Deleuze - F. Guatarri, *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980, σελ 384-402. Επίσης βλ. F. Guattari, *Οι τρεις Οικολογίες*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1991, σ. 84-88. Για τη διαπραγμάτευση της έννοιας του *τοπικού* βλ. Σ. Παπαϊωάννου, «Τοπικό κι εναλλακτικό», *Το Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών*, τόμος Δ΄, τεύχος 16, 1995, σ. 91–120.

Η διάσταση του χώρου συμβάλλει στη μορφοποίηση της κοινότητας (και της τοπικότητας), στη συγκρότηση των ταυτοτήτων της.

Στην κατεύθυνση αυτή, η μελέτη του *τοπικού* προϋποθέτει μια άλλου είδους επιστροφή, αυτή στον παραδοσιακό πολιτισμό. Την επανεξέτασή του δηλαδή στο ιστορικά καθορισμένο παρελθόν και τον προσδιορισμό της πρόσληψης και της αναπαράστασής του στο παρόν. Επομένως η μελέτη του τοπικού σχετίζεται άμεσα με τη Λαογραφία, με την κριτική επανεκτίμηση της συσσωρευμένης εμπειρίας και γνώσης της επιστήμης στη μελέτη του τοπικού πολιτισμού. Ιδιαίτερα σήμερα αυτού του είδους η επιστροφή προσλαμβάνει ξεχωριστή σημασία με την εξάπλωση *«του πολιτικού και πολιτιστικού φαινομένου της παγκοσμιοποίησης»*[32]. Ταυτόχρονα, όμως, εντάσσεται στην ολοένα και περισσότερο αναπτυσσόμενη ρητορική για το χώρο, αποτέλεσμα της μεταμοντέρνας αντίληψης για την προτεραιότητα του σε σχέση με το χρόνο. Αφορά, σε πολλές περιπτώσεις, μια σχηματική επιστροφή στο τοπικό, συνδυασμένη με την ανάγκη «κατάκτησης» νέων, ανοίκειων χώρων, με την αναζήτηση του «χαμένου χρόνου»[33].

Η σύγχρονη ερμηνεία του τόπου, επομένως, πραγματευόμενη τις ιδεολογικές προσλήψεις, αντιλήψεις και χρήσεις του χώρου, της ιστορίας και της παράδοσης, συμβάλλει στην ανάδειξη των πολλαπλών διαστάσεων και του περιεχομένου της τοπικής ταυτότητας.

---

32. Βλ. Μ. Μερακλής, «Συνηγορία για τη Λαογραφία», στο *Επιστημονικό συμπόσιο. Το Παρόν του Παρελθόντος. Ιστορία, Λαογραφία, Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Σχολή Μωραΐτη, Αθήνα 2003, σ. 122-125.

33. Για τη πραγμάτευση διαφόρων πτυχών του ζητήματος, ενδεικτικά, βλ. Λ. Λουλούδης, «Από το "Τραγικό" στο "Μαγικό" Βουνό. "Υπερτοπικές" Συνέργειες Επιβίωσης της Ορεινής Κοινωνίας», *Γεωγραφίες*, 5 (2003), σ. 36-56, Ε. Δέλτσου, «Η Οικοτουριστική Ανάπτυξη και ο Προσδιορισμός της Φύσης και της Παράδοσης: Παραδείγματα από τη Βόρεια Ελλάδα», στο Β. Νιτσιάκος - Χ. Κασίμης (επιμ.), *Ο Ορεινός Χώρος της Βαλκανικής, Συγκρότηση και Μετασχηματισμοί*, εκδ. Πλέθρον/Δήμος Κόνιτσας, Αθήνα 2000, σ. 231-248, και της Τ. Τραγανού, «Η Ιδεολογική Επιστράτευση του Τοπίου: Προοπτικές Ανάγνωσης του "Ελληνικού Τοπίου" και Παραλληλισμοί με την Περίπτωση της Ιαπωνίας», στο Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Αρχιτεκτόνων Μηχανικών, *"Ωραίο, φριχτό και απέριττο τοπίον!": Αναγνώσεις και προοπτικές του τοπίου στην Ελλάδα*, επιμέλεια Κώστας Μανωλίδης, εκδ. Νησίδες, Σκόπελος 2003, σ. 95-107.

Οι ρευστοί χώροι μιας κοινότητας: Περιβόλι Γρεβενών

Οι παραδειγματικές εφαρμογές των παραπάνω θεωρητικών προτάσεων καλύπτουν ένα ευρύ φάσμα περιπτώσεων. Τους εκτοπισμένους χώρους των προσφυγικών εγκαταστάσεων (από τους πρόσφυγες της Μικρασιατικής Καταστροφής ως τους επαναπατρισθέντες από τις χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης), όπου οι μνημονικοί τόποι συνυπάρχουν με τους βιωμένους χώρους της καθημερινότητας και τα σύγχρονα τοπία χρήσης του χώρου, των τόπων εκείνων, αγροτικών ή αστικών, που παραπέμπουν διττά στην πραγματικότητα του Σήμερα και στις πατρίδες του Χθες. Τους μεταβαλλόμενους τόπους της ελληνικής περιφέρειας, ιδιαίτερα των πιο απομακρυσμένων —όπως των ορεινών— άρα και ευαίσθητων, όπου η κοινωνική και ιδεολογική ανασυγκρότηση των τοπικών κοινωνιών ταλαντώνεται σε μια επισφαλή ισορροπία ανάμεσα στην τοπική ιδιαιτερότητα και την υπερτοπική πολυμορφία. Στους μη τόπους και τις ετεροτοπίες των σύγχρονων τουριστικών θέρετρων, στους μεταβατικούς τόπους των προαστίων, στο παλίμψηστο των αστικών κέντρων.

Ως παράδειγμα θα παρουσιαστεί, συνοπτικά, ο μεταβατικός χαρακτήρας του πολιτισμικού πεδίου μιας κοινότητας, σε ένα συνολικά μεταβαλλόμενο τόπο, όπως είναι ο ορεινός χώρος της Πίνδου. Πρόκειται, ουσιαστικά, για τη σχέση που αναπτύσσεται ανάμεσα στην τοπική ιδιαιτερότητα και ένα πολυσυλλεκτικό πολιτισμικό πεδίο που διαμορφώνεται από επιρροές σε εθνική ή ευρύτερα παγκόσμια κλίμακα. Αφορά, τελικά, ένα διάλογο ανάμεσα στην αντίληψη του χώρου ως βιωμένου τόπου από τη μια και ως τοπίου, δηλαδή αναπαράσταση και εικόνα, από την άλλη· ένα διάλογο που εκφράζει τη δυναμική της τοπικής κοινωνίας στο Περιβόλι.

Στην αρχή είναι ο τόπος. Το Περιβόλι Γρεβενών βρίσκεται στις ψηλότερες ζώνες των δασικών συμπλεγμάτων και των αλπικών βοσκότοπων της Βόρειας Πίνδου. Είναι χωριό Βλάχων κτηνοτρόφων — αλλά και αγωγιατών, εμπόρων, μετακινούμενων επαγγελματιών, στην ιστορική του πορεία— με τους ρυθμούς της εποχιακής μετακίνησης να καθορίζουν την κατοίκησή του. Αποτελεί μια από τις χαρακτηριστικές περιπτώσεις βλάχικων κοινοτήτων της περιοχής, μαζί με την Αβδέλλα, τη Σαμαρίνα και τη Σμίξη. Ζωντανός οργανισμός από την άνοιξη ως το φθινόπωρο σε παλιότερες εποχές —ανάμεσα στις γιορτές των καβαλάρηδων αγίων, τ' αϊ Γιώργη και τ' αϊ Δημήτρη— και τους θερι-

νούς μήνες σήμερα, ερημώνει τον υπόλοιπο χρόνο, καθώς το ξεχειμώνιασμα για τα εναπομείναντα κοπάδια γίνεται όπως παλιότερα στα πεδινά της Θεσσαλίας, κυρίως, και της Μακεδονίας, ενώ την ίδια ώρα οι αστικοποιημένοι χωριανοί επιστρέφουν στους τόπους της μόνιμης κατοικίας τους, στα αστικά κέντρα της Θεσσαλίας, της Μακεδονίας και την πρωτεύουσα. Το μέσο υψόμετρο του οικισμού είναι στα 1300 μέτρα και απέχει 45 χιλιόμετρα από τα Γρεβενά και περίπου 65 από τα Ιωάννινα.

Ο κοινοτικός του χώρος εκτείνεται στις πλαγιές και στις κοιλάδες που περιβάλλονται από τον ορεινό όγκο του Λύγκα. Τα εκτεταμένα κοινοτικά του εδάφη συνορεύουν με τα χωριά Αβδέλλα, Λάβδα, Σπήλαιο, Μοναχήτι, Μικρολίβαδο, Κρανιά, του νομού Γρεβενών, Μηλιά, Μέτσοβο, Φλαμπουράρι, Βωβούσα, Λάιστα και Δίστρατο του νομού Ιωαννίνων.

Η προσεκτική μελέτη και ανάγνωση των σημείων του χώρου συνεισφέρει σημαντικά στη μελέτη, κατανόηση και ερμηνεία του ιστορικού και πολιτιστικού τοπίου της κοινότητας. Πολύ περισσότερο προσφέρει τα δεδομένα για τη συγκρότηση του βιωμένου τόπου της κοινότητας. Συγκεκριμένοι τόποι, μαζί με τις συνοδευτικές τους παραδόσεις, συγκροτούν ένα μεγάλο κεφάλαιο της τοπικής ιστορίας, καθώς συνδέονται με την κοινωνικοοικονομική και πολιτισμική συγκρότηση της τοπικής κοινότητας και τους μετασχηματισμούς της στο χρόνο, παράλληλα με τη δημιουργία και τις μεταβολές του οικιστικού ιστού, αποτελούν δηλαδή δομικά στοιχεία στη διαμόρφωση της τοπικότητας.

Σημείο αναφοράς της τοπικής ταυτότητας, μετωνυμία του χωρικού συνόλου της κοινότητας, αποτελεί ο οικισμένος χώρος. Το *Signili*, το έθιμο της περιφοράς του λαβάρου του αγίου Γεωργίου στη γιορτή της Μικρής Παναγιάς στις 8 Σεπτέμβρη[34], ορίζει δυναμικά και όχι στατικά τον κατοικημένο χώρο, περιλαμβάνοντας δηλαδή το σύνολο του οικιστικού ιστού με τις μεταβολές του, με στάσεις σε τόπους που παραπέμπουν στην ιστορική του και συμβολική του συγκρότηση. Με αυτό τον τρόπο συνδέεται με τον ιδρυτικό μύθο της κοινότητας, την προφορική παράδοση και τα γραπτά τεκμήρια, προστατεύοντας και επιβεβαιώνοντας την κοινοτική συνοχή.

34. Το έθιμο έχει αναλυθεί από τον Βασίλη Νιτσιάκο, βλ. «Τόπος και κοινότητα», στο Β. Νιτσιάκος, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2003, σ. 84-96.

Η συνένωση στον οικιστικό πυρήνα του σημερινού χωριού, όπου προφανώς υπήρχε αντίστοιχη οικιστική συγκέντρωση ισχυρών κτηνοτροφικών οικογενειών —σύμφωνα άλλωστε και με τον ιδρυτικό μύθο του χωριού εκεί ήταν εγκατεστημένη η οικογένεια των Παλαταίων στην ομώνυμη θέση κοντά στη βρύση του Μπένταλου[35]—, έγινε σταδιακά. Πρόκειται για μια διαδικασία που πιθανώς είχε ξεκινήσει πριν την οθωμανική κατάκτηση με την πλαισίωση ισχυρών κτηνοτροφικών οικογενειών από έναν αριθμό μικροκτηνοτρόφων, εγκατεστημένων σε μικρές διάσπαρτες οικήσεις. Η διαδικασία φαίνεται να εντείνεται με την οθωμανική επικράτηση, στο πλαίσιο της διοικητικής και πολιτικής οργάνωσης της οθωμανικής εξουσίας. Αυτό προκύπτει, μεταξύ άλλων, από τις επανειλημμένες διαταγές της οθωμανικής διοίκησης για τη συγκέντρωση των διάσπαρτων οικισμών[36], με χαρακτηριστικότερο το «μπουγιουρντί» του Αλή Πασά το 1789[37]· πρόκειται άλλωστε για ένα γενικότερο φαινόμενο στη διαδικασία συγκρότησης των κοινοτήτων της Πίνδου[38].

---

35. Η διαχρονικότητα του μύθου επιβεβαιώνεται και από τη διήγηση για την ανασύσταση του χωριού μετά την καταστροφή στα χρόνια του Αλή Πασά, όταν ένας ανιψιός του Σουλτάνου ανταποδίδοντας την προστασία που του παρείχαν Περιβολιώτες κτηνοτρόφοι κατά την καταδίωξή του από τον Αλή Πασά, παράχωσε την γκλίτσα του στη θέση Παλάτου, λέγοντας «*ότι εις αυτήν την θέσιν, όπου παράχωσε την γκλίτσα του, πρέπει να ανοικοδομηθή εκ νέου το Περιβόλι, και όπως εις το παρελθόν θα αποκτήση τα προνόμια τα οποία είχαν παραχωρηθή*», βλ. Γ. Ντόντος – Γ. Παπαθανασίου, *Το Περιβόλι, η αετοφωλιά της Πίνδου*, Θεσσαλονίκη 1973, σ. 71–73.

36. Είναι χαρακτηριστικό το Αυτοκρατορικό Διάταγμα (φιρμάνι) του 1635 που επιβάλλει την ανασύσταση του χωριού μετά από τη διασπορά των κατοίκων του εξαιτίας της «αυθαίρετης επέμβασης» των Ζαΐμηδων και των Σπαχήδων των γειτονικών τιμαρίων και των «λυπηρών γεγονότων» που ακολούθησαν το 1634, των ένοπλων συγκρούσεών τους με τον Περιβολιώτη καπετάν-Δούκα δηλαδή, βλ. Θ. Σαράντης, *Το χωριό Περιβόλι Γρεβενών*, Αθήνα 1977, σ. 127-128.

37. Βλ. Θ. Σαράντης, ό.π., σ. 175-176.

38. Το 1683 σχετικό φιρμάνι της Πύλης διατάσσει τη συγκέντρωση των διάσπαρτων οικισμών στην Πίνδο, βλ. Α. Τσοπανάκης, «Το Σιατιστινό ιδίωμα», *Μακεδονικά*, τόμ. 2ος (1941-1952), σ. 288. Αντίστοιχη απόφαση στο Ζαγόρι εκδίδεται το 1580, βλ. Γ. Σαρηγιάννης, «Η εξέλιξη του οικιστικού δικτύου του Ζαγορίου», στο Πρακτικά Πρώτου Συμποσίου Λόγου, *Ο λόγος για το Ζαγόρι*, εκδόσεις το Ζαγόρι μας, Ιωάννινα 1986, σ. 71, ενώ γενικότερα είναι ενδεικτικά τα Αυτοκρατορικά φιρμάνια του 1705 «περί διασποράς των χριστιανών και εξευρέσεως τρόπου επαναφοράς εις τας εστίας των», βλ. Ι. Κ. Βασδραβέλλης, «Ιστορικά αρχεία Μακεδονίας. Α΄, Αρχείον Ιεροδικείου Θεσσαλονίκης», *Μακεδονικά*, τόμ. 2ος (1941-1952), εν Θεσσαλονίκη 1953, σ. 98.

Σύμφωνα με την προφορική παράδοση, αλλά και τα γραπτά τεκμήρια, το χωριό προήλθε από τη συνένωση μεγάλων ή μικρότερων οικιστικών εγκαταστάσεων («χοάριλι») της ευρύτερης περιοχής, σωζόμενα τοπωνύμια σήμερα σε όλη την κοινοτική περιφέρεια[39]. Πρόκειται για τους οικισμούς Καρίτσα, Μούρα και Μουτσάλες, Χράπα, Μετόχι Αγίας Τριάδος, Αλμπασαράς, Παληόκαστρο και Παληομονάστηρο, τα Καλύβια[40] της Βάλια Κάλντα, Μπιθούλτσι και Μπρόστι, όπου σύμφωνα με τους Wace και Thompson ήταν η πρωταρχική θέση του οικιστικού πυρήνα με επίκεντρο το μοναστήρι του αγίου Νικολάου[41], και το Μπαετάνι, τοποθεσία δυτικά του όρους Αυγό, στην κοιλάδα των πηγών του Αώου, τόπος διεκδικούμενος από τη γειτονική Βωβούσα, πρωταρχική οικιστική συγκέντρωση και στη δική της προφορική παράδοση.

Ήδη από τον 17ο αιώνα[42], τέσσερις συνοικίες - ενορίες (του Αγ. Γεωργίου —η κεντρική—, της Αγίας Παρασκευής ή Σφούρλα, του Αγίου Αθανασίου και του Προφήτη Ηλία ή Δούκα, πρώην Αγίου Παντελεήμονα) συγκροτούν διακριτά σχεδόν οικιστικά σύνολα στον οικισμό. Σημείο αναφοράς σε κάθε συνοικία αποτελεί η ομώνυμη εκκλησία, ενώ ο χώρος σημαδεύεται από τη βρύση ή τις βρύσες με τον πολυλειτουργικό τους ρόλο. Οι οικογενειακές ονομασίες με τις οποίες αναφέρονται στον τοπικό λόγο —εκτός από τη συνοικία Δούκα, αυτή του

39. Βλ. Θ. Σαράντης, *ό.π.*, σ. 61-64, όπου και οι παραπομπές στα σχετικά έγγραφα (φιρμάνια) που αναφέρονται αναλυτικά οι οικισμοί από τη σύμπτυξη των οποίων δημιουργήθηκε το Περιβόλι.

40. Η τοποθεσία «Λα Καλύβι» (Στα Καλύβια), βρίσκεται *«Σ' ένα επίπεδο αντέρεισμα του Αυγού»*, όπως επισημαίνει ο N. G. H. Hammond, ενώ επισημαίνει και την ύπαρξη αρχαίων μεταλλείων χαλκού στη διπλανή τοποθεσία *Ιμπερατόρια*, βλ. N. G. H. Hammond, *Ήπειρος*, εκδόσεις Ηπειρωτική Βιβλιοθήκη, Αθήναι 1971, τόμ. Β΄, σ. 107.

41. Βλ. A. Wace - M. Thompson, *Οι Νομάδες των Βαλκανίων*, μτφ. Πάνος Καραγιώργος, εκδ. Αφοί Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 174–175. Η συγκεκριμένη αναφορά αναδεικνύει τη σημαντική θέση της μονής ως οικονομικού και κοινωνικού κέντρου στην περιοχή, βλ. και Π. Ποτηρόπουλος, «Η οργάνωση του χώρου στο Περιβόλι Γρεβενών» στο *Το Περιβόλι της Πίνδου. Αναζητώντας την κοινότητα του σήμερα, ιχνηλατώντας την κοινότητα του χθες*, επιμέλεια Β. Νιτσιάκος, Μ. Αράπογλου, Στ. Λαΐτσος, εκδ. Εξωραϊστικός εκπολιτιστικός Σύλλογος Περιβολίου «Βάλια Κάλντα», Περιβόλι – Τρίκαλα 1995, σ. 69-70.

42. Σύμφωνα με το φιρμάνι του σουλτάνου Μουράτ Δ΄, το 1635, όπως παρατίθεται στο Θ. Σαράντης, *ό.π.*, σ. 127.

Αγίου Αθανασίου ταυτίζεται συχνά με την πολυπληθή στο παρελθόν οικογένεια των Σαϊταίων—, όπως και οι αναφορές στις οικογενειακές συγκεντρώσεις που τις συνθέτουν, παραπέμπουν στις διαδικασίες συγκρότησής τους, αυτό άλλωστε «πιστοποιείται» και από τα ονόματα για τις βρύσες που συχνά αναφέρονται σε συγκεκριμένους *οίκους*[43]. Ταυτόχρονα αποτελούν «υλικές» εκφράσεις της τοπικής ιστορίας[44].

Αντίστοιχα η ανθρωπογεωγραφία κάθε συνοικίας αποτυπώνει, ως ένα βαθμό, την κοινωνική, διοικητική και οικονομική δομή της κοινότητας. Η πλειοψηφία των κτηνοτρόφων, κύριας παραγωγικής δραστηριότητας στο χωριό, συγκεντρώνονται στις συνοικίες Δούκα και Αγίου Αθανασίου, οι τεχνίτες στη συνοικία της Αγίας Παρασκευής, και στο *Μισοχώρι* μερικές από τις μεγαλύτερες ή παλιότερες κτηνοτροφικές οικογένειες και η ιερατική εξουσία του χωριού, ενώ στο επίπεδο της τοπικής διοίκησης η δημογεροντία στελεχώνεται αντιπροσωπευτικά και ισότιμα από κάθε μια από τις τέσσερις συνοικίες (από έναν «γέροντα» *-αούσου-*, *μουχτάρη* και *αζά* αντίστοιχα).

Όπως διαφαίνεται στην επαγγελματική διάρθρωση των συνοικιών, πρωταρχική οικονομική δραστηριότητα στο Περιβόλι είναι, διαχρονικά, η κτηνοτροφία. Παρά τη μεγάλη ανάπτυξη της υλοτομίας — η θέση «Πριόνια» παραπέμπει σε ένα τρόπο ζωής για μεγάλο τμήμα του πληθυσμού και συμβάλλει στη διαμόρφωση του τοπικού πολιτισμικού τοπίου—, και των εμπορικών δραστηριοτήτων —οι Περιβολιώτες αγωγιάτες αρχικά μεταφέρουν, διακινούν και τέλος εμπορεύονται κτηνοτροφικά και άλλα προϊόντα—, είναι η κτηνοτροφική δραστηριότητα που σημαδεύει τον παραγωγικό χώρο της κοινότητας[45]. Πολύ περισ-

---

43. Ενδεικτικά αναφέρονται η *Φαντίνα Εξάρχου*, οι βρύσες (*Σιόπουτι*) *Κουβάτα*, *Μπέντου*, *Δούκα*, *Μπέη*, *Γιάτσου* κ.λπ.

44. Για την «ανταρσία» του Καπετάν-Δούκα απέναντι στην οθωμανική διοίκηση, την εξόντωσή του, την καταστροφή του χωριού και την εγκατάλειψή του το 1634, βλ. Θ. Σαράντης, *ό.π.*, σ. 77-8 ενώ για το φιρμάνι που διατάσσει την επιστροφή των Περιβολιωτών βλ. υποσημείωση 36. Σχετικά με τη συνοικία του Αγίου Αθανασίου οι A. Wace – M. Thompson (βλ. A. Wace - M. Thompson, *Οι Νομάδες των Βαλκανίων*, *ό.π.*, σ. 175) αναφέρουν ότι στις αρχές του 20ού αιώνα, η περιοχή των Σαϊταίων ήταν ερειπωμένη και τα σπίτια μισογκρεμισμένα μετά την μετοίκηση των οικογενειών στην Οχρίδα εξαιτίας της οικονομικής δυσχέρειας και του επισφαλούς ιστορικού πλαισίου. Αντίθετα στις αρχές του 21ου αιώνα παρουσιάζει την αντίθετη ακριβώς όψη, γνωρίζοντας μεγάλη ανοικοδόμηση.

45. Ενδεικτική της μεγάλης ανάπτυξης της κτηνοτροφίας είναι η παράδοση, στα όρια της «μυθικής» διήγησης, που θέλει το κοπάδι του μεγαλοτσέλιγκα Έξαρ

σότερο από οικονομική πρακτική και παράγοντας διαμόρφωσης των κοινωνικών σχέσεων, αποτελεί σύμβολο της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας.

Εξίσου σημαντικά για τη συγκρότηση της τοπικότητας αναδεικνύονται σημεία του οικισμένου και φυσικού περιβάλλοντος, που η διάρκειά τους ως ορόσημα στο χώρο και το χρόνο της κοινότητας τα μετατρέπει σε συμβολικού τόπους.

Η πλατεία του χωριού, καμάρι των κατοίκων για τη θαυμάσια θέα της[46], αποτελεί το νοητό κέντρο του δομημένου χώρου. Θρησκευτικό (εκεί βρίσκεται ο Άγιος Γεώργιος, η κεντρική εκκλησία), οικονομικό (συγκεντρώνει το σύνολο των «μαγαζιών») και πολιτικό κέντρο (στο χώρο της εκλέγεται και λογοδοτεί η δημογεροντία την παραμονή της γιορτής της αγίας Παρασκευής στις 26 Ιουλίου, λαμβάνονται οι σημαντικότερες πολιτικές αποφάσεις και κατανέμονται οι φορολογικές εισφορές, ενώ αργότερα είναι η έδρα όλων των δημόσιων υπηρεσιών), τελετουργικό πεδίο στη διάρκεια των πανηγυριών, αναδεικνύεται σε πεδίο έκφρασης των ατομικών και συλλογικών κοινωνικών πρακτικών που διαμορφώνουν την ιεραρχική δομή, τις «ηθικές» αξίες[47], τη συμβολική συνοχή της τοπικής κοινωνίας.

Ένας άλλος συμβολικός χώρος είναι το χοροστάσι του χωριού. Το *Κίνικ'*, ένα φυσικό πλάτωμα εντοπισμένο στα όρια του οικισμένου χώρου, είναι ο τόπος κορύφωσης των τελετουργικών πρακτικών κατά το πανηγύρι της αγίας Παρασκευής στις 26 Ιουλίου. Εκεί, κάθε απόγευμα κατά τον τριήμερο εορτασμό, με τα όργανα να προπορεύονται και πίσω να ακολουθεί το σύνολο των χωριανών, καταλήγει η πομπή

χου να φθάνει τις 16.000 πρόβατα και το γάλα να μεταφέρεται από τη στάνη στο «Κουτάρλου ντι Κιάτρα» σε απόσταση 5 χιλιομέτρων μέσα σε κεραμικούς σωλήνες («Κιούγγιλι αλ Έξαρχου»), περνώντας από την τοποθεσία Μπάτζι, το χοροστάσι Κίνικ και να καταλήγει στο μπατζαριό του στη θέση Σμηρίστι που επικοινωνούσε υπογείως με την παρακείμενη, μεγαλοπρεπούς κατασκευής, οικία του. Βλ. Γ. Ντόντος – Γ. Παπαθανασίου, ό.π., σ. 69.

46. Βλ. A. Wace - M. Thompson, ό.π., σ. 175 και 177.

47. Ως σχετικά πρόσφατα, ο δημόσιος χώρος της πλατείας είναι χώρος αποκλειστικά, σχεδόν, ανδρικός. Ο περιθωριοποιημένος ρόλος του γυναικείου φύλου στο πολιτικό και κοινωνικό πεδίο καθιστά σχεδόν «απαγορευμένο» τόπο το χώρο της πλατείας στην καθημερινότητα, ενώ η παρουσία της γυναίκας στην πλατεία είναι αποδεκτή στο επίπεδο των τελετουργιών, στο προδιαγεγραμμένο πλαίσιο των ηθικών αξιών και του κοινωνικού της ρόλου.

που ξεκινά από το *Μισοχώρι* και τελείται ο «χορός του Κίνικ'» (Κόρλου ντι λα Κίνικ'). Εκεί ο φυσικός χώρος υποδέχεται τον κοινωνικό τόπο της πλατείας, το ατομικό συναντά το συλλογικό, ο χρόνος της ιστορίας την παράδοση. Ένας χορός που με τη χρονική του συνέχεια και τη χωρική διάταξη των συμμετεχόντων, ιεραρχημένη κατά φύλο, ηλικία και κοινωνική *σειρά*, διακηρύσσει και αναπαράγει την «κανονικότητα» της κοινωνικής ομάδας[48].

Ωστόσο η ιστορική διαδρομή της κοινότητας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την κοιλάδα της Βάλια Κάλντα. Η κοιλάδα μαζί με το Αρκουδόρεμα —παραπόταμο του Αώου— συγκροτούν τον Εθνικό Δρυμό της Πίνδου σήμερα, αποτελεί, δηλαδή, προστατευόμενο μνημείο της φυσικής κληρονομιάς χάρη στη μεγάλη οικολογική αξία του οικοσυστήματός της. Εκεί είναι οι δρακόλιμνες της Φλέγκας, μεταξύ πολλών άλλων «στοιχειωμένων» τόπων (πηγές, δάση, βράχοι, ρεματιές κ.λπ.), όπου ο μύθος θέλει να σχηματίζονται από τα δάκρυα του δράκοντα Λύγκου, μετά το θάνατο του φίλου του Πίνδου.

Η Βάλια Κάλντα για τους Περιβολιώτες είναι πρώτα απ' όλα ο διωμένος χώρος των οικονομικών τους δραστηριοτήτων, αναπόσπαστο μέρος του τρόπου ζωής τους. Κατεξοχήν κτηνοτροφικός τόπος, με πλούσιο δασικό πλούτο, αποκτά μια συμβολική διάσταση για το χωριό, γιατί στη διάρκεια της ιστορίας της ήταν διαρκώς ένας χώρος αμφισβητήσιμος, διεκδικούμενος είτε από τους γείτονες είτε από την κεντρική πολιτική εξουσία, με σχετικά πρόσφατο παράδειγμα —τη δεκαετία του 1980— το σχέδιο της Δ.Ε.Η. για τη δημιουργία φράγματος στην περιοχή. Αυτό καταγράφεται στη συλλογική μνήμη, στις προφορικές αφηγήσεις, τους μύθους και τα τραγούδια αλλά εγγράφεται, κυριολεκτικά, επανειλημμένως στα φιρμάνια της κεντρικής διοίκησης στην οποία προσφεύγουν οι κάτοικοί του για να «δικαιωθούν»[49] στις συνοριακές διαφορές με τη Βωβούσα, την Κρανιά (Τούρια – Κρανιά) και το Μέτσοβο με επίκεντρο την περιοχή της Βάλια Κάλντα, χαρακτηριστικό στοιχείο της γειτονικής ετερότητας.

---

48. Βλ. Β. Νιτσιάκος, «Χορός και συμβολική έκφραση της κοινότητας. Το παράδειγμα του χορού στο Κίνικ' (Περιβόλι Γρεβενών)», στο Β. Νιτσιάκος, *Οι ορεινές κοινότητες της βόρειας Πίνδου*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1995, σ. 133-150.

49. Βλ. σχετικά τα φιρμάνια και τα άλλα ιστορικά τεκμήρια που παραθέτει ο Θ. Σαράντης στη μονογραφία του για το Περιβόλι, Θ. Σαράντης, *ό.π.*, σ. 127-174.

Άλλοτε πάλι ο χώρος της γίνεται κοινωνικά επισφαλής. Το κοινωνικό φαινόμενο της ληστείας καθιστά τη Βάλια Κάλντα επικίνδυνο χώρο. Το γεωγραφικό της χώρο χρησιμοποιούν ως ορμητήριο *κλέφτες* και ληστρικές συμμορίες στους Οθωμανικούς χρόνους, αντάρτικες ομάδες στις βαλκανικές διαμάχες, καταδιωκόμενοι *ληστές* από το ελληνικό κράτος με ιδιαίτερη ένταση μέχρι το 1926[50].

Τόπος αμφίσημος και οριακός, αμφισβητήσιμος και διεκδικήσιμος, η Βάλια Κάλντα έχει μια ιδιαίτερη αξία στο τοπολογικό σύστημα της κοινότητας, συνιστά έναν από τους «ιερούς» της χώρους, προσλαμβάνει επομένως ένα συμβολικό χαρακτήρα στη διαδικασία συγκρότησης της τοπικότητας στο Περιβόλι.

Η Βάλια Κάλντα αποτελεί και σήμερα εμβληματικό τόπο, σημείο αναφοράς για τη διαμόρφωση των σύγχρονων χαρακτηριστικών της τοπικότητας στο Περιβόλι. Τόπος αμφισβητήσιμος, όχι μόνο από εξωτερικούς παράγοντες, αλλά αντικείμενο διεκδίκησης στο εσωτερικό της τοπικής κοινωνίας. Οι τρόποι με τους οποίους προσλαμβάνονται η μορφή και το περιεχόμενο του τοπίου της συμπυκνώνουν τις αντίρροπες τάσεις που αναπτύσσονται τόσο μεταξύ των κατοίκων, όσο και υπερτοπικά.

Η Βάλια Κάλντα αποτελεί αναμφισβήτητα τον κεντρικό άξονα για την τουριστική ανάπτυξη της περιοχής. Ο χώρος της, σε μια ρομαντική προσέγγιση, ετεροπροσδιορίζεται από την τάση για αναζήτηση μοναδικών, αισθητικά, τοπίων κατανάλωσης. Ταυτόχρονα ωστόσο, ακόμα και με τους περιορισμούς που τίθενται από την ανακήρυξή της ως Εθνικού Δρυμού, αποτελεί διωμένο τόπο, παραγωγικό πεδίο για έναν σημαντικό αριθμό κατοίκων του χωριού.

Οι συγκεκριμένες μορφές πρόσληψης του τοπίου της επεκτείνονται στο σύνολο του κοινοτικού χώρου. Τα σύγχρονα τοπία στο Περιβόλι μοιάζουν να είναι αναπαραστάσεις μιας εικονικής όσο και βιωματικής πραγματικότητας, που επηρεάζονται από τις αστικές προσλήψεις του αγροτικού χώρου (ακόμα και από τους εξαστισμένους Περιβολιώτες που αντιμετωπίζουν το χωριό ως *μικρή πατρίδα* αλλά και τουριστικό θέρετρο) και από την εσωτερική δυναμική της τοπικής κοινωνίας. Η «ισοτοπία» χώρου, τόπου και πολιτισμού, συγκροτημένη μέσα σε συγκεκριμένες ιστορικά δομικές συνθήκες, συ-

50. Είναι χαρακτηριστικές οι ονομασίες «Κιάτρα α Φούρλι» (Βράχος του κλέφτη) και «Μπάντε Φούρλο» (Πεδιάδα των κλεφτών).

ναρθρώνεται με «εκτός τόπου» ιεραρχήσεις και συμβολισμούς του χώρου. Σε αυτό το πλαίσιο οι κτηνοτροφικές εγκαταστάσεις και οι υλοτομημένες δασικές εκτάσεις παράλληλα με τους ξενώνες και τις υπόλοιπες τουριστικές εγκαταστάσεις συνιστούν τα σύγχρονα «παραγωγικά» τοπία της κοινότητας. Σε αυτά συνυπάρχει το «παραδοσιακό» με το «νεωτερικό», η κτηνοτροφία με τη «φυσιολατρία»(κάθε μορφής αναζήτησης ξεχωριστών εμπειριών στις «αξίες» των ορεινών όγκων, από την πεζοπορία ως το κυνήγι, από την ιππασία ως την οδήγηση εκτός δρόμου οχημάτων), διαφορετικοί τρόποι πρόσληψης και χρήσης του χώρου. Η χρηστική, βιωματική και συναισθηματική πρόσληψη του τόπου παρατίθεται με την αισθητική, αξιολογική και καταναλωτική αντίληψη του τοπίου σε μια παράλληλη και συχνά ασύμπτωτη πορεία.

Αν σε αυτά προστεθεί και η αναζήτηση της «γραφικότητας» στις εθιμικές τελετουργικές πρακτικές, στην παράδοση της κοινότητας, τότε παρουσιάζεται το σύνολο των σύγχρονων ιδεολογικών προσλήψεων, αντιλήψεων και χρήσεων για το χώρο, την ιστορία και την παράδοση στο Περιβόλι, όλο το πλέγμα των εξωγενών αλλά και ενδογενών πιέσεων που ασκούνται στην τοπική κοινωνία. Πρόκειται, τελικά, για τις νέες μορφές κοινωνικών σχέσεων και σχέσεων εξουσίας που επιχειρούν να παρέμβουν και να συγκροτήσουν την έννοια της τοπικότητας, αναδεικνύοντας προς το παρόν τις πολλαπλές διαστάσεις και τη δυναμική της τοπικής ταυτότητας.

Επίλογος

Καθώς ο χώρος είναι μια δομική αρχή θεσμοθετημένη στις κοινωνικές πρακτικές και τις δομικές συνθήκες που τις διαμορφώνουν[51], με καθοριστικό ρόλο στη συγκρότηση των ταυτοτήτων, η μελέτη του μπορεί να συμβάλει, τόσο στο επίπεδο των δεδομένων αλλά κυρίως σε αυτό των θεωρητικών αναζητήσεων, στις νέες κατευθύνσεις που ανοίγονται στις εθνογραφικές σπουδές απέναντι στις προκλήσεις της εποχής. Με το παράδειγμα του μετασχηματισμού μιας ορεινής κοινότητας, όπως

51. *«Ο χώρος είναι μια πολιτιστική και υπαρξιακή δεσπόζουσα, δομική αρχή θεσμοθετημένη στο προσκήνιο, που έχει ένα κύριο ρόλο σε σχέση με το παρελθόν και τους τρόπους παραγωγής»*, βλ. F. Jameson, *Το Μεταμοντέρνο ή η Πολιτισμική Λογική του Ύστερου Καπιταλισμού*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1999, σ. 193.

είναι το Περιβόλι Γρεβενών, επιχειρήθηκε να στραφεί η έρευνα του *τοπικού* από τη μορφολογική περιγραφή και τη λειτουργική ερμηνεία στη μελέτη των χωρικών τακτικών και στη σύνδεσή τους με τον πολιτισμό και τις ταυτότητες. Απώτερος στόχος ήταν μια σύγχρονη προσέγγιση της εντοπιότητας, σε σχέση με την αναζήτηση σταθερών σημείων αναφοράς στους σύγχρονους «ρευστούς καιρούς»[52].

52. Βλ. Zygmunt Bauman, "In search of a settlement for the 'liquid modern' era", στο βιβλίο του *City of fears, city of hopes*, Goldsmiths College, University of London, New Cross, London 2003, σ. 15-21.

ΒΑΛΤΕΡ ΠΟΥΧΝΕΡ

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΣΚΗΝΟΘΕΤΗΜΕΝΗΣ ΑΥΘΕΝΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΤΟΥ ΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΛΑΪΚΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Ξεκινώντας από μια παρατήρηση του Lévi-Strauss, πως οι δυτικοί πολιτισμοί στερούνται αυθεντικότητας, θα μπορούσε να αποφανθεί κανείς ότι η αυτοπαρατηρητικότητα και ο αναστοχασμός στην ιστορία της ευρωπαϊκής σκέψης έπαιζαν, από την εποχή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, καθοριστικό και χαρακτηριστικό ρόλο. Με τη βιομηχανική επανάσταση και την επιτάχυνση των τεχνολογικών εξελίξεων, που δεν συνοδεύτηκε και δεν ενορχηστρώθηκε με μιαν ανάλογη επιτάχυνση των αλλαγών στον τομέα της ανθρώπινης ψυχολογίας και του ανθρώπινου στοχασμού, η διαφορά ανάμεσα σε civilisation και culture, υλικό πολιτισμό και κοινωνικό-πνευματικό, μεγάλωνε ολοένα και περισσότερο, και τα αποθέματα αναφομοίωτων εξελίξεων συσσωρεύονταν στην ψυχή των αποπροσανατολισμένων ανθρώπων του 20ού αιώνα, πρακτικά, ηθικά, ιδεολογικά και μεταφυσικά, χωρίς οι ψυχικές διεργασίες να μπορέσουν να καλύψουν τη διαφορά[1]. Εξαιτίας των νέων μέσων επικοινωνίας, του internet και των ΜΜΕ κατακλυζόμαστε από έναν καταρράκτη πληροφοριών της επικαιρότητας και ανοίγονται αναρίθμητες ευκαιρίες συνομιλιών με άλλους ανθρώπους σ' όλο τον κόσμο, λόγω του διαδικτύου έχουμε πρόσβαση σ' έναν ασύλληπτο όγκο γνώσεων και με τα νέα μέσα ταχύτατων εναέριων και επίγειων συγκοινωνιών διαθέτουμε σχεδόν απεριόριστες δυνατότητες μετακίνησης και βίωσης ξένων τόπων, ανθρώπων και πολιτισμών, που ουδέποτε υπήρχαν στην έως τώρα ιστορία. Τα μοντέλα της μικροφυ-

1. Για το θέμα υπάρχει τεράστια βιβλιογραφία· προτιμώ όμως να μην αναφερθώ σ' αυτήν γιατί το θέμα είναι πολύ γενικό.

σικής και της μακροφυσικής προσφέρουν μια κατακερματισμένη μόνο κοσμοθεωρία, ασύλληπτη στις διαστάσεις και στη φύση της, η οποία αφήνει αβοήθητο τον άνθρωπο σε ηθικά και υπαρξιακά προβλήματα και αδιέξοδα, ενώ οι κοινωνικές δομές, ακόμα και στον λεγόμενο πρώτο κόσμο, στηρίζονται ακόμα σε μια ιεραρχική πυραμίδα με τους λίγους επάνω και τους πολλούς κάτω. Οι ιδέες της Δημοκρατίας και της Γαλλικής Επανάστασης σχετικά με την ισονομία και την ισότητα μόνο επιφανειακά, σ' ένα επίπεδο προκηρύξεων, ιδεών και αξιών, απόμακρων μερικές φορές από την κοινωνική πραγματικότητα και πρακτική, έχουν διαφοροποιήσει τα πράγματα.

Η ταυτοχρονία και παραλληλία ετερόχρονων εξελίξεων οδήγησε σε δύο πανευρωπαϊκά φαινόμενα: 1) τη νοσταλγία για τις παλαιές εποχές, η οποία βρήκε στον εκλεκτικιστικό ιστορισμό του αστικού φιλελευθερισμού του 19ου αιώνα και την τέχνη του, αναμιγνύοντας όλες τις υφολογίες της ιστορίας της παλαιάς Ηπείρου, την πιο αυθεντική της έκφραση, ενώ ιστορικά υφολογικά στοιχεία παρελθουσών εποχών σε ελεύθερη πρόσμειξη παίζουν σημαντικό ρόλο και στην τέχνη του μοντερνισμού και του μεταμοντερνισμού· και 2) την ειδική νοσταλγία για τους λαϊκούς πολιτισμούς του παρελθόντος, που οδήγησε στην ιδέα της διάσωσής τους, των μουσείων λαϊκής τέχνης και τη λαογραφία, και της αναβίωσής τους στα πλαίσια του φολκλορισμού, ως ενός ασφαλούς καταφυγίου, ψυχικού και αισθητικού, από τους αλλοπρόσαλλους αποπροσανατολισμούς των –ισμών του μοντερνισμού και της διάσπασης των επιστημονικών κοσμοθεωριών γύρω στη στροφή του αιώνα το 1900. Η τάση της επιστροφής στο χωριό και στην ύπαιθρο, συνήθως στον τόπο καταγωγής, σε αυθεντικά πάντως βιώματα και δοκιμασμένες κοσμοαντιλήψεις είναι φανερή και στη λογοτεχνική γενιά του 1880 και το ηθογραφικό κίνημα, το οποίο στρέφεται προγραμματικά πλέον στον λαϊκό πολιτισμό ως το μόνο αυθεντικό πεδίο εθνικής ταυτότητας του Νέου Ελληνισμού, σε αντίστιξη με την αρχαιολατρία και τη λόγια παράδοση[2]. Η νοσταλγία

2. Β. Πούχνερ, "Οι ιδεολογικές βάσεις της επιστημονικής ενασχόλησης με τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό τον 19ο αιώνα", Ε. Χρυσός (επιμ.), *Ένας κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στη γερμανική επιστήμη κατά τον 19ο αιώνα*, Αθήνα 1996, σσ. 247-267, 375-383 και του ίδιου, "Ideologische Dominanten in der Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, Wien / Köln / Weimar 2009, σσ. 621-636.

της μικρής κι εύθραυστης αστικής τάξης στρεφόταν στο αγροτικό της παρελθόν[3], στην κοινή αισθητική του λαϊκού πολιτισμού, σε αντίθεση με τις πνευματικές μόδες και τις λογοτεχνικές θεματολογίες που έρχονταν με το ταχυδρομείο από το Παρίσι, στην ενιαία κοσμοθεωρία του λαϊκού ανθρώπου, η οποία έδινε στον καθένα αξιοπρέπεια και θέση στην κοινωνία, σημασία και αυτοεκτίμηση σ' έναν κόσμο όπου από τα πρακτικά ζητήματα της καθημερινής ζωής ώς τα ηθικά και υπαρξιακά, ακόμα και τα μεταφυσικά προβλήματα, όλα ήταν οργανωμένα και ρυθμισμένα, και όπου δίνονταν στον καθένα αναμφισβήτητες λύσεις και δοκιμασμένα σε απελπιστικά δύσκολες εποχές πλαίσια σκέψης και δράσης, από τους κοινωνικούς ρόλους του άντρα και της γυναίκας έως την παράδοση της τοπικής αυτοδιοίκησης ή την κρατική θεωρία του Μακρυγιάννη (πως ένα κράτος ιδρύεται όπως χτίζεται ένα καινούργιο χωριό)[4], σε αντίστιξη με τις χαοτικές πολιτικές εξελίξεις στην απελευθερωμένη Ελλάδα και τη σύγκρουση των πολιτισμών ανάμεσα στους ντόπιους οπλαρχηγούς και τη βαυαρική μοναρχία.

Η σταδιακή συρρίκνωση του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού, σ' όλο το πρώτο μισό του 20ού αιώνα, και μάλιστα ακριβώς με την ανακάλυψη και αξιοποίησή του, τη μελέτη και την προβολή του, αντισταθμιζόταν ολοένα και περισσότερο από μια αντίθετη κίνηση, τη δημιουργία ενός εικονικού λαϊκού πολιτισμού σε "δεύτερη ύπαρξη"[5], που διατηρεί την επιφάνεια των υλικών του εκφάνσεων, των αντικειμένων της λαϊκής αρχιτεκτονικής και των εκθεμάτων της λαϊκής τέχνης, κινείται όμως με διαφορετικές νοοτροπίες και στηρίζεται σε άλλα οικονομικά κίνητρα: σε μια σπαρακτική και σφιχτά αλληλένδετη διαλεκτικότητα, η ακατάσχετη νοσταλγία για τον λαϊκό πολιτισμό, ως αντίδοτο στα αναφομοίωτα ευεργετήματα της μαζικής κουλτούρας, η δίψα για το απλό και αυθεντικό, το γνήσιο και το παραδοσιακό, ακριβώς αυτό οδήγησε

3. Για τη "νόθα" αστικοποίηση και την επιβίωση άπειρων αγροτικών στοιχείων και συνηθειών στο κλεινόν άστυ βλ. Μ. Γ. Μερακλής, "Λαογραφικά της Αθήνας (1834-1984)", *Νέα Εστία* 26 (1984), τεύχ. 1379, σσ. 211-233.

4. Βλ. W. Puchner, "*Vita exemplativa*: Die apologetischen Memoiren des griechischen Revolutionsgenerals Makrygiannis (verfaßt 1828-1843). Orale Autobiographie in Form einer Handschrift", *Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums*, *ό. π.*, σσ. 565-590.

5. Η έννοια είναι του Walter Wiora: W. Wiora, *Der Untergang des Volksliedes und sein zweites Dasein*, Kassel 1959 (Musikalische Zeitfragen 7).

στον βαθμιαίο εξαφανισμό του, με μόνη σωτηρία τη διέξοδο επιβίωσης σε μια δεύτερη εικονική ύπαρξη, τον ιδεολογικοποιημένο και κατά βάσιν εμπορικό φολκλορισμό, ο οποίος εν τέλει δεν είναι άλλο από μια μαζική και βιομηχανοποιημένη πολιτισμική σκηνοθεσία. Όπως τόνισα σε άλλο μελέτημα[6], αυτή η σκηνοθεσία τείνει να γίνει νέα κοινωνική πραγματικότητα, στην οποία δεν αντιστέκεται πλέον κανείς, ούτε η αντικειμενική επιστημονική έρευνα ούτε η προσωπική ιστορική μνήμη, και η οποία εντάσσεται αβίαστα στις βασικές δομές της σημερινής κεφαλαιοκρατικής οικονομίας, εφόσον στηρίζεται και υποδαυλίζεται από ένα άλλο χαρακτηριστικό φαινόμενο της εποχής μας, τον τουρισμό.

Η έννοια της "σκηνοθετημένης αυθεντικότητας" (staged authenticity)[7] αναπτύχθηκε χαρακτηριστικά στις επιστήμες του τουρισμού[8],

---

6. Β. Πούχνερ, "Η θεατρικότητα του λαϊκού πολιτισμού", στον τόμο Μ. Γ. Βαρβούνης / Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Ελληνική Λαογραφία. Ιστορικά, θεωρητικά, μεθοδολογικά, θεματικές*, τόμ. Β, Ηρόδοτος, Αθήνα 2012, σ. 339-378.

7. Ο αγγλικός προσδιορισμός που δίνεται στο διαδίκτυο είναι εξαιρετικά αρνητικός και υπερβολικά επικριτικός: "'pseudo-events' that are presented to satisfy tourists' need for new (simulated) experiences". Η στάση αυτή προέρχεται από τις τουριστικές πρακτικές και στρατηγικές ανάδειξης ιστορικών μνημείων στις Ηνωμένες Πολιτείες (S. Schindler, *Authentizität und Inszenierung. Die Vermittlung von Geschichte in amerikanischen 'historic sites'*, Heidelberg 2003).

8. D. J. Timothy (ed.), *The International Library of Essays in Tourism, Heritage and Culture*, 3 vols., Provo, Brigham Young University 2007. Την έννοια χρησιμοποίησε πρώτα ο D. MacCannell στο κλασικό άρθρο του "Staged authenticity: arrangements of social space in tourist settings", *American Sociological Review* 79 (1973), σσ. 589-603. Βλ. σε επιλογή: E. Cohen, "Authenticity and the commoditization in tourism", *Annals of Tourism Research* 15/1 (1988), σσ. 371-386, του ίδιου, "Equity and Sustainability in Tourism", *Journal of Sustainable Tourism* 19/4 (2002), σσ. 267-276, R. Bendix, "Zur Problematik des Echtheitserlebnisses in Tourismus und Tourismustheorie", B. Pöttler / U. Kammerhofer-Aggermann (eds.), *Tourismus und Regionalkultur*, Wien 1994, σσ. 57-83, της ίδιας, *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison, Wisconsin UP 1997, M. Beyerle, *Authentisierungsstrategien im Dokumentarfilm*, Trier 1997, M. Hattendorf, *Dokumentarfilm und Authentizität*, Konstanz 1994, G. Welz, "Die Inszenierung von Authentizität im Kulturbetrieb", K. Löffler (ed.), *Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde*, Wien 2001, σσ. 93-99, D. J. Voorstin, *The image. A guide to pseudo-events in America*, New York 1971, R. Bormann, "Von Nicht-Orten, Hyperräumen und Zitadellen der Konsumkultur", *Tourismus Journal* 4 (2000), σσ. 215-233, H. Dworschak, "Inszenierte Authentizität – zum touristischen Transformationsprozeß kultureller Traditionen", *αυτόθι* 2

όπου συστεγάζονται πολλές επιστήμες: η κοινωνιολογία, η κοινωνική ψυχολογία, η κοινωνική ανθρωπολογία, η οικονομολογία, η πολιτισμολογία, η εθνολογία και η λαογραφία[9]. Ο σημερινός κόσμος κατέχεται από τη μανία του ταξιδιού, της απόδρασης από τον τόπο διαβίωσης σ' έναν ου-τόπο, τις ουτοπίες της τουριστικής βιομηχανίας και των ταξιδιωτικών γραφείων και πρακτορείων[10]. Κατά περίεργο

(1998), σσ. 115-129, D. L. Redfoot, "Touristic Authenticity, Touristic Angst, and Modern Reality", *Qualitative Sociology* 7 (1984), σσ. 291-308, H.-G. Vester, "Authentizität", H. Hahn / J. Kagelmann (eds.), *Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch der Tourismuswissenschaft*, München 1995, σσ. 122-124, K. Wöhler, "Konstruierte Raumbindungen. Kulturangebote zwischen Authentizität und Inszenierung", *Tourismus Journal* 4 (2000), σσ. 104-116, B. Kirshenblatt-Gimblett, "Authenticity and Authority in the Representation of Culture: The Poetics and Politics of Tourist Production", L-M. Greverus / K. Köstlin / H. Schilling (eds.), *Kulturkontakt – Kulturkonflikt 1*, Frankfurt/M. 1988, σσ. 59-69, F. A. Salomone, "Authenticity in Tourism", *Annals of Tourism Research* 24/2 (1997), σσ. 305-321, J. P. Taylor, "Authenticity and Sincerity in Tourism", *αυτόθι* 28/1 (2001), σσ. 7-26, N. Wang, "Rethinking Authenticity in Tourism Experience", *αυτόθι* 26/2 (1999), σσ. 349-370, G. Welz, "Multiple Modernities and Reflexive Traditionalisation. A Mediterranean Case Study", *Ethnologia Europaea* 30/1 (2000), σσ. 5-14, J. O. Baerenholdt et al. (eds.), *Performing Tourist Places*, Aldershot etc. 2004, κτλ.

9. J. Urry, *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London 1990, D. MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, New York 1976, H. Hahn / J. Kagelmann (eds.), *Tourismuspsychologie und Tourismussoziologie. Ein Handbuch der Tourismuswissenschaft*, München 1995, Chr. Becker et al., *Tourismus und nachhaltige Entwicklung. Grundlagen und praktische Ansätze für den mitteleuropäischen Raum*, Darmstadt 1996, E. J. Leed, *Die Erfahrung der Ferne. Reisen von Gilgamesch bis zum Tourismus unserer Tage*, Frankfurt/M. 1993, H.-G. Vester, *Tourismustheorie. Soziologischer Wegweiser zum Verständnis touristischer Phänomene*, München / Wien 1999, M. Rieder et al. (eds.), *ErlebnisWelten: Zur Kommerzialisierung der Emotionen in touristischen Räumen und Landschaften*, München 1998, G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1992, M. Zinganel, "Tourismus Kultur Theorie", *Kurswechsel* 2005/2, σσ. 39-47, C. M. Hall / A. M. Williams (eds.), *Tourism and Migration. New Relationsships between Production and Consumption*, Dordrecht 2002, T. Holert / M. Terkessides, *Fliehkraft. Gesellschaft in Bewegung – Von Migranten und Touristen*, Köln 2006, κτλ.

10. O. L. Braun, *Vom Alltagsstress zur Urlaubszufriedenheit. Untersuchungen zur Psychologie des Touristen*, München 1993, W. Kiefl, "Wo du nicht bist, dort ist das Glück. Überlegungen zur Vielschichtigkeit touristischer Motive", *Tourismus Journal* 2 (1997), σσ. 207-224, H. W. Opaschowski, "Typologie der Urlaubsmotive. Erwartungen an einen gelungenen Urlaub", *Tourismus. Eine systematische Einführung*, Opladen 1996, σσ. 120-148.

τρόπο, σε μιαν άλλη χαρακτηριστικά αντιφατική διαλεκτική, η ίδια η εντοπιότητα ως τέτοια, ως έννοια και πραγματικότητα, γίνεται όλο πιο προβληματική, γιατί κανείς δεν μένει πια στον τόπο του και μπορεί να τον αλλάξει συνεχώς, χωρίς να είναι ακριβώς "άπατρις". Αυτό έχει αναπόφευκτες συνέπειες και για την έννοια της πολιτισμικής ταυτότητας, η οποία όλο λιγότερο είναι θέμα καταγωγής και προέλευσης, αλλά ελεύθερης επιλογής και προσωπικής απόφασης. Υπό το φως των εξελίξεων αυτών οι όποιοι εθνικισμοί τείνουν να μοιάζουν με ηθογραφικά υπολείμματα ενός γραφικού φολκλορισμού του ιστορικού παρελθόντος, που έχει τη γοητεία του και την εξωτική του έλξη.

Η βιβλιογραφία για την "σκηνοθετημένη αυθεντικότητα"[11] είναι επομένως πολύ μεγάλη, γιατί είναι φαινόμενο παγκόσμιο[12], από το San Pedro de Atacama στα έρημα υψίπεδα της βόρειας Χιλής, όπου διατηρείται η παραδοσιακή αρχιτεκτονική του ινδιάνικου χωριού, οι ξενώνες όμως έχουν όλες τις σύγχρονες ανέσεις, ώς το ορεινό Πάπιγκο βορειοανατολικά από τα Ιωάννινα, το οποίο μέσα σ' ένα ελβετικό πλέον τοπίο έχει γίνει μία μικρή Μέκκα του οικολογικού τουρισμού. Δεν χρειάζεται να σταθώ σε παραδείγματα, γιατί είναι άφθονα και γνωστά. Στην ίδια στρατηγική υπάγεται και η ιδέα της ανέπαφης

---

11. Χαρακτηριστικά μια από τις τελευταίες δημοσιεύσεις για το θέμα αποτελεί μια συγγραφική σύμπραξη γνωστών θεατρολόγων της Γερμανίας: E. Fischer-Lichte / Chr. Horn / I. Pflug / M. Warstat, *Inszenierung von Authentizität*, Tübingen / Basel ²2007 (Theatralität 1). Βλ. επίσης Chr. B. Balme, "Staging the Pacific: Framing Authenticity in Performances for Tourists at the Polynesian Cultural Center", *Theatre Journal* 50 (1998), σσ. 53-70, St. Ulbrich, "Inszenierung von Bilderwelten", *Publizistik* 47/1 (2002), σσ. 97-100, St. Beck / G. Welz, "Kreative Traditionalisierung. Anmerkungen zu neueren Repräsentationsstrategien im Tourismus", *Heimat Thüringen* 4 (1997), σσ. 31-40.

12. Βλ. ενδεικτικά: M. Picard / R. Wood (eds.), *Tourism, Ethnicity and the State in Asian and Pacific Societies*, Honolulu 1997, P. van den Berghe, *The Quest of the Other: Ethnic Tourism in San Cristobal, Mexico*, Seattle 1994, K. M. Adams, "Domestic Tourism and Nation-Building in South Sulawesi", *Indonesia and the Malay World* 26 (75) (1998), σσ. 77-96, B. Pfaffenberger, "Serious Pilgrims and Frivolous Tourists: The Chimera of Tourism in the Pilgrimages of Sri Lanka", *Annals of Tourism Research* 10/1 (1983), σσ. 57-94, V. Adams, *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters*, Princeton 1996, E. Cohen, *Thai Tourism: Hill Tribes, Islands and Open-ended Prostitution*, Bangkok 1996, A. Vicker, *Bali: A Paradies Created*, Singapore 1989, P. Patullo, *Last Resorts: The Cost of Tourism in the Caribbean*, London 1996, κτλ.

φύσης στον εθνικό δρυμό: μια μουσειολογική διατήρηση ενός κομματιού φύσης πριν από τον ανθρώπινο πολιτισμό. Στην περίπτωση αυτή η έννοια της σκηνοθεσίας εγείρεται περίπου από μόνη της. Διαφορετικά από τα αρχαιολογικά μουσεία, αυτό το υπαίθριο λαογραφικό μουσείο του φολκλορισμού, στο οποίο έχουν μετατραπεί κάμποσα σημεία της χώρας και προστίθενται συνεχώς άλλα, επιτρέπει και τη βαθμιαία προσέγγιση και ικανοποιεί όλες τις αίσθησεις: όχι μόνο την όψη και την ακοή, αλλά και τη γεύση στα τοπικά εστιατόρια και με τα αυθεντικά προϊόντα, εγγυημένα και χαρακτηριστικά για τον κάθε τόπο, την οσμή, από τα φυτικά αρώματα ώς το τοπικό τσίπουρο, τη μυρουδιά του καμένου ξύλου στο τζάκι ώς το μεθυστικό οξυγόνο του δάσους, και την αφή, ψαχουλεύοντας τοπικά (όχι πάντα) πλεκτά και κεντητά ή αποκτώντας κανένα souvenir/ενθύμιο ως απόδειξη του ταξιδιού και έκθεμα στη βιτρίνα του σαλονιού[13].

Η "αυθεντικότητα", αρχικά φιλοσοφικός όρος[14] που χρησιμοποιήθηκε και στην τέχνη σε αντιδιαστολή με την παραχάραξη[15], αποτελεί την εγγυημένη απόδειξη της γνησιότητας και της εντοπιότητας, του αρχικού τρόπου παραγωγής και του παραδοσιακού ως χαρακτηριστικού στοιχείου της εξαιρετικής ποιότητας, στοιχείου που γλίτωσε από τους φθοροποιούς ποταμούς του χρόνου και την άστοργη κι απρόσωπη επανάληψη της μαζικής παραγωγής της βιομηχανικής

13. K. Kapeller, *Tourismus und Volkskultur. Vom Folklorismus zur Warenästhetik der Volkskultur*, Graz 1991, Chr. B. Steiner, "Authenticity, Repetition, and the Aesthetics of Seriality: The Work of Tourist Art in the Age of Mechanical Reproduction", R. B. Philipps / Chr. B. Steiner, *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, Berkeley, California UP 1990, σσ. 87-103.

14. Βλ. σε επιλογή: Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Boston/ Mass., Harvard Univ. Press 1992, A. Ferrara, *Reflective Authenticity*, London / New York 1998, F. E. Baird / W. Kaufmann, *From Plato to Derrida*, Upper Saddle River / NJ 2008, http://en.wikipedia.org/wiki/Authenticity_(philosophy).

15. M. Orvell, *The Real Thing: Imitation and Authenticity in American Culture, 1880-1940*, Chapel Hill 1989, D. Dutton (ed.), *The Forger's Art: Forgery and the Philosophy of Art*, Berkeley, California UP 1983, D. Evans-Prichard, "The Portal Case: Authenticity, Tourism, Traditions, and the Law", *The Journal of American Folklore* 100 (397) (1987), σσ. 287-296. Η έννοια χρησιμοποιείται όμως και στη φιλολογία και τη λογοτεχνική κριτική· βλ. π. χ. Chr. Kanz, "Postmoderne Inszenierungen von Authentizität? Zur geschlechtsspezifischen Körperrhetorik der Gefühle in der Gegenwartsliteratur", H. Harbers (ed.), *Postmoderne Literatur in deutscher Sprache*, Amsterdam / Atlanta 2000, σσ. 123-153.

κατασκευής (hand-made), του ζωντανού τεκμηρίου μιας άλλης εποχής, άλλων ανθρώπων με άλλη ψυχολογία, κοντολογίς ενός άλλου (για τον αστό και τους τουρίστες) πολιτισμού. Το ότι αυτή η αυθεντικότητα είναι φαλκιδευμένη, ψευδεπίγραφη, χειραγωγημένη και σκηνοθετημένη, είναι αυτονόητο. Αλλά όπως πηγαίνει ο κόσμος στο θέατρο, να δει μια (κοινωνικά αποδεκτή) απάτη, όπου κάποιος στη σκηνή θέλει να κάνει τους θεατές να πιστέψουν πως είναι άλλος[16], έτσι και ο τουρίστας, εσωτερικός και εξωτερικός, δέχεται την "απάτη", σε λιγότερο ή μεγαλύτερο βαθμό συνειδητοποίησης, πως αυτό που βλέπει και αυτό που ζει, είναι μια σκηνοθεσία, η οποία πραγματοποιείται ειδικά γι' αυτόν[17]. Και όπως στο θέατρο πληρώνεις εισιτήριο για να αφεθείς στην ψευδαίσθηση και να γοητευτείς από την κοινωνική απάτη των ηθοποιών και του έργου, έτσι και στον φολκλορισμό ο τουρίστας ή "ξένος" (με τις όποιες αποχρώσεις της εμβέλειας της εντοπιότητας) δέχεται να δώσει τον οβολό του σ' αυτή την εμπορική επιχείρηση[18], πραγματοποιώντας το ταξίδι ή αποκτώντας αυθεντικά αντικείμενα, τρώγοντας σ' ένα εστιατόριο με τοπικές specialités ή συμμετέχοντας σε εναλλακτικές δραστηριότητες, οι οποίες σήμερα προσφέρονται άφθονα: από την ιππασία ώς το rafting, από το mountain biking ώς το gliding, από το σκι ώς την ορειβασία και την αναρρίχηση, ακόμα και τελείως νέες εφευρέσεις, όπως το να κατεβείς με ορειβατικό σκοινί από ένα παραδοσιακό γεφύρι της Ηπείρου στην όχθη του ποταμού.

Αξίζει να μελετηθεί επισταμένα όλος αυτός ο κόσμος της σκηνοθετημένης αυθεντικότητας, ο οποίος είναι μία από τις κυριότερες εκδοχές ύπαρξης του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού σήμερα. Δεν είναι πια η χοντροκομμένη σκηνοθεσία της Greekness για τους αμόρφωτους ξένους τουρίστες, με εξωτικούς Ζορμπάδες, το γλέντι, το κέφι, το μεράκι, το χορό, το μεθύσι κτλ., ή για τους επιπόλαια αρχαιόφιλους, που προσελκύονται με αγαλματίδια του Δία και αρχαία

16. Β. Πούχνερ, "Εισαγωγή στην έννοια του θεάτρου", *Ιστορικά νεοελληνικού θεάτρου*, Αθήνα 1984, σσ. 11-29.

17. K. Köstlin, "Wir sind alle Touristen. Gegenwelten als Alltag", Chr. Cantauw (ed.), *Arbeit, Freizeit, Reisen. Die feinen Unterschiede im Alltag*, Münster / New York 1995, σσ. 1-12.

18. J. W. Mundt, "Die Authentizität des Geldes. Zur ökonomischen Entwicklung künstlicher Destinationen", *Voyage* 1999, σσ. 13-32.

ονόματα στις επαρχιακές ταβέρνες[19], αλλά οι "σκηνές" είναι πλέον πολλές και πολύ πιο ειδικευμένες, στο βαθμό που οι τουρίστες της αλλοδαπής ή και των εγχώριων πόλεων έχουν προχωρήσει στο βάθος της σκηνής και στα παρασκήνια· γι' αυτούς στήνονται πιο προσεγμένες σκηνοθεσίες της αυθεντικότητας[20], όπου το βιωματικό στοιχείο είναι συνήθως πιο έντονο (γαστρονομικός τουρισμός, χορευτικός τουρισμός με την εκμάθηση τοπικών χορών, adventure tourism, οικολογικός τουρισμός, πολιτιστικός τουρισμός, τουρισμός για την υγεία, προσκύνημα κτλ.)[21]. Στην Ελλάδα, ασφαλώς, πιο αναπτυγμένος είναι και ο λεγόμενος πολιτιστικός τουρισμός[22], στο βαθμό που η αρχαιότητα

---

19. D. S. Loukatos, "Tourist Archeofolklore in Greece", M. Dorson (ed.), *Folklore in the Modern World*, The Hague 1978, σσ. 175-182.

20. Για τις πιο ειδικευμένες αυτές περιπτώσεις έχει εισαχθεί ο όρος backstage tourism. Βλ. την ηλεκτρονική διεύθυνση http://backstage-tourismus.net/bull_4_dt.html.

21. Chr. Henning, *Reiselust. Touristen, Tourismus und Urlaubskultur*, Frankfurt / M. 1999, Th. Herdin / K. Luger, "Der Eroberte Horizont. Tourismus und interkulturelle Kommunikation", *Aus Politik und Zeitgeschichte* 47 (2001), σσ. 6-19, H. Bausinger (ed.), *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*, München 1991, E. Chambers, *Native Tours: The Anthropology of Travel and Tourism*, Prospect Heights 2000, M. S. G. Dann, / D. Nash / Ph L. Pearce, "Methodology in Tourism Research", *Annals of Tourism Research* 15 (1988), σσ. 1-28, Sh. B. Gmelch, *Tourists and Tourism: A Reader*, Long Grove 2004, κτλ.

22. Βλ. σε επιλογή: M. K. Smith, *Issues in Cultural Tourism Studies*, London / New York 2003, σσ. 1-44, Z. Bauman, "Vom Pilger zum Touristen", *Das Argument* 36 (1994), σσ. 389-408, S. Lash / J. Urry, *Economies of Signs and Space*, London etc. 1994, σσ. 252-278, O. Löfgren, "Leben im Transit? Identitäten und Territorialitäten in historischer Perspektive", *Historische Anthropologie* 3 (1995), σσ. 349-363, J. Binder, *Globality. Eine Ethnographie über Backpacker*, Münster 2005, σσ. 13-28, G. Marcus, "Ethnography in/of the World System. The Emergence of the Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology* 24 (1995), σσ. 95-117, J. Schlehe, "Ethnologie des Tourismus", *Peripherie* 23 (2003) τεύχ. 89, σσ. 31-47, T. Edensor, "Staging Tourism. Tourists as Performers", *Annals of Tourism Research* 27 (2000), σσ. 322-344, K. Meethan, *Tourism in Global Society. Place, Culture, Consumption*, Basingstoke, Hampshire / New York 2001, K. Wöhler, *Produktion kulturtouristischer Angebote*, Lüneburg 2004, του ίδιου, *Kultur oder Kult-Tour? Zur touristischen Kulturalisierung von Räumen*, Lüneburg 2001, του ίδιου, *Kulturangebote zwischen Authentizität und Inszenierung*, Lüneburg 1999, G. Welz, "Ethnografien europäischer Modernen", B. Binder et al. (eds.), *Ort, Arbeit, Körper. Ethnografie Europäischer Modernen*, Münster etc. 2005, σσ. 19-31, Chr. Becker / A. Steinecke (eds.), *Kulturtourismus in Europa: Wachstum ohne Grenzen?*, Trier 1993, P. Dionyssopoulou / D.

ασκεί ακόμα κάποια έλξη και οι ανθρωπιστικές σπουδές δεν έχουν εξαφανιστεί παντού.

Τελικά πρέπει να αναφερθεί πως με την μακρόχρονη παραμονή τόσων αλλοδαπών από την Ευρώπη και την Αμερική, που επιλέγουν ως μόνιμο τόπο διαμονής, για μεγάλο μέρος του χρόνου ή και διαχρονικά, κάποια ελληνική επαρχία, καθώς και με τους τουρίστες που έρχονται μόνιμα για πολλά χρόνια σ' έναν συγκεκριμένο τόπο και βλέπουν και συναναστρέφονται τους ίδιους ανθρώπους, δημιουργούνται και σχέσεις βάθους, όπου η έννοια της σκηνοθετημένης αυθεντικότητας δεν έχει πια νόημα, γιατί δεν προσποιείται κανείς τίποτα[23]. Η σκηνοθεσία έχει αποκαλυφθεί εκατέρωθεν ως τέτοια, αναφέρεται απλώς στους άλλους αμύητους, και η αυθεντικότητα έχει κατανοηθεί πως είναι κάτι που αλλάζει[24]. Και από την άλλη πλευρά υπάρχει μια τέτοια διαδικασία: οι ντόπιοι να έχουν αποδεχτεί τη νέα

Lagos / P. Tsartas, "European Union policy framework on culture tourism", *Tourism Today. The Journal of the College of Tourism and Hotel Management Cyprus* 3 (2003), σσ. 177-189, St. Enser, "Europa als Mnemotop. Kulturtourismus als Programm europäischer Identitätsbildung", *Voyage* 7 (2005), σσ. 103-120, D. Chhabra et al., "Staged Authenticity and Heritage Tourism", *Annals of Tourism Research* 30/3 (2003), σσ. 702-719, του ίδιου, "Defining Authenticity and its Determinants: Toward an Authenticity Flow Model", *Journal of Travel Research* 44/1 (2005), σσ. 64-73, A. J. McIntosh / R. C. Prentice, "Affirming Authenticity. Consuming Cultural Heritage", *αυτόθι* 26/3 (1999), σσ. 589-612, R. Römhild, "'Historismus': Zur Kritik der Idyllisierung", D. Kramer / R. Lutz (eds.), *Reisen und Alltag: Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Tourismusforschung*, Frankfurt/M. 1992, σσ. 121-130, G. Waitt, "Consuming heritage: Perceived historical authenticity", *Annals of Tourism Research* 27/4 (2000), σσ. 835-862, Chr. Goulding, "The commodification of the past, postmodern pastiche, and the search for authentic experiences at contemporary heritage attractions", *European Journal of Marketing* 34 (2000), σσ. 735-853, G. Richards, *Cultural Tourism: Global and Local Perspectives*, Haworth Press 2007.

23. M. Thiem, *Tourismus und Kulturelle Identität. Die Bedeutung des Tourismus für die Kultur touristischer Ziel- und Quellengebiete*, Bern / Hamburg 1994, V. L. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Philadelphia 1989.

24. W. Hein, *Tourism and sustainable development*, Hamburg 1997, Chr. Becker et al., *Tourismus und nachhaltige Entwicklung*, Darmstadt 1996 K. Wöhler / A. Saretzki, *Umweltverträglicher Tourismus. Grundlagen – Konzeption – Marketing*, Lieburgerhof 1999, B. Benthien, *Geographie der Erholung und des Tourismus*, Gotha 1997, L. Ellenbert et al., *Ökotourismus: Reisen zwischen Ökonomie und Ökologie*, Heidelberg etc. 1997, T. Kirstges / M. Lück, *Umweltverträglicher Tourismus*, Neßkirch 2001 κτλ.

πραγματικότητα (και δυνατότητα οικονομικής επιβίωσης στον τόπο τους), δεν βιώνουν τον φολκλορισμό πια ως προσποίηση και σκηνοθεσία, αλλά ως νέα εξέλιξη, με την οποία συμμορφώνονται και την οποία καλωσορίζουν, και ως "φυσιολογική" κατάσταση, η οποία δεν αποτελεί ουσιαστικό εμπόδιο ούτε για την ατομική ούτε για τη συλλογική ταυτότητα της περιοχής, αντίθετα εντάσσεται αβίαστα στην ιστορική προσαρμοστικότητα του λαϊκού ανθρώπου η οποία πάντα υπήρχε[25]. Το διατύπωσε πολύ ωραία μια γριούλα στο Τυρόλο της Αυστρίας, όταν την ρώτησαν για τους ξένους που μένουν στα ενοικιαζόμενα δωμάτια του σπιτιού: "Είναι ωραία όταν είναι εδώ, αλλά είναι και ωραία όταν έχουν φύγει".

25. Σ' αυτή την προσαρμογή και αλληλοδιείσδυση πρέπει να συνυπολογισθούν και οι τόσοι ξένοι που εργάζονται στις τουριστικές επιχειρήσεις και διαμένουν πλέον μονίμως στην Ελλάδα. Βλ. ενδεικτικά R. Römhild, "Practised Imagination. Tracing Transnational Networks in Crete and Beyond", *Anthropological Journal on European Cultures* 11 (2002), σσ. 159-190, M. Leonard, "A little bit of history and a lot of opinion: biased authentictiy in Belfast and Nicosia", *Journal of Cyprus Studies*, July 2007, I. Valachis, "Cultural Impacts of tourism: a literature review", http://www.ul.edu.lb/fthm/papers/3rd%20Axis/cultural%20impacts%20 GREECE.doc.

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΕΛ. ΡΑΠΤΗΣ

ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ ΚΑΙ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ. ΠΡΟΣΔΙΟΡΙΖΟΝΤΑΣ ΤΟ ΓΝΩΣΤΙΚΟ ΤΗΣ ΑΝΤΙΚΕΙΜΕΝΟ

«Όλοι από τα παιδικά μας χρόνια ενθυμούμεθα μύθους και παραμύθια, τραγούδια και παραδόσεις, παροιμίας, αινίγματα, ευχάς και διαφόρους δημώδεις εκφράσεις. Όλοι γύρω μας εις την ζωήν –εις την γέννησιν, τον γάμον και τον θάνατον, εις την λατρείαν και εις κάθε περιστατικόν της ζωής– βλέπομεν πράξεις και ενεργείας, που πολλάκις μας κάμνουν να ερωτώμεν: «διατί αυτό;» «διατί εκείνο;». Πάντοτε ακούομεν κάποιον λόγον και πολλάκις η εξήγησις στηρίζεται εις παρετυμολογίαν ή εις πλαστόν μύθον...»[1].

Το παραπάνω κείμενο είναι απόσπασμα από την ομιλία του Γ. Μέγα προς τους σπουδαστές της Μαρασλείου Παιδαγωγικής Ακαδημίας το 1938 στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να μυήσει τους δασκάλους στο έργο της *«περισυλλογής και της διάσωσης των μνημείων του βίου και της γλώσσης του λαού»*. Δίνει σ' αυτή το θεματικό πλαίσιο και αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίον μπορεί να κινηθεί ο συλλογέας και να προσεγγίσει τα θέματά του. Ένα μεγάλο μέρος του διαγράμματος αποτελούν οι δημώδεις δοξασίες γενικά περί δαιμονικών όντων, μάγων και μαγισσών και οι προερχόμενες από αυτά συνήθειες για την αποτροπή των κακών και την απόκτηση των αγαθών (εξορκισμοί, κατάδεσμοι, στοιχείωση σπιτιών, φυλακτά). Παράλληλα σ' αυτά, κινούνται και οι δοξασίες του λαού για την ψυχή, το θάνατο, τα άστρα, όπως και τα λατρευτικά έθιμα και οι λαϊκές γιορτές και τα έθιμα γενικά στη γέννηση, το γάμο και το θάνατο. Σε συνάφεια με τα

1. Γ. Α. Μέγας, «Η Λαογραφία και η συμβολή των διδασκάλων εις το έργον αυτής», *Λαογραφία*, 25 (1967), σ. 43.

παραπάνω μια ξεχωριστή κατηγορία αποτελούν τα μνημεία του λόγου, δημοτικά τραγούδια, μύθοι, παραμύθια, παραδόσεις, παροιμίες, αινίγματα. Με όλα αυτά γίνεται κατανοητό ότι κάθε, σχεδόν, στιγμή της ζωής μπορεί με την έκφρασή της να περιβάλει έναν μυθικό πυρήνα ο οποίος έμεινε αμετάβλητος στη διάρκεια του χρόνου ακόμη και εκεί που με την προφορική μετάδοση των στοιχείων άλλαξε εξωτερικά[2].

Υπό το πρίσμα αυτό κάθε καλοπροαίρετος αναγνώστης θα θεωρούσε υπερβολή ή και πλεονασμό να προσπαθήσει κάποιος να υποστηρίξει το αυτονόητο, αυτό που δηλώνεται στον τίτλο της εισήγησης. Δηλαδή να αναπτύξει και να τεκμηριώσει τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη Λαογραφία και τη Μυθολογία, όταν και η μια και η άλλη εξετάζουν λαϊκά δημιουργήματα, προϊόντα συλλογικής διεργασίας και όχι ατομικής δημιουργίας. Ο μύθος, στην όποια εκδοχή του, είναι κατά βάση λαϊκός, συλλογικός[3] και όχι προϊόν μιας ατομικής διάνοιας, χαρακτηριστικό το οποίο προσδιορίζει και την οπτική της Λαογραφίας στην προσέγγιση του αντικειμένου της. Βρίσκεται διάχυτος σε όλα τα επίπεδα της ζωής και από την άποψη αυτή η Λαογραφία παρέχει το πλαίσιο και τη δυνατότητα παρουσίασης και ανάλυσης του μυθικού φαινομένου γενικότερα αλλά και του συνόλου των μύθων ειδικότερα με τις όποιες εκδοχές τους και από την πλευρά του δημιουργού αλλά και του φορέα του συνόλου των μύθων.

Βεβαίως, για το μύθο κάνουν λόγο και ασχολούνται πολλοί ερευνητές με διαφορετικές αφετηρίες (θρησκειολόγοι, φιλόλογοι, λαογράφοι, ανθρωπολόγοι, κοινωνιολόγοι, γλωσσολόγοι, ιστορικοί κ.ά.) και ο καθένας από τη σκοπιά του και την επιδίωξή του δίνει ταυτόχρονα το δικό του ορισμό και προσδιορίζει συγχρόνως και τον τρόπο προσέγγισής του. Ίσως, η δυσχέρεια αυτή προσδιορισμού της σχέσης οφείλεται στην παγιωμένη εν πολλοίς αντίληψη για το περιεχόμενο πρώτα και το χρονικό εύρος έπειτα της Μυθολογίας που το θέλει να εκτείνεται αυτό προς την αρχαιότητα, δηλαδή εστιασμένο τις περισσότερες φορές στο Δωδεκάθεο του Ολύμπου[4] για τα

2. Γ. Α. Μέγας, ό.π., σ. 55.

3. Jane Hellen Harrison, *Δαίμων και ήρως*, εκδ. Ιάμβλιχος, Αθήνα 1997, σ. 168, σημ. 209.

4. Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι η Μυθολογία ως γνωστικό αντικείμενο με αυτό το περιεχόμενο διδάσκεται στην Γ΄ τάξη του Δημοτικού και, επομένως, αυτό είναι που θεσμικά γνωρίζουν οι μαθητές και το κυριότερο το συνδέουν με

ελληνικά δεδομένα. Αυτό κυριάρχησε και ως βασική αντίληψη στο σχεδιασμό των Αναλυτικών Προγραμμάτων στην εκπαίδευση αφήνοντας κατά μέρος τις άλλες εκδοχές του μύθου και τις περισσότερες φορές στη διακριτική ευχέρεια των διδασκόντων.

Συνήθως, όταν ακούμε τις λέξεις μύθος, μυθικός, μυθολογία, και μυθοπλασία, ο νους μας αρχικά πάει σε κάτι φανταστικό και ψεύτικο ή σε κάτι που δεν έχει την ανάγκη λογικής ερμηνείας. Αν επιμείνουμε περισσότερο, θα τον δούμε ως ιερή ή θρησκευτική αφήγηση που σχετίζεται με την προέλευση των θεών και των ανθρώπων ή και τη δημιουργία των φυσικών και υπερφυσικών φαινομένων ή ακόμη και ως ένα σύνολο κοινωνικών κανόνων και αξιών που συντελεί στην κοινωνική ισορροπία και στη συνοχή της ομάδας. Θα μείνουμε, προς το παρόν, σ' ένα ευρύτερο πεδίο μέσα στο οποίο εντάσσεται κάθε λαϊκή φανταστική αφήγηση χωρίς την παρουσία των κανόνων της λογικής. Γιατί, και αν ακόμη θέλουμε, δεν είναι εύκολο να δώσουμε έναν ορισμό αποδεκτό από όλους. Τη δυσκολία αυτή τη δημιουργεί, φυσικά, η ρευστότητα[5] που παρατηρείται αφενός μεν με τους μύθους, τα παραμύθια και τις παραδόσεις, αφετέρου δε και με καθετί που

το μάθημα της Ιστορίας. Τα υπόλοιπα είδη ακούγονται περιστασιακά και κάτω από άλλες συνθήκες παρόλο που αναγνωρίζεται για διάφορους λόγους η αναγκαιότητά τους. Το Παιδαγωγικό Ινστιτούτο σε κάποιες από τις εγκυκλίους του σημειώνει: «*...Θεωρείται, λοιπόν, αναγκαία η χρήση του ελληνικού παραδοσιακού παραμυθιού ειδικότερα στο πρόγραμμα των μικρών τάξεων του δημοτικού σχολείου...*» (ΥΠΕΠΘ, Φ/12/429/185242/Γ1/18-8-2003). Και την ίδια άποψη εξακολουθεί να διατηρεί και σε νεότερη εγκύκλιό του που αφορά στο Ωρολόγιο Πρόγραμμα του ολοήμερου δημοτικού σχολείου στο οποίο προβλέπεται η Μυθολογία με το παραμύθι να διδάσκονται ως πρόσθετα διδακτικά αντικείμενα επιλογής (ΥΠΕΠΘ, Φ50/249/93773/Γ1/3-8-2009).

5. Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σσ. 71-169, 191-222, του ιδίου, *Ελληνική Λαογραφία. Λαϊκή Τέχνη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1992, σσ. 7-78, Δημ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1977, σσ. 129-157, Γ. Α. Μέγας, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1979, σ. 169 κ.ε., Δημ. Πετρόπουλος, *Λαογραφία*. Πανεπιστημιακά Μαθήματα, Θεσσαλονίκη 1970, σσ. 309-496, Στ. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α΄. Μνημεία του Λόγου*, εν Αθήναις 1965², σσ. 168 κ.ε., Χρυσούλα Χατζητάκη-Καψωμένου (εισαγωγή και επιμέλεια), *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη 2002, σ. 31.

συνοδεύει τις διάφορες ενέργειες του ανθρώπου ή και διαχέεται κατά την τέλεσή τους ή ακόμη και τις καθορίζει. Στην κοινωνική και οικογενειακή ζωή, στο κτίσιμο του σπιτιού, στην παραγωγή των αγαθών, στον κύκλο του χρόνου, στα δημοτικά τραγούδια είναι άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο εμφανής η παρουσία του μύθου και πολλές φορές καθορίζει άμεσα την καθημερινότητα. Θα έλεγα ότι το τελετουργικό και όχι μόνο πλαίσιο της καθημερινής ζωής διέπεται και πολλές φορές καθορίζεται από ένα μυθικό «λόγο».

Αλλά από την αρχή της ιδρύσεώς της η σχέση της Λαογραφίας με τη Μυθολογία ήταν πολύ στενή. Δεν θα μπορούσε, άλλωστε, να μην εξετάζονται όλα αυτά και από την πλευρά του δημιουργού και φορέα τους. Γι' αυτό ένα μέρος των ενδιαφερόντων της ήταν, ακριβώς, η τέχνη του λόγου στην παραδοσιακή κοινωνία, είτε με τις καθαυτό εκδοχές[6] του, ως μύθοι, παραμύθια, παραδόσεις είτε με την ευρύτερη έννοια των δοξασιών, των προλήψεων, των συμβόλων και του λόγου που συνοδεύει τα καθημερινά τελετουργικά δρώμενα[7]. Το ενδιαφέρον αυτό εξακτινώθηκε και εξαρχής συμπεριέλαβε στον προσδιορισμό του αντικειμένου της και στην έρευνα τα παραπάνω στοιχεία άλλοτε με τη μορφή των απλών κειμένων και άλλοτε σε συνάρτηση με το κοινωνικό και πολιτιστικό περιβάλλον τους. Και όχι μόνον εξακολουθεί να υπάρχει και στις σημερινές αναζητήσεις της, αλλά προχωρά και πέρα από τη φιλολογική και ιστορική ανάλυσή τους, στην σύνθετη ανάδειξη της σχέσης αφηγητή - μύθου - ακροατηρίου[8].

---

6. «...*την προσοχήν των συλλογέων είλκυσαν ανέκαθεν ωρισμένα μόνον είδη της δημώδους φιλολογίας, ιδία τα τραγούδια, αι παροιμίαι και αι παραδόσεις...*» (βλ. Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, Ανάτυπο εκ της *ΕΛΑ*, τ. Α΄, σ. 3).

7. Παρακολουθώντας για παράδειγμα τη βιβλιογραφία της Ελληνικής Λαογραφίας από το 1800 και ύστερα το υλικό αυτό, οι μύθοι, τα παραμύθια, οι παραδόσεις, ταξινομείται σε ξεχωριστά κεφάλαια, αλλά και αυτό που συνοδεύει τα δρώμενα και υποδηλώνεται έμμεσα συνυπάρχει σε κάθε περιγραφή και ανάλυση (βλ. ενδεικτικά Δημ. Δ. Οικονομίδης, «Βιβλιογραφία της Ελληνικής Λαογραφίας των ετών 1800-1906», *ΕΚΕΕΛ*, 23 (1973-74), σσ. 63-270, Γεώργ. Αικατερινίδης, *Βιβλιογραφία της Ελληνικής Λαογραφίας των ετών 1972-1975*, Ανάτ. εκ της ΕΚΕΕΛ, τ. 24 (1975-1976), εν Αθήναις 1977).

8. Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, *Μια φορά κι έναν καιρό... αλλά... μπορεί να γίνει και τώρα. Η εκπαίδευση ως χώρος παραμυθάδων*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

Επικαλούμενος το Νικόλαο Πολίτη, τον ιδρυτή της επιστημονικής Λαογραφίας στην Ελλάδα, σημειώνω ότι, όταν ανέλαβε να διδάξει Συγκριτική Μυθολογία στο Πανεπιστήμιο Αθηνών συμπεριέλαβε[9] στα μαθήματα την εξέταση της Ελληνικής Μυθολογίας και της Ιστορίας της Ελληνικής Θρησκείας. Στον εισιτήριο λόγο του στο μάθημα της Ελληνικής Μυθολογίας αναφέρει μεταξύ των άλλων:

«...Προέταξα δε την ελληνικήν, ου μόνον ένεκα του διαφέροντος, όπερ εγείρει η μελέτη της των ημετέρων προγόνων μυθολογίας, εν η κατά την γνώμην επιφανούς αρχαιοδίφου, συγκεντρούνται αι ρίζαι της τε εξωτερικής και της εσωτερικής ιστορίας του ελληνικού λαού, αλλά προ πάντων, διότι διά τον πλούτον και την ποιητικήν χάριν, διά την αφθονίαν και το ασφαλές των πηγών, διά το πλήθος των από μακρών χρόνων εις την έρευναν αυτής εγκυψάντων λογίων και φιλοσόφων, η της ιστορίας της ελληνικής θρησκείας εξέτασις προσφυεστάτη ούσα αφ' ενός εις αναπαράστασιν του διανοητικού κόσμου των αρχαίων και εις εξήγησιν της γενέσεως των ιδεών παρά τοις Έλλησι και του βίου καθόλου αυτών αποκορυφοί αφ' ετέρου πάντα τα πορίσματα της νεωτάτης επιστήμης της συγκριτικής μυθολογίας, υποδεικνύντα τους νόμους της αρχής και της βαθμιαίας αναπτύξεως και παρακμής των αρχαίων θρησκειών...»[10].

Και καταλήγει:

«...Ούτω δε γενομένη η μελέτη της μυθολογίας των ημετέρων προγόνων δεν περιορίζεται εις απλή συλλογήν των μύθων, προς ερμηνείαν των αρχαίων συγγραφέων, αλλά και έτερον διττόν έχει σκοπόν. Αφ' ενός ζητεί ν' ανεύρη τον αρχικό πυρήνα των μύθων, αποκαθαίρουσα των μεταγενεστέρων προσθηκών ολόκληρον το θρησκευτικόν σύστημα των Ελλήνων [...] *είτα έργον έχει να καταμάθη τίνι τρόπω ηύξησε και εμεγαλύνθη...»*[11].

Αλλά και το πρώτο από τα έργα του Νικολάου Πολίτη είχε τον τίτ-

9. Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος εισιτήριος εις το μάθημα της Ελληνικής Μυθολογίας*, εν Αθήναις 1882.

10. Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος εισιτήριος...*, ό.π., σ. 3.

11. Ν. Γ. Πολίτης, *Λόγος...*, ό.π., σσ. 23-24.

λο *«Νεοελληνική Μυθολογία»*[12] και ήταν τυπωμένο σε δύο μέρη το 1871 και 1874 αντίστοιχα. Ήταν, ως γνωστόν, το πρώτο από τα τέσσερα μέρη, όπως ο ίδιος είχε διαρθρώσει μια εκτενέστατη εργασία του, την οποία και είχε υποβάλλει στον Ροδοκανάκειο διαγωνισμό για τη συλλογή *«ηθών και εθίμων και συνηθειών»* και τη σύγκρισή τους *«προς τα εν τοις σωζομένοις συγγραφεύσι μνημονευόμενα»*. Τα άλλα τρία μέρη της εργασίας περιείχαν ύλη σχετική με τις προλήψεις και δοξασίες, με ήθη και έθιμα, με *«προϊόντα της δημώδους φιλολογίας»*. Ο Ν. Πολίτης έδωσε απόλυτη προτεραιότητα και σημασία σ' αυτό το κεφάλαιο, το μυθικό, γιατί γνώριζε ότι το περιεχόμενο του μέρους αυτού, η ουσία του, διαχεόταν και στο περιεχόμενο των υπόλοιπων μερών και καθόριζε και κανόνιζε όχι μόνον τις δοξασίες και τις προλήψεις ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων, αλλά και τα ήθη και έθιμά τους και τη δημώδη φιλολογία και κατά κύριο λόγο και τα δημοτικά τραγούδια.

Ως Νεοελληνική Μυθολογία χαρακτήριζε πράγματι ο Νικόλαος Πολίτης τις λαϊκές εκείνες παραδόσεις που αφορούσαν το σύμπαν (ουρανός και γη), τη φύση, επίγειες «θεότητες» και δαιμονικά πλάσματα (καλικάντζαροι, νεράιδες), «θεότητες της Ειμαρμένης» (τύχη, μοίρα), τον Κάτω Κόσμο και το Χάροντα, τον Παράδεισο και την Κόλαση, τη Δευτέρα Παρουσία, το διάβολο. Όλα αυτά απαρτίζανε το γνωστικό, τον οντολογικό μύθο στο λαϊκό πολιτισμό, τα οποία περιβεβλημένα με νεότερα στοιχεία, αποτέλεσμα της προφορικής μετάδοσής τους, συναποτέλεσαν και το περιεχόμενο της Νεοελληνικής Μυθολογίας. Ο λαός είχε διαμορφώσει τη δική του κοσμοθεωρία για το σύμπαν, τη δημιουργία του και τη λειτουργία του. Σημειώνω ενδεικτικά τον τρόπο δημιουργίας της γης και του ουρανού, όπως διασώζεται σε μια νεοελληνική παράδοση και φανερώνει τη λαϊκή αντίληψη[13], που δεν απέχει και πολύ από τις κοσμογονικές αντιλήψεις των αρχαίων:

> *«Όταν ήσαν κολλητά ο Ουρανός και η Γη, επειδή ήταν μεγάλη η στενοχωρία και δεν ημπορούσαν πλέον να υποφέρουν, εσυμφώνησαν ο Θεός και η Θάλασσα να δώσουν ο ένας του άλλου κλωτσιαίς,*

12. Ν. Γ. Πολίτης, *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, τ. 1ος, 1871, τ. 2ος, 1874, εν Αθήναις.

13. Ν. Γ. Πολίτης, *Λαογραφικά Σύμμικτα*, τ. Β΄, εν Αθήναις 1921, σσ. 76-109.

όσο που να λάβη ο Ουρανός το ύψος και η Θάλασσα το βάθος που εχρειάζονταν. Πρώτος εκλώτσησε ο Ουρανός, και η Θάλασσα έγινε βαθύτερη. Εκλώτσησε και η θάλασσα και ο Ουρανός υψώθη αρκετά, αλλ' επειδή εχρειάζετο περισσότερο ύψος, εκλώτσησε άλλη μια φορά τη θάλασσα. Αυτή όμως εφθόνησε το Θεό και ήθελε να έχη περισσότερο βάθος από το ύψος του Ουρανού διά να ήναι καλύτερη Για τούτο δεν εκλώτσησε και αυτή, κατά τη συμφωνία. Ο Ουρανός παραπονέθη 'ς το Θεό, και ο Θεός εθύμωσε και για να παιδέψη τη θάλασσα για την περηφάνειά της, την εχαλίνωσε με τρεις τρίχες από ουρά αλόγου. Από τότε μουγκρίζει η θάλασσα και φοβερίζει τον Ουρανό, αλλά δεν μπορεί να σπάσει το χαλινάρι. Μερικοί όμως λένε πως κατώρθωσε ως τώρα να κόψη τις δυο τρίχες, και μόνο μία τη βαστά. Αν κόψη και αυτή θα ξαπολυθή και θα πνίξη όλη την οικουμένη»[14].

Στο σημείο αυτό πρέπει να μνημονεύσουμε ακόμη και τη δυνατότητα της προφορικής παράδοσης να μεταπλάθει δημιουργικά παλαιότερους μυθικούς πυρήνες και να δημιουργεί νέες αφηγήσεις μέσα σε ένα καινούργιο περιβάλλον. Πάρα πολλά τέτοια θέματα έχουν επισημανθεί, όπως στο παραμύθι του Μελεάγρου[15], η μετάπλαση της αρχαίας παράδοσης για το κλέψιμο της φωτιάς από τον Προμηθέα[16], η μετάπλαση της χαμένης τραγωδίας του Ευριπίδη *Ινώ* στο παραμύθι της κακιάς μητριάς[17], η ιστορία του «Έρωτα και της Ψυχής», που διέσωσε ο Απουλήιος[18], το γνωστό μοτίβο του Κύκλωπα και του Οδυσσέα, που διασώζεται σε νεοελληνικές παραδόσεις[19], οι Μοίρες, οι νεράιδες, οι δράκοι, η Αργοναυτική εκστρατεία στο

14. Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, αρ. 219, σσ. 122-123.

15. Ι. Θ. Κακριδής, *Οι Αρχαίοι Έλληνες στη Λαϊκή Παράδοση*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1979, σ. 55 κ.ε.

16. Ι. Θ. Κακριδής, «Αρχαία ελληνικά παραμύθια», *Παλίμψηστον*, 4 (1987), σ. 10 και Ηρ. Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές απηχήσεις στο νεοελληνικό παραμύθι» στο: *Λαϊκό παραμύθι και παραμυθάδες στην Ελλάδα*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1995, σ. 31.

17. Ηρ. Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές απηχήσεις...», ό.π., σσ. 31-32 και Albin Lesky, *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, τ. Β΄, μτφ. Ν. Ι. Χουρμουζιάδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989, σσ. 281-282.

18. Ηρ. Καλλέργης, ό.π., σ. 32 (όπου και ενδεικτική βιβλιογραφία).

19. Ν. Γ. Πολίτης, *Παραδόσεις*, αρ. 626, σ. 36, αρ. 134, σ. 70.

παραμύθι που ο ήρωάς του κερδίζει το μακρινό θησαυρό[20]. Τέτοιοι θεματικοί πυρήνες στα στόματα εξαίσιων παραμυθάδων βρήκαν εντυπωσιακή ποιητική ανάπτυξη.

Αυτός ο πλούτος «λόγου» και συμβόλων που ενυπάρχει στο νεοελληνικό λαϊκό πολιτισμό και ανιχνεύεται στην καθημερινότητα σε πολλές περιπτώσεις προσδιορίζει και επηρεάζει άλλοτε με φανερό τρόπο και άλλοτε υπογείως τη συλλογική ζωή. Για παράδειγμα ανάμεσα στις παραδόσεις για τους καλικαντζάρους υπήρχε και εκείνη που έλεγε ότι τα παιδιά που συλλαμβάνονται την ημέρα της εορτής του Ευαγγελισμού και γεννιούνται κατά την ημέρα των Χριστουγέννων γίνονται καλικάντζαροι, γιατί, όπως σημείωνε ο Πολίτης μιμούνταν «*απαισίως δαιμονική συνεργεία*» τη γέννηση του Χριστού. Ήταν, λοιπόν, αυτό ένα είδος λατρευτικού – αποτρεπτικού μύθου, που επηρέαζε τη συμπεριφορά του απλού ανθρώπου επιβάλλοντας ένα σχετικό κανόνα ζωής. Τέτοιες περιπτώσεις, να ρυθμίζεται δηλαδή η συλλογική συμπεριφορά του ανθρώπου από ένα τέτοιο τρόπον τινά κανόνα βασισμένο, κυρίως, σε μια αρχαϊκή σκέψη στην οποίαν μπορεί να μεταβλήθηκαν πολλά, παρέμεινε, όμως, ο πυρήνας αυτής της σκέψης, σημειώνονται πολλές.

Στην αγροτική κοινότητα υπήρχε μια σκέψη ένας «λόγος» που συνείχε, στήριζε τον κοινωνικό ιστό και εξασφάλιζε την επιθυμητή ισορροπία της. Το σύνολο της κοινωνικής ζωής ακόμη και της υλικής χαρακτηριζόταν, ακριβώς, από ένα σαφές τελετουργικό – μυθικό πλαίσιο, που περιείχε ορισμένες δοξασίες προλήψεις, εθιμικά δρώμενα που οδηγούν πάντα στην επισήμανση και παρουσία του μύθου. Η αφετηρία βρίσκεται στην αμηχανία του ανθρώπου να ερμηνεύσει τα φυσικά φαινόμενα, στην αδυναμία του να τα εξηγήσει, να κατανοήσει τους φυσικούς νόμους και ενδεχομένως να τιθασεύσει αυτή την αόρατη δύναμη που νόμιζε ότι δρα με άγνωστους γι' αυτόν μηχανισμούς εναντίον του. Όλα αυτά τον οδήγησαν στη διατύπωση της δικής του εκδοχής για τη γένεση και την εξέλιξη του κόσμου. Πρόκειται, βεβαίως, για μια μυθολογική αιτιολόγηση όχι μόνο για τη δημιουργία του κόσμου αλλά και για όσα συνέβαιναν γύρω του. Έτσι, δημιούργησε ένα σύνολο από εθιμικές[21] πρακτικές, που αποτελούνταν από τις πιο απλές έως

20. Ηρ. Καλλέργης, «Αρχαιοελληνικές...», ό.π., σσ. 27-39.

21. Για ζητήματα γύρω από τις έννοιες έθιμο, τελετή, δρώμενο βλ. Βάλτερ Πούχνερ, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες - μέθοδοι - θεματικές*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2009, σσ. 180-206.

και τις πιο σύνθετες τελετουργικές ενέργειες, επαναλαμβάνονταν σε τακτά χρονικά διαστήματα στον ετήσιο κύκλο του χρόνου και στόχευαν στην εξασφάλιση των αγαθών, στην υγεία των μελών της κοινότητας και γενικότερα στην επιτυχία και την ευτυχία τους. Πάνω σ' αυτή τη βάση είχαν δημιουργήσει και μια ποικιλία κατά τόπους δρωμένων και τελετουργικών πράξεων που αποσκοπούσαν στον εξευμενισμό των θεοτήτων, στην αποτροπή του κακού και στην απόδοση τιμών και ευχαριστιών στηριγμένοι στο βασικό κανόνα do ut des[22] (σου δίνω για να μου δώσεις).

Αυτόν τον άγνωστο κόσμο η ανθρώπινη προσπάθεια με εικονικές ή λεκτικές δράσεις ήθελε να *«εξημερώσει»* και να *«οικειοποιήσει»*. Με διάφορες μεταμφιέσεις, μιμοδραματικές και γονιμικές παραστάσεις, θυσίες, φωτιές, χορούς, τραγούδια, μουσική, απαγγελία επεδίωκε αυτή την οικειοποίηση. Στον εθιμικό κύκλο του χρόνου, για παράδειγμα, έχουν διαμορφωθεί λατρευτικές συνήθειες σε μια σύνθετη μορφή από τις ατομικές δοξασίες για το θεό, τα προσκυνήματα των αγίων και τα πανηγύρια, τα μαγικοθρησκευτικά και φυσιολατρικά δρώμενα, τις αντιλήψεις για τα δαιμονικά, τον Κάτω Κόσμο, το Χάρο[23]. Είτε ακολουθώντας το χριστιανικό εορτολόγιο ή και παραλλήλως προς αυτό παρατηρούμε να μην απομακρύνονται και πολύ από αρχαίους μυθικούς πυρήνες. Σημειώνω τις χειμερινές[24] και ανοιξιάτικες[25] μεταμφιέσεις και παραστάσεις που στόχευαν στη βλάστηση και την καρποφορία της γης ή τις ειδικές ημερομηνίες γιορτών, με αφετηρία έθιμα παλαιάς φυσιολατρίας, όπως του Λαζάρου, των Βαΐων και του Επιταφίου, που σχετίζονται με τις Αδωνικές ανθοφορίες[26] της Πρωτομαγιάς και, κυρίως, τη γιορτή της Λαμπρής. *«...Το Σάββατο, πριν από την Κυριακή των Βαΐων, μικρά και μεγάλα παιδιά πήγαιναν "Λαζαραίοι". Έκαναν ομάδες και γύριζαν όλο το χωριό, από σπίτι σε σπίτι. Οι ομάδες γίνονταν πριν από μέρες γιατί έπρεπε να κάνουν τη ζυγιά και να μάθουν τα τραγούδια του Λαζάρου. Η ζυγιά ήταν μια σανίδα σε σχήμα τε-*

22. Μηνάς Α. Αλεξιάδης, «Do ut des», *Δωδώνη*, 16:1 (1987), σσ. 253-265.

23. Δημ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ό.π., σσ. 257 κ.ε.

24. Δημ. Λουκάτος, *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 1984[2].

25. Δημ. Λουκάτος, *Πασχαλινά και της άνοιξης*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 1988[2].

26. James George Frazer, *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία*, τ. Γ΄, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1992, σσ. 29-37.

τραγώνου ή ορθογωνίου, όπου στις γωνιές της έκαναν τρύπες και κρεμούσαν κύπρους. Ήθελαν να ταιριάζουν οι ήχοι τους, γι' αυτό ζητούσαν και έπαιρναν από τους τσελιγκάδες τους καλύτερους. Τη στήριζαν σ' ένα γερό ξύλο. Ένα παιδί από την ομάδα τη χειριζόταν για να δίνει τον ανάλογο ήχο στα τραγούδια, γιατί ήταν διαφορετικού περιεχομένου. Άλλα από αυτά αναφέρονταν στην Ανάσταση του Λαζάρου, άλλα στα Πάθη του Χριστού και άλλα ήταν ανάλογα με το σπίτι και τους ανθρώπους που είχε... Εκτός από τη ζυγιά, που τη στόλιζαν με λουλούδια και το ξύλο, που τη στήριζαν, κάθε ομάδα είχε και από ένα καλάθι, κι εκείνο στολισμένο, για να βάζουν μέσα τα αβγά[27] *που τους έδιναν οι νοικοκυρές...»*[28]. Κατά την εορτή του Πάσχα, αν προχωρήσουμε πέρα από τον πανηγυρικό της χαρακτήρα, θα διαπιστώσουμε ένα υπόστρωμα αντιλήψεων και δοξασιών, μετανοηματοδοτημένα ή μη όλα αυτά, να γεφυρώνουν, πάντως, τη χριστιανική λατρεία με τις παγανιστικές γιορτές και τελετουργίες, οι οποίες έχουν άμεση σχέση με το φυσικό περιεχόμενο του εορτασμού της εαρινής ισημερίας. Το τέλος του *«θνήσκοντος Θεού»* ως εκπροσώπου του παλαιού καιρού και η γέννηση του νέου είναι μια πράξη που βοηθάει στην αναγέννηση της φύσης και συνακόλουθα στην καρποφορία για την εξασφάλιση της τροφής του. Το θέμα αυτό, ενός θεού να πεθαίνει και πάλι να αναστάινεται, είναι ένα κεντρικό μοτίβο στις τελετουργίες και γενικά στα δρώμενα που σχετίζονται άμεσα με τη μετάβαση σε μια εποχή και ιδιαίτερα σ' αυτές που είναι κοντά στις χειμερινές και θερινές τροπές του ήλιου, στο χειμερινό και θερινό ηλιοστάσιο και στις ισημερίες. Έκδηλος είναι ο ευετηρικός και γονιμικός χαρακτήρας όλων αυτών καθώς όχι μόνο σε ατομικό ή οικογενειακό επίπεδο αλλά ολόκληρη η κοινότητα σε κοινωνικό και φυσικό επίπεδο δέχεται τη μαγική επίδραση των αγερμικών τραγουδιών, για παράδειγμα, ευχόμενη την ανανέωση του «χρόνου» με την έλευση της καινούργιας κατάστασης[29].

---

27. Το αβγό είναι ένα σύμβολο καθαρά της ζωής, καθώς πιστεύεται ότι η ζωτική δύναμή του μεταδίδεται και στους ανθρώπους. Άλλωστε, πιστεύεται ακόμη ότι το αβγό αποτέλεσε την αρχή της δημιουργίας του Σύμπαντος-Κόσμου και από το σπάσιμό του ανέβλυσε ο κόσμος (Γ. Α. Μέγας, *Ελληνικαί εορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήναι 1979, σσ. 151 κ.ε.).

28. Αλκιβιάδης Γ. Σέβης, *Τα Πεστά Ιωαννίνων. Γεωγραφία - Ιστορία - Λαογραφία*, Έκδ. Αδελφότητας Πεστιωτών Ιωαννίνων, Γιάννινα 1988, σσ. 208-209.

29. Γιώργος Ζωγραφίδης, «Επιβιώσεις της λατρείας της Δήμητρας στη σύγχρονη Ελλάδα», *Λαογραφική Κύπρος*, 44 (1994), σσ. 135-158.

Στην αναβλάστηση της φύσης στοχεύουν ακόμη και τα παιδικά παιγνίδια με νεκραναστάσεις[30], όπως και διάφοροι τελετουργικοί χοροί του Πάσχα. Στο Καλέντζι[31] Ιωαννίνων, για παράδειγμα, *«...το απόγευμα (Κυριακή), όταν κτυπήσει η καμπάνα για τη Δεύτερη Ανάσταση, όπως λέμε, όλοι θα ξαναπάνε στην εκκλησία. Όταν τελειώσει η ακολουθία της Αναστάσεως, ο κόσμος δεν θα φύγει από το χώρο της Εκκλησίας, αλλά θα πιάσει θέσεις στα πεζούλια της μεγάλης αυλής της για να λάβει μέρος στο χορό. Την αρχή του χορού την κάνουν συνήθως ο παπάς, ο πρόεδρος και ο δάσκαλος, αν δεν απουσιάζει από το χωριό. Αυτοί θα κατευθυνθούν προς το κέντρο του περιβόλου της εκκλησίας δίνοντας έτσι το σύνθημα του χορού. Αμέσως θα σηκωθούν όλοι, άνδρες και γυναίκες, νιοι και νιες και θα πιαστούν στο χορό. Δεν χορεύουν εκείνοι που πενθούν πρόσφατο θάνατο συγγενούς, οι λυπημένοι όπως λέγονται. Μπροστά θα είναι οι άνδρες και μετά απ' αυτούς στη σειρά οι γυναίκες ανάλογα με την ηλικία τους. Αν είναι πολλοί αυτοί που χορεύουν, τότε κάνουν διπλό χορό, δηλαδή από μέσα (εσωτερικά) οι γυναίκες κι' απέξω (εξωτερικά) οι άνδρες* [...]. *Με το βασίλεμα του ήλιου τελειώνει κι ο χορός της πρώτης μέρας. Το ίδιο θα γίνει την επομένη το πρωί και τα' απόγευμα καθώς και την Τρίτη ημέρα της Λαμπρής... Κι είναι αυτά τραγούδια θρησκευτικά, εθνικά, της ξενιτιάς, της αγάπης και γενικά κάθε μορφής της ζωής και κάθε ευγενικό συναίσθημα μέσα σ' αυτά τα τραγούδια παίρνει σάρκα και οστά...»*. Σημειώνω ένα τέτοιο τραγούδι που τραγουδιέται την ημέρα αυτή:

Κάτω στους κάμπους, Ρούσα μ', τους πολλούς, στον έμορφο τον τόπο,
μα το Χριστός ανέστη,
τρεις λυγερές, Ρούσα μ', συντάζονταν να στήσουν μοναστήρι,
μα το Χριστός ανέστη.

---

30. Κ. Κακούρη, *Θάνατος – Ανάσταση (Σε μαγικο - θρησκευτικά «δρώμενα» της λαϊκής λατρείας της Ηπείρου)*, Βιβλιοθήκη Ηπειρωτικής Εταιρείας Αθηνών, αρ. 8, Αθήνα 1965, σσ. 15-48. της ιδίας, «Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 27 (1952), σσ. 216-228, Γιάννης Κιουρτσάκης, *Το καρναβάλι και ο καραγκιόζης. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2002[3].

31. Κώστας Ι. Φίλιος, *Λαογραφική Συλλογή από το Καλέντζι Ιωαννίνων*, Έκδ. Μορφωτικού - Εκπολιτιστικού Συλλόγου Καλεντζίου Ιωαννίνων, Θεσσαλονίκη 1985, σσ. 107-111.

Τα χελιδόνια, Ρούσα μ', κουβαλούν κι οι πέρδικες το στένουν,
μα το Χριστός ανέστη.
Το στήσαν, Ρούσα μ', και τ' απόστησαν και τ' αποθεμελιώσαν,
μα το Χριστός ανέστη.
Και πιάστηκαν, Ρούσα μ', και χόρευαν οι τρεις οι Σερβοπούλες,
μα το Χριστός ανέστη.
Και λάμπουν, Ρούσα μ', τα ματάκια τους κι αστράφτει η τραχηλιά τους,
μα το Χριστός ανέστη.
Κι ο βασιλιάς, Ρούσα μ', διαβαίνοντας κι αλαφροκυνηγώντας,
μα το Χριστός ανέστη,
τον Μάρκο τ', Ρούσα μ', κοντοκρατεί και το χορό αγναντεύει,
μα το Χριστός ανέστη.
Μην είχα γένει, Ρούσα μ', βασιλιάς, μην είχα γένει Ρήγας,
μα το Χριστός ανέστη.
να πιάνουμαν, Ρούσα μ', να χόρευα σιμά στις Σερβοπούλες,
μα το Χριστός ανέστη.

Περισσότερο, βέβαια, όλα αυτά έχουν την αφετηρία τους στην περίοδο του χειμώνα. Στις μεγάλες γιορτές του Δωδεκαημέρου συναντώνται ειδωλολατρικές και χριστιανικές συνήθειες που συμπορεύονται στην έξοδο από τα χειμώνα και αποσκοπούν αφενός μεν να στηρίξουν τον άνθρωπο, ώστε να περάσει ευκολότερα στην άνοιξη και αφετέρου να διευκολύνουν τον ερχομό της. Η ομοιοπαθητική μαγεία έχει τον πρώτο λόγο. Με πρασινάδες, με στολισμούς δέντρων, με πολύχρωμους φωτισμούς, την αναμμένη εστία, τα κάλαντα, τα δώρα, τις ευχές, τα γλυκά επιδιώκουν το πέρασμα στην καινούργια εποχή.

Αλλά και έξω από το ετήσιο χριστιανικό εορτολόγιο σε έκτακτες περιπτώσεις στον κύκλο του παραγωγικού χρόνου τελούνται διάφορα δρώμενα ο πυρήνας των οποίων βασίζεται σε μια διαφορετική από τη χριστιανική αντίληψη, στη μυθική αντίληψη των ανθρώπων. Η «περπερίτσα»[32], για

32. Walter Puchner, «Δρώμενα του εορτολογίου στο θεσσαλικό χώρο», *Θεσσαλικά Χρονικά*, 13 (1980), σ. 207, Θεόδωρος Α. Νημάς, «Μαγικά και άλλα δρώμενα σε περίοδο ανομβρίας στα χωριά του Λήμου Παραληθαίων Τρικάλων», στο: *Πρακτικά Β΄ Πανελληνίου Συνεδρίου «Η πολιτιστική κληρονομιά στη Θεσσαλία: Τραγούδι, Χορός, Ενδυμασία*, Καρδίτσα 2006, σσ. 73-92, Δημ. Λουκόπουλος, *Γεωργικά της Ροίμελης*, Αθήνα 1983², σσ. 205-206, Ι. Κ. Οικονόμου, «Η Περπε-

παράδειγμα, είναι ένα εθιμικό δρώμενο αναλογικής μαγείας[33], που τελείται, ως επί το πλείστον, από κορίτσια και έχει ως σκοπό να προκαλέσει τη βροχή, αναγκαία για τις αγροτικές εργασίες. Στον Πλάτανο Τρικάλων[34] *«...γινόταν ημέρα Κυριακή, συνήθως τους καλοκαιρινούς μήνες, όταν είχε ξηρασία. Χρειαζόταν βροχή για τα καλαμπόκια, τα μποστάνια κ.τ.λ. Οι μεγάλες γυναίκες προέτρεπαν τα κορίτσια να φκιάσουν Περπερίτσα* [...]. *Ένα ορφανό κορίτσι (χωρίς μάνα και πατέρα, προτιμότερο) ντυνόταν με βούζια γύρω στη μέση, ενώ στο κεφάλι φορούσε μια μαύρη μαντίλα (τσίπα). Αυτό ήταν η Περπερίτσα. Τα υπόλοιπα κορίτσια της ομάδας, 10 με 15, κρατούσαν τροβάδες, κατσαρόλες, ταψιά και καλάθια, όπου τοποθετούσαν το αλεύρι, το τυρί, τη λίπα και τα άβραστα αυγά που τους έδιναν. Όταν τελείωναν το γύρισμα στο μαχαλά, αλλά και όλο το χωριό, έκαναν "κονάκι" στο σπίτι ενός κοριτσιού της παρέας και εκεί γλεντούσαν όλοι μαζί* [...]. *Καθώς τα κορίτσια τραγουδούσαν το γνωστό τραγούδι*[35] *και η Περ-*

ρούνα εν Χαλκιδική», *Λαογραφία*, 4 (1912-1913), σσ. 736-737, Γερ. Χυτήρης, *Τα Λαογραφικά της Κέρκυρας*, Κέρκυρα 1991, σ. 37. Στην Ήπειρο λέγεται «παπαρούνα» και τελείται με μικρές παραλλαγές σε πολλά χωριά. Με το δρώμενο αυτό πίστευαν ότι: *«...θα μπορούσαν να προκαλέσουν τη βροχή σε εποχές, μεγάλης ανομβρίας... και φκιάχνουν, όπως λένε, ένα παιδί από τη σιντροφιά «παπαρούνα» το κουκουλώνουν δηλ. με διάφορα φρέσκα χόρτα, κλαδιά και λουλούδια κατά τέτοιο τρόπο που να σκεπάζεται εντελώς και να μην αναγνωρίζεται...»* (βλ. Φ. Μ. Πέτσας - Γ. Α. Σαραλής, *Αρίστη και Δυτικό Ζαγόρι*, Αθήνα 1982, σ. 379). Στην αρχαιότητα υπήρχε μια ιδιαίτερη τάξη μάγων, η οποία φρόντιζε την παροχή ουράνιου νερού και η μέθοδος που χρησιμοποιούσε σε περίοδο ανομβρίας ήταν, συνήθως, η αρχή της ομοιοπαθητικής ή μιμητικής μαγείας (βλ. James George Frazer, *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία*, τ. Α΄, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1990, σσ. 96-118).

33. James George Frazer, *Ο Χρυσός Κλώνος...*, ό.π., σσ. 28-38, Δ. Τσαγγαλάς, *Λαογραφία - Λαϊκή Λατρεία. Μέρος Β΄. Η Μαγεία*, Ιωάννινα 1986, σσ. 27-28.

34. Θεόδωρος Α. Νημάς, ό.π., σ. 76.

35. Σημειώνω μια τέτοια παραλλαγή του τραγουδιού, όπως αυτό τραγουδιέται στον Πλάτανο Τρικάλων:

Περπερίτσα περπατεί,
το Θιο παρακαλεί
για να βρέξει μια βροχή,
μια βροχή βασιλική,

περίτσα έφερνε γύρω, η νοικοκυρά της έριχνε λίγο νερό με ένα κανάτι, για το καλό...». Στην Κέρκυρα στη γιορτή της Αναλήψεως πηγαίνουν τα πρόβατα στη θάλασσα και τα βρέχουν, για να προκαλέσουν τη βροχή και οι γυναίκες σε διάφορες λιτανείες για την ανομβρία έβρεχαν τους δρόμους με το κόσκινο[36]. Και όταν έβρεχε για πολλές ημέρες, οι γυναίκες έριχναν ένα αναμμένο δαυλό προς τον ουρανό με μια χούφτα αλάτι[37].

Δεν πρόκειται, προφανώς, για εικόνα ψυχαγωγίας και διασκέδασης των ανθρώπων, αλλά η πράξη αυτή συνοψίζει, ακριβώς, την αγωνία τους για την έλλειψη του βασικού αγαθού, του νερού[38]. Με θρησκευτικές λιτανείες[39] και άλλα δρώμενα φανερώνει την προσδοκία του ότι «το όμοιο πράγμα θα φέρει ένα όμοιό του». Τα πράσινα κλαδιά και το σκόρπισμα του νερού δίκην βροχής παριστάνουν αυτό που επιδιώκουν συνειρμικά να επιτύχουν και αποτελεί αυτό ένα δείγμα εικονικής αναλογικής ή ομοιοπαθητικής μαγείας. Είναι μια πρακτική εφέλκυσης του επιθυμητού στην ικανοποίηση του οποίου ο άνθρωπος με θρησκευτικές και μαγικές τελετές επεδίωκε την εύνοια των θεών ή των πνευμάτων. Και η εύνοια αυτή της θεότητας επιτυγχανόταν και με τα πλούσια δώρα και ιδιαίτερα με το γλυκό που κάθε νοικοκυριό έδινε στις κοπέλες. Και δεν είναι, φυ-

---

στα στιαράκια, στα βαμπάκια,
στου Θιού (διάβαζε: φτωχού) του παρασπόρι.
(βλ. Θεόδωρος Α. Νημάς, ό.π.).

Ο Στ. Κυριακίδης σημειώνει ότι: «*τοιαύτα δε αγιωτικά άσματα είναι τα άσματα της Περπερούνας, τα οποία συνοδεύουν το χαριέστατον, άμα δε και πανάρχαιον έθιμον της διά κατακλυσμών προκλήσεως βροχής*» (βλ. Στίλπ. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία...*, *ό.π.*, σ. 57).

36. Γερ. Χυτήρης, *Τα Λαογραφικά...*, ό.π., σ. 37.

37. Γερ. Χυτήρης, ό.π. Τη φωτιά, για να σταματήσει η βροχή, χρησιμοποιούν και οι Άραβες, οι Αυστραλοί κ.ά. με πυρακτωμένες πέτρες, καυτή στάχτη, πετώντας δαυλούς στον αέρα και φυσώντας και φωνάζοντας (βλ. James George Frazer, *Ο Χρυσούς Κλώνος...*, ό.π., σ. 99).

38. Για το νερό ως πηγής ζωής, λατρείας και καθαρμού βλ. το: *Το νερό. Πηγή ζωής, κίνησης, καθαρμού.* Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης, Οργάνωση Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 1999.

39. Νίκος Ψιλάκης, *Λαϊκές Τελετουργίες στην Κρήτη*, εκδ. Καρμανώρ, Ηράκλειο 2005, σσ. 391-401.

σικά, μόνον αυτή η περίπτωση, που το νερό αιτιολογεί την παρουσία μυθικών αντιλήψεων[40].

Ούτε, βεβαίως, είναι μόνον το νερό το οποίο συγκροτεί ένα πλούσιο εθιμικό πλαίσιο διαποτισμένο με μυθικές εικόνες. Είναι και τα άλλα τρία στοιχεία: ο αέρας, η γη και η φωτιά τα οποία η λαϊκή σκέψη θεώρησε με τον τρόπο της ως βάση αφενός μεν του κόσμου και αφετέρου ως αιτία πολλών κακών[41]. Είναι πολλά τα παραδείγματα που θα μπορούσε να παραθέσει κανείς, παλαιότερα και νεότερα αλλά όλα θα οδηγούσαν στο ίδιο αποτέλεσμα. Από όποιο σημείο και αν ξεκινήσει, παράδοση, δοξασία, πρόληψη, έθιμο φτάνουμε πάντα στην επισήμανση και την παρουσία του μύθου και της τελετουργίας στις παραδοσιακές κοινότητες ή κοινωνίες, όπως έχει τονισθεί και από κορυφαίους εθνολόγους και λαογράφους. Ο μύθος με την ευρύτερη σημασία, αποϊεροποιημένος ή μη, όπως σημειώσαμε και νωρίτερα, είναι καθημερινά παρών.

Την έντονη παρουσία του μύθου μπορούμε να ανιχνεύσουμε, επίσης, και στους τρεις κυριότερους σταθμούς της ζωής του ανθρώπου: γέννηση, γάμος θάνατος. Στο πλαίσιο του ευρύτερου αυτού εθιμικού κύκλου ο άνθρωπος προβαίνει σε κινήσεις, που στο βάθος απηχούν πυρήνες αρχαϊκής σκέψης. Θα σημειώσω ενδεικτικά μόνον το φόβο της νύχτας για τη λεχώνα και περισσότερο των δυνάμεών της. Δεν βγαίνει[42] από το σπίτι και αν για οποιοδήποτε λόγο το κάνει πρέπει να εφοδιαστεί με αναμμένο δαυλό στο χέρι. Φωτιά, επίσης, τοποθετούν και στο κατώφλι, ώστε, όταν επιστρέψει, να δρασκελίσει τα κάρβουνα και επομένως να καούν τα δαιμόνια της νύχτας[43]. Όπως και οι τελετές που τελούνται καθ' όλη τη διάρκεια του γάμου

40. Γ. Αικατερινίδης, «Χρήσις και σημασία του «αμίλητου νερού» εις τον βίον του λαού», *ΕΛΑ*, 1-16 (1962-63), σσ. 42-6, Βασ. Νιτσιάκος, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1997, σσ. 53-64.

41. Μ. Γ. Μερακλής, «Ο αμφίσημος άνεμος. Λαογραφικά σχόλια σχετικά με τον αέρα», στο: *Ο αέρας. Πηγή ζωής κίνησης και καθαρμού*, Πρακτικά Επιστημονικής Συνάντησης, Οργάνωση Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 1999, σσ. 19-22.

42. Δημήτριος Ράπτης, «Προχριστιανικές επιβιώσεις λαϊκής πίστης και λατρείας των κατοίκων Μυροφύλλου Τρικάλων», *Τρικαλινά*, 14 (1994), σσ. 267-314.

43. Στην απολυμαντική δύναμη λόγω της υψηλής θερμοκρασίας οφείλεται η πίστη στην καθαρτική δύναμή της (βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Ήθη και Έθιμα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1986, σ. 23.

είναι φορτισμένες με ένα διαφορετικό από τη χριστιανική αντίληψη σκεπτικό, το οποίο και οδηγεί σε παλαιότερες συνήθειες. Από τα πάμπολλα παραδείγματα θα σημειώσω τη μετάβαση της νύφης στη βρύση, για να φέρει το καινούργιο νερό[44] με τη συνοδεία πάντα ενός αγοριού, όπου προσδοκώντας να εξασφαλίσει έτσι τη γονιμότητα και ευγονία στο νέο σπίτι θα αφήσει ένα μήλο με κέρματα. Εκεί, όμως, που δύσκολα εισχωρούν νέες συνήθειες και, επομένως, δεν εκτοπίστηκε η αρχαϊκή σκέψη είναι ο θάνατος. Σχεδόν εξολοκλήρου τηρούνται όλα με ευλάβεια για το νεκρό και για τους ανθρώπους του που μένουν πίσω[45].

Μυθολογικά, ακόμη, θέματα μπορεί να ανιχνεύσει κανείς και στον ευρύτερα χτισμένο χώρο[46], αλλά και στενότερα στο σπίτι. Σημειώνω για παράδειγμα ενδεικτικά ότι στο χτίσιμό του έχουμε τη θεμελίωση ενός ζώου, που θα το στεριώσει με το αναγκαίο προς τούτο αίμα[47]. *«...πάντοτε στα θεμέλια έσφαζαν και κάποιο ζώο (γίδα, πρόβατο, αρνί, ακόμα και κόκορα), για να στεριώσει, για το "καλό". Το σφάγιο το έψηναν και το έτρωγαν οι μαστόροι. Συχνά πέταγαν και νομίσματα οι νοικοκυραίοι-γείτονες-συγγενείς και αυτά ήταν «τυχερά» των μαστόρων, τα μοίραζαν. Πάντοτε καλούσαν και παππά και ευλογούσε, διάβαζε ευχή, δίνοντάς του και μερικά ... λιανόματα...»*[48]. Ιδιαίτερα, όμως, μέσα από τις μυθικές παραστάσεις που αποτυπώνονται στα αρχιτεκτονικά στοιχεία του σπιτιού, στις προσόψεις, εκφράζεται ένας πλούτος σκέψεων και λαϊκής αντίληψης ο πυρήνας των οποίων ανάγεται σε προϊστορικές μυθικές δοξασίες[49]. Σημειώνω, για παρά-

---

44. Γ. Αικατερινίδης, «Χρήσις...», ό.π.

45. Δημήτριος Ράπτης, «Προχριστιανικές...», ό.π., σσ. 300-305.

46. Αλέξανδρος Λαγόπουλος, *Ο Ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2003.

47. Η χρήση γενικά του κόκκινου χρώματος είναι διαδεδομένη, γιατί πιστεύουν ότι το κόκκινο χρώμα αποδιώχνει τα «κακά». Κρεμούν κόκκινο σχοινί στα κουδούνια των ζώων, για να τα προστατεύσουν από τον αητό ή το βάζουν στο αυτί ενός άρρωστου ζώου, για να γίνει καλά.

48. Αυτό ονομάζεται στην Ήπειρο και «μάτωμα του σπιτιού» (βλ. Δημ. Στεφ. Παππάς, *Τζουμερκιώτικα Λαογραφικά*, τ. Α΄, Ιωάννινα 2008, σ. 36).

49. Μ. Β. Τσούπη-Ρέμου, *Εκκλησιαστικά και κοσμικά λιθόγλυπτα στην Ήπειρο (τέλη 18ου–τέλη 20ού αι.). Συμβολή στη μορφολογική παρουσίαση - ερμηνευτική προσέγγιση της Ηπειρώτικης λιθογλυπτικής τέχνης. Το παράδειγμα του Ζα-*

δειγμα, τις σχηματικές παραστάσεις[50] του κύκλου, του τετραγώνου και του τριγώνου με όλες τις σημασίες, και ερμηνείες που τους αποδίδονται, ως σύμβολα δηλαδή προστασίας, αποτροπαϊκά, γονιμικά κ.τ.λ., τον ήλιο και τη σελήνη, καθώς και γονιμικά θέματα, όπως φανερώνει ο λίθινος μαστός στις προσόψεις των σπιτιών σύμβολο και αυτός της μητρότητας και της αφθονίας. Όλα αυτά αλλά και όσα ακόμη γίνονται στην είσοδο και γενικά στα ανοίγματα του σπιτιού απηχούν οπωσδήποτε παλαιότερους μυθικούς πυρήνες που διατηρούνται και αναπτύσσονται για τη δημιουργία ενός ασφαλούς και οικείου σπιτικού περιβάλλοντος[51].

Θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ακόμη και την παρουσία του μύθου στο σημαντικό θέμα της διατροφής του ανθρώπου. Δίνω ακόμη ένα παράδειγμα από τα διάφορα διαγράμματα συλλογής και κατάταξης λαογραφικής ύλης (Ν. Πολίτης, Γ. Μέγας, Δ. Πετρόπουλος), στα οποία κατά την εξέταση της τροφής εκτός των άλλων, συνήθη και τακτά εδέσματα, γιορταστικά κ.τ.λ. προτείνεται να εξετάζονται και τα εδέσματα αποτρεπτικά κακών ή ακόμη και οι (παρ)ενέργειες των τροφών, ιδίως ενός μέλους του ζώου, στον άνθρωπο[52]. Για παράδειγμα, όταν κανείς τρώει τη γλώσσα, γίνεται ευφραδής, καθώς μεταβιβάζεται η δύναμή της στον άνθρωπο ή όποιος τρώει τη μυαλό του κόκορα θα γίνει κοκορόμυαλος.

Ωστόσο, έχουμε τη δυνατότητα να ανιχνεύσουμε τη μυθική παρουσία και στις συμπεριφορές των ανθρώπων όχι μόνο στην παραδοσιακή αλλά και στη σύγχρονη καθημερινή ζωή παρά το γεγονός ότι παρατηρούμε μια εθιμική αποψίλωση. Η γέννηση, ο γάμος, ο θάνατος, σημαντικοί σταθμοί στη ζωή του συνδέονται με ένα πλήθος τελετουργιών για την εξασφάλιση του καλού[53]. Εξακολουθεί, για παράδειγμα, η επίσκεψη των

γορίου, διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 2004, σσ. 105-112, Α. Ε. Φλωράκης, *Η λαϊκή λιθογλυπτική της Τήνου*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 1979, σ. 142 κ.έ.

50. Μ. Β. Τσούπη-Ρέμου, ό.π., σ. 105.

51. Μ. Β. Τσούπη-Ρέμου, ό.π., σ. 120.

52. James George Frazer, *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη Θρησκεία*, τ. Γ΄, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1992, σσ. 263-270.

53. Van Gennep, *The rites of passages*, (translated by M. P. Vizedom and G. L. Caffee), Chicago 1960, σ. 3, Δημ.. Λουκάτος, «Γενικές αρχές στην παρουσία και την εξέλιξη των λαογραφικών φαινομένων», *Δωδώνη*, 6 (1977), σσ. 497-498, του ιδίου, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1977, Μανόλης Σέργης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19ου αιώνα-1922): Γέννηση - Γάμος - Θάνατος*, εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2007.

Μοιρών[54], να καθορίζει το μέλλον του νεογέννητου παιδιού και για να τις καλοπιάσουν βάζουν καραμέλες κάτω από το μαξιλάρι ή αφήνουν στρωμένο το τραπέζι με μέλι. Αλλά και στο γάμο υπήρχε η αντίληψη ότι στην κρίσιμη αυτή στιγμή καιροφυλακτούσαν επίβουλες δυνάμεις που θα προξενούσαν κακό στο ζευγάρι. Σε όλα τα στάδια του γάμου (προξενιό, προετοιμασία, ετοιμασία του φλάμπουρου, παρασκευή των ψωμιών, έκθεση της προίκας, προικοπαράδοση, λουτρό της νύφης και του γαμπρού, στολισμός της νύφης, στέφανα) είναι διάχυτη η αγωνία του ανθρώπου να εξασφαλίσει το «καλό» του ζευγαριού με κάθε τρόπο. Ορισμένοι εθιμικοί «τόποι»[55] είναι ιδιαίτερα φορτισμένοι εξαιτίας, κυρίως, του χρονικού σημείου στη διαδικασία. Και ο θάνατος, το τελευταίο στάδιο της ζωής του ανθρώπου, περιβάλλεται από ένα σύνολο ενεργειών που αποβλέπουν στον εξευμενισμό του ίδιου του νεκρού και στον εξαγνισμό του, καθώς και στον εξευμενισμό εκείνης της ανεξήγητης δύναμης που τον πήρε το νεκρό από τη ζωή και τώρα δεν γνωρίζουν τις διαθέσεις της.

Οι μελετητές του λαϊκού πολιτισμού λαμβάνοντας, λοιπόν, όλα αυτά υπόψη τους στα διαγράμματα[56] μελέτης των λαογραφικών θεμάτων και στις οδηγίες συλλογής και ταξινόμησης του λαογραφικού υλικού συμπεριλαμβάνουν το μύθο από κάθε πλευρά. Είτε, δηλαδή, υπάρχει ως αφήγηση (μύθος, παραμύθι, παραδόσεις) είτε ως περιεχόμενο μιας δοξασίας ή πρόληψης ο πυρήνας της οποίας κρατάει από πολύ παλαιά ως πυρήνας διαρκείας είτε και ως αιτιολόγηση ακόμη κάποιας ενέργειας του ανθρώπου. Και στις συλλογές και ταξινομήσεις το μυθολογικό υλικό καλύπτει σημαντικό μέρος είτε αυτό δίνεται άμεσα σε αυτοτελείς ενότητες είτε σε άλλες έμμεσα και πολλές φορές φαίνεται πως ρυθμίζει τα πράγματα. Έτσι, στα μνημεία του λόγου παντός είδους: τραγούδια, αινίγματα, μύθοι, ευτράπελες διηγήσεις και παραμύθια, παροιμίες, παραδόσεις, αλλά και στις λαϊκές δοξασίες περί δαιμονικών όντων, μάγων και μαγισσών, μαγικές και δεισι-

54. Ευάγγελος Γρ. Αυδίκος, *Το παιδί στην παραδοσιακή και σύγχρονη κοινωνία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996, σσ. 221-231.

55. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Ήθη και Έθιμα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1986, σ. 43.

56. Βλ. ενδεικτικά: Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, ανάτ. εκ της ΕΛΑ, τ. Α΄ 1939, τ. Β΄ 1941-42, τ. Γ΄ 1945-4, Δημ. Πετρόπουλος, *Οδηγίες για τη συλλογή λαογραφικού υλικού*, Θεσσαλονίκη 1963, Δημ. Λουκάτος, *Εισαγωγή...*, ό.π.

δαίμονες συνήθειες για την αποτροπή του κακού και την απόκτηση αγαθών, στο επίπεδο της υλικής ζωής και καταναλωτικής νοοτροπίας των ανθρώπων ο μύθος δεν απουσιάζει.

Φυσικά, δεν σημειώνονται εδώ όλες εκείνες οι περιπτώσεις της ζωής στις οποίες ανιχνεύεται η άλλοτε εμφανής και άλλοτε υποκρυπτόμενη παρουσία του μύθου. Σκοπός, άλλωστε, δεν ήταν η εξαντλητική αναφορά, η οποία και δεν θα άλλαζε την εικόνα προς το αντίθετο. Στόχος ήταν με ενδεικτικά παραδείγματα στο χρόνο κα στο χώρο μιας ανακοίνωσης να καταδειχθεί αφενός μεν ότι ο μύθος με όλες τις εκδοχές του υπάρχει στην καθημερινή ζωή, διαχέεται σε όλα τα επίπεδα, γίνεται αντιληπτός άμεσα ή έμμεσα και πολλές φορές καθορίζει στάσεις και συμπεριφορές. Από αυτή την άποψη αυτή, λοιπόν, είναι πολύ στενή η σχέση της Λαογραφίας με το μύθο και τη Μυθολογία.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αλεξιάδης Μηνάς Α., «Do ut des», *Δωδώνη*, 16:1 (1987), σσ. 253-265.

Αυδίκος Ευάγγελος Γρ., *Το παιδί στην παραδοσιακή και σύγχρονη κοινωνία*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996.

Αυδίκος Ευάγγελος Γρ., *Μια φορά κι έναν καιρό... αλλά... μπορεί να γίνει και τώρα. Η εκπαίδευση ως χώρος παραμυθάδων*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999.

Αικατερινίδης Γεώργ., *Βιβλιογραφία της Ελληνικής Λαογραφίας των ετών 1972-1975*, ΕΚΕΕΛ, 24 (1975-1976), εν Αθήναις 1977.

Αικατερινίδης, Γ. «Χρήσις και σημασία του «αμίλητου νερού» εις τον βίον του λαού», *ΕΛΑ*, 1-16 (1962-63), σσ. 42-61.

Gennep Van Arnold, *The rites of passages*, (translated by M. P. Vizedom and G. L. Caffee), Chicago 1960.

Frazer James George, *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη Θρησκεία*, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1990.

Frazer James George, *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη Θρησκεία*, τ. Γ΄, εκδ. Εκάτη, Αθήνα 1992.

Ζωγραφίδης Γιώργος, «Επιβιώσεις της λατρείας της Δήμητρας στη σύγχρονη Ελλάδα», *Λαογραφική Κύπρος*, 44 (1994), σσ. 135-158.

Harrison Jane Hellen, *Δαίμων και ήρως*, εκδ. Ιάμβλιχος 1997.

Κακούρη Κ., *Θάνατος – Ανάσταση (Σε μαγικο-θρησκευτικά «δρώμενα» της λαϊκής λατρείας της Ηπείρου)*, Βιβλιοθήκη Ηπειρωτικής Εταιρείας Αθηνών, αρ. 8, Αθήνα 1965, σσ. 15-48.

Κακούρη Κ., «Λαϊκά δρώμενα ευετηρίας», *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 27 (1952), σσ. 216-228.

Καλλέργης Ηρ., «Αρχαιοελληνικές απηχήσεις στο νεοελληνικό παραμύθι» στο: *Λαϊκό παραμύθι και παραμυθάδες στην Ελλάδα*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1995.

Κακριδής Ι. Θ., *Οι Αρχαίοι Έλληνες στη Λαϊκή Παράδοση*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1979.

Καλλέργης Ηρ., «Αρχαιοελληνικές απηχήσεις στο νεοελληνικό παραμύθι» στο: *Λαϊκό παραμύθι και παραμυθάδες στην Ελλάδα*, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1995.

Κιουρτσάκης Γιάννης, *Το καρναβάλι και ο καραγκιόζης. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2002[3].

Κυριακίδης Στίλπ., *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α΄. Μνημεία του Λόγου*, Ακαδημία Αθηνών, εν Αθήναις 1965[2].

Λαγόπουλος Αλέξανδρος, *Ο Ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες καθαγίασης του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2003.

Lesky Albin, *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, τ. Β΄, μτφ. Ν. Ι. Χουρμουζιάδης, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1989.

Λουκάτος Δημ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1977.

Λουκάτος Δημ., *Πασχαλινά και της άνοιξης*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 1984[2].

Λουκάτος Δημ., *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 1984[2].

Λουκάτος Δημ., «Γενικές αρχές στην παρουσία και την εξέλιξη των λαογραφικών φαινομένων», *Δωδώνη*, 6 (1977), σσ. 497-498.

Λουκόπουλος Δημ., *Γεωργικά της Ρούμελης*, Αθήνα-Γιάννινα 1983[2].

Μέγας Γ. Α., *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, Ανάτυπο εκ της *ΕΛΑ*, τ. Α΄ 1939, τ. Β΄ 1941-42, τ. Γ΄ 1945-49.

Μέγας Γ. Α., *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήναι 1979.

Μέγας Γ. Α., *Ελληνικαί Εορταί και Έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθήναι 1979.

Μέγας Γ. Α., «Η Λαογραφία και η συμβολή των διδασκάλων εις το έργον αυτής», *Λαογραφία*, 25 (1967), σσ. 43-56.

Μερακλής Μ. Γ., *Ελληνική Λαογραφία. Ήθη και Έθιμα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1986.

Μερακλής Μ. Γ., *Ελληνική Λαογραφία. Λαϊκή Τέχνη*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1992.

Μερακλής Μ. Γ., *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993.

Μερακλής Μ. Γ., «Ο αμφίσημος άνεμος. Λαογραφικά σχόλια σχετικά με τον αέρα», στο: *Ο αέρας πηγή ζωής κίνησης και καθαρμού*, Πρακτικά Επιστημονικής συνάντησης, Οργάνωση ΜουσείοΕλληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 1999, σσ. 19-22.

Νημάς Θεόδωρος Α., «Μαγικά και άλλα δρώμενα σε περίοδο ανομβρίας στα χωριά του Δήμου Παραληθαίων Τρικάλων», στο: *Πρακτικά Β΄ Πανελληνίου Συνεδρίου «Η Πολιτιστική κληρονομιά στη Θεσσαλία: Τραγούδι, Χορός, Ενδυμασία*, Καρδίτσα 2006.

Νιτσιάκος, Βασίλης, *Λαογραφικά ετερόκλητα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1997.

Οικονομίδης Δημ. Δ., «Βιβλιογραφία της Ελληνικής Λαογραφίας των ετών 1800-1906», *ΕΚΕΕΛ*, 23 (1973-74), σσ. 63-270.

Οικονόμου Ι. Κ., «Η Περπερούνα εν Χαλκιδική», *Λαογραφία*, 4 (1912-1913), σσ. 736-737.

Παππάς Δημ. Στ., *Τζουμερκιώτικα Λαογραφικά*, τ. Α΄, Ιωάννινα 2008.

Περόπουλος Δημ., *Οδηγίες για τη συλλογή λαογραφικού υλικού*, Θεσσαλονίκη 1963.

Πετρόπουλος Δημ., *Λαογραφία*, Πανεπιστημιακά Μαθήματα, Θεσσαλονίκη 1970.

Πέτσας Φ. Μ. - Σαραλής Γ. Α., *Αρίστη και Δυτικό Ζαγόρι*, Αθήνα 1982.

Πολίτης Ν. Γ., *Λόγος εισιτήριος εις το μάθημα της Ελληνικής Μυθολογίας*, εν Αθήναις 1882.

Πολίτης Ν. Γ., *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων*, τ. 1ος , 1871, τ. 2ος, 1874, εν Αθήναις.

Πολίτης Ν. Γ., *Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαού. Παραδόσεις*, Αθήναι 1965.

Πολίτης Ν. Γ., *Λαογραφικά Σύμμικτα*, τ. Β΄, εν Αθήναις 1921.

Πούχνερ Βάλτερ, *Θεωρητική Λαογραφία. Έννοιες - μέθοδοι - θεματικές*, εκδ. Αρμός, Αθήνα 2009.

Πρακτικά Επιστημονικής συνάντησης, *Το νερό. Πηγή ζωής, κίνησης, καθαρμού*, Οργάνωση Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 1999.

Πρακτικά Επιστημονικής συνάντησης, *Η Γη - Μήτρα ζωής και δημιουργίας*, Οργάνωση Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 2008.

Πρακτικά Επιστημονικής συνάντησης, *Ο αέρας. Πηγή ζωής κίνησης και καθαρμού*, Οργάνωση Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 1999.

Ράπτης Δημήτριος, «Προχριστιανικές επιβιώσεις λαϊκής πίστης και λατρείας των κατοίκων Μυροφύλλου Τρικάλων», *Τρικαλινά*, 14 (1994), σσ. 267-314.

Σέβης Αλκιβιάδης Γ., *Τα Πεστά Ιωαννίνων. Γεωγραφία - Ιστορία - Λαογραφία*, Έκδ. Αδελφότητας Πεστιωτών Ιωαννίνων, Γιάννινα 1988.

Σέργης Μανόλης, *Διαβατήριες τελετουργίες στον μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19ου αιώνα-1922): Γέννηση - Γάμος - Θάνατος*, εκδ. Ηρόδοτος, Αθήνα 2007.

Τσαγγαλάς Δ., *Λαογραφία - Λαϊκή Λατρεία. Μέρος Β΄. Η Μαγεία*, Ιωάννινα 1986.

Τσούπη-Ρέμου Μ. Β., *Εκκλησιαστικά και κοσμικά λιθόγλυπτα στην Ήπειρο (τέλη 18ου–τέλη 20ού αι.). Συμβολή στη μορφολογική παρουσίαση-ερμηνευτική προσέγγιση της Ηπειρώτικης λιθογλυπτικής τέχνης. Το παράδειγμα του Ζαγορίου*, διδακτορική διατριβή, Ιωάννινα 2004.

Φίλιος Κώστας Ι., *Λαογραφική Συλλογή από το Καλέντζι Ιωαννίνων*, Έκδ. Μορφωτικού-Εκπολιτιστικού Συλλόγου Καλεντζίου Ιωαννίνων, Θεσσαλονίκη 1985.

Φλωράκης Α. Ε., *Η λαϊκή λιθογλυπτική της Τήνου*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 1979.

Χατζητάκη-Καψωμένου Χρυσούλα (εισαγωγή και επιμέλεια), *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη), Θεσσαλονίκη 2002.

Χυτήρης Γερ., *Τα Λαογραφικά της Κέρκυρας*, Κέρκυρα 1991.

Ψιλάκης Νίκος, *Λαϊκές Τελετουργίες στην Κρήτη*, εκδ. Καρμανώρ, Ηράκλειο 2005.

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ Α. ΡΗΓΑΤΟΣ

ΠΗΓΕΣ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ ΤΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ

Οι λαϊκές αντιλήψεις για τη διατήρηση και την προαγωγή της υγείας, αλλά και για την αιτιοπαθογένεια και την αντιμετώπιση των νοσημάτων αποτελούν κράμα φυσικών και μεταφυσικών μεθόδων, λογικών και παράλογων απόψεων και πρακτικών. Οι σχετικές γνώσεις είναι καρπός παρατήρησης που όμως, κάποτε, μπορεί να είναι ανακριβής ή είναι διδαγμένη εμπειρία, που μπορεί να αποδειχθεί και σφαλερή. Δεν είναι λίγες και οι ενταγμένες στο σύστημα της λαϊκής ιατρικής γνώσεις που προέρχονται από την αρχαία σοφία, και οι οποίες όμως γλωσσικά —και όχι μόνο— έχουν αλλοιωθεί μετά από διαδοχικά προφορικά και γραπτά περάσματα σε βάθος χρόνου[1].

Κύριοι φορείς των λαϊκών γνώσεων, των αντιλήψεων και των πρακτικών που σχετίζονται με την υγεία, την αρρώστια και τη θεραπευτική τέχνη ήταν οι εμπειρικοί θεραπευτές. Τις γνώσεις τους αποκτούσαν κατά τη μαθητεία τους σε παλαιότερους εμπειρικούς, υπό την επίβλεψη των οποίων και τις εφάρμοζαν ώσπου να αυτονομηθούν. Σε πολλές περιπτώσεις η εκπαίδευση και η εξάσκηση του επαγγέλματος του εμπειρικού θεραπευτή έπαιρνε οικογενειακό χαρακτήρα. Η μετάδοση ενός θεραπευτικού μυστικού, λ.χ. ενός φαρμάκου για σοβαρές παθήσεις, γινόταν υπό ειδικές συνθήκες και προϋποθέσεις. Το ίδιο ισχύει και για τη διδασκαλία εξειδικευμένων χειρισμών, όπως λ.χ. ανατάξεις καταγμάτων.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι μεταξύ των εμπειρικών θεραπευτών υπήρχαν αρκετοί αγύρτες που εξασκούσαν την τέχνη τους ή ακριβέ-

---

1. Γ. Ρηγάτος, *Η αρχαία ιατρική στη λαϊκή μας παράδοση*, Εκδ. ΒΗΤΑ, Αθήνα 1999, Β΄εκδ. 2007.

στερα, που εξαπατούσαν το απλοϊκό κοινωνικό σώμα με μόνο σκοπό το κέρδος. Υπάρχει πλήθος σχετικών μαρτυριών ανεκδοτολογικού χαρακτήρα που παραδίδεται προφορικά ή καταγράφεται σε διάφορες δημοσιεύσεις. Είναι όμως εξ ίσου αληθές ότι υπήρχαν αρκετοί εμπειρικοί που είχαν εκπαιδευθεί με σοβαρότητα, ήταν παρατηρητικοί, χαρακτηρίζονταν από επιδεξιότητα, είχαν αίσθηση ευθύνης και διάθεση προσφοράς κοινωνικού έργου στους πάσχοντες συμπατριώτες τους. Συχνά ανέπτυσσαν αξιόλογες δεξιότητες, κυρίως εγχειρητικές. Αναφέρονται λ.χ. νευροχειρουργικές επεμβάσεις σε επιπλεγμένα κατάγματα του κρανίου, αντιμετώπιση συντριπτικών καταγμάτων των άκρων, ακόμα και ηπατεκτομές σε τραυματικές κακώσεις του ήπατος, με τους ασθενείς να επιβιώνουν πολλές δεκαετίες μετά την επέμβαση. Πρέπει άλλωστε να αναφέρουμε παρενθετικά ότι μεγάλοι χειρουργοί της Ευρώπης, θεμελιωτές της χειρουργικής τέχνης, προέρχονται από την τάξη των εμπειρικών και κυρίως των κουρέων, γι' αυτό και στον θυρεό του Βασιλικού Κολλεγίου των Χειρουργών της Βρετανίας η ξυριστική λεπίδα έχει δεσπόζουσα θέση[2]. Ξαναγυρίζοντας στα δικά μας πρέπει να αναφέρουμε και πρωτοποριακές γνώσεις ορισμένων εμπειρικών για τις δράσεις και τις ιδιότητες βοτάνων. Τις γνώσεις αυτές συνήθως μεταβίβαζαν σε ικανούς μαθητές - βοηθούς τους ή σε συγγενικά πρόσωπα[3].

Οι αφηγήσεις τέτοιων γνώσεων και πρακτικών εφαρμογών από εμπειρικούς καταγράφηκαν, κυρίως παλαιότερα, και έχουν διασωθεί σε αρκετό μέρος τους από διάφορους συλλογείς. Από άλλη οπτική γωνία τις έχουν αφηγηθεί και εκείνοι στους οποίους εφαρμόσθηκαν, δηλαδή ασθενείς στους οποίους έγιναν λ.χ. βεντούζες ή εφαρμόσθηκαν βδέλλες ή χορηγήθηκαν βότανα κλπ. Ακόμα από τις αφηγήσεις εκείνων που τις γνώρισαν προσωπικά έφθασαν σε άτομα μιας επόμενης γενιάς. Τα αρχεία των λαογραφικών φορέων διαθέτουν, με αυτό τον τρόπο πλούσιο υλικό, η αξιοποίηση του οποίου εκτός από τη δημοσίευση απαιτεί και τη συγκριτική εξέταση και κυρίως την αναζήτηση συσχετίσεων με μεταγενέστερα επιστημονικά

---

2. Γ. Ρηγάτος, *Ιστορία της Ιατρικής. Από τον Μεσαίωνα ώς τον 18ο αιώνα. Ημερολόγιο 2006*, Εκδ. ΒΗΤΑ, Αθήνα 2006.

3. Γ. Ρηγάτος, *Τα βότανα στον πολιτισμό των Ελλήνων*, Διαχρονικές Εκδόσεις, Αθήνα 2001. 6΄ Εκδ. Ascent, Αθήνα 2009.

δεδομένα. Αναφέρω προχείρως παλαιότερες μαρτυρίες από εμπειρικούς των Ζαγορίων αλλά και της Χίου και άλλων τόπων, σχετικά με τη χρησιμοποίηση σε διάφορες εξωτερικές φλεγμονώδεις παθήσεις ορισμένων τύπων μούχλας. Για αρκετό διάστημα δεν υπήρχε στοιχείο που να αποδίδει στην εμπειρική αυτή μέθοδο ορθολογιστική βάση. Σήμερα με τη γνώση διαφόρων αντιβιοτικών από μύκητες η γνώση αυτή μπορεί να ερμηνευθεί και να κατανοηθεί καλύτερα.

Όμως πέρα από αυτή την προφορική παράδοση η πιο προσιτή πηγή για τη μελέτη της λαογραφίας της ιατρικής είναι ο καταγραμμένος πλούτος που έχει διασωθεί στα λεγόμενα *ιατροσόφια*. Παρόλο ότι υπάρχουν και έντυπα ιατροσόφια, πρόκειται κατά βάση για χειρόγραφους κώδικες που ερανίζονται στοιχεία από διάφορες πηγές, προσανατολισμένα σε ζητήματα θεραπευτικής, όπως λ.χ. οι θεραπείες με βότανα[3α] και άλλες ουσίες για κοινά νοσήματα, οδηγίες για τη φλεβοτομία και την κατασκευή εμπλάστρων, οδηγίες για τη δίαιτα που συστήνεται σε κάθε νόσημα ή κατά εποχή του έτους κ.λπ., αναλόγως προς τις ανάγκες εκείνου που το χρησιμοποιούσε. Πολλά ιατροσόφια περιέχουν και πλήθος μαγικών στοιχείων όπως λ.χ. επωδές, αλλά και αστρολογικά δεδομένα για τις επιδράσεις των πλανητών στην υγεία. Στα ιατροσόφια αναφέρονται ακόμα προγνωστικά της νόσου σημεία, είτε από την κατάσταση του αρρώστου, είτε από τα απεκκρίμματά του (ούρα), είτε από το αίμα της φλεβοτομίας, είτε από τελείως μεταφυσικά ή μαγικά δεδομένα. Μέσα σ' αυτό το συνονθύλευμα πληροφοριών κάποτε ανευρίσκονται ακέραια απόσπάσματα από τα κείμενα αρχαίων ή, κυρίως, βυζαντινών συγγραφέων[4]. Συχνότερα όμως πρόκειται για κείμενα τροποποιημένα όπως αναφέρθηκε. Από αυτά τα κείμενα άλλα κρατούν την ουσία και το πνεύμα της αρχαίας πληροφορίας και άλλα όχι. Κατά τον Αριστ. Κούζη το *Ιατροσόφιον* του γιατρού Αντωνίου Πυροπούλου, του 15ου αι., ήταν η πηγή από την οποία άντλησαν την ύλη τους όλα τα μεταγενέστερα ιατροσόφια των εμπειρικών[5].

---

4. Γ. Ρηγάτος, *Ψήγματα Βυζαντινής Ιατρικής / Ημερολόγιο 2009*, Εκδ. Ascent, Αθήνα 2009.

5. Γ. Ρηγάτος, *Λεξικό ιατρικής λαογραφίας. Μέρη και λειτουργίες του σώματος. Συμπτώματα και παθήσεις. Θεραπευτικά μέσα και θεραπευτές*, Εκδ. ΒΗΤΑ, Αθήνα 2005.

Διάφορα ιατροσόφια σώζονται σε πολλές από τις δημόσιες βιβλιοθήκες αλλά και σε βιβλιοθήκες μοναστηριών, σε ιδιώτες - απόγονους εμπειρικών, σε συλλέκτες και σε βιβλιοθήκες Ελληνικών και ξένων Πανεπιστημίων. Πολλά είναι επίσης εκείνα τα οποία ευτύχησαν να εκδοθούν αυτοτελώς ή ως ιδιαίτερα κεφάλαια σε ποικίλες λαογραφικές εκδόσεις. Κάθε τόπος έχει τους ιδιαίτερους, ειδικούς ή ερασιτέχνες λαογράφους, εκ των οποίων πολλοί στα σύμμικτα λαογραφικά βιβλία τους περιλαμβάνουν και ιατρολαογραφική ύλη είτε συγκροτημένα ιατροσόφια. Δεν αποτολμώ ονομαστική αναφορά καθώς αυτό θα εξαντλούσε το μεγαλύτερο μέρος του χρόνου, ενώ θα άφηνε χωρίς μνεία πολλούς από τους συλλογείς και εκδότες λαογραφικής ύλης.

Μια πρόσθετη πηγή για την προσέγγιση της λαϊκής ιατρικής είναι η μελέτη εργαλείων και μέσων, άλλοτε αυτοσχέδιων και άλλοτε τυποποιημένων, που ήταν σε περισσότερο ή λιγότερο ευρεία χρήση. Αναφέρουμε ενδεικτικά αυτοσχέδιους νάρθηκες από ξύλο ή από καλάμι για την ακινητοποίηση καταγμάτων, καθώς και τις άλλοτε άλλης συστάσεως *κολλήσεις*, δηλαδή υλικά σε ρευστή κατάσταση, που έπηζαν γρήγορα και δημιουργούσαν είδος ανάλογο της σύγχρονης γυψοταινίας των ορθοπαιδικών. Ενδιαφέρον ακόμα έχει η μελέτη των βεντουζών, που ήταν σε ευρεία χρήση για μεγάλο μέρος του νοσολογικού φάσματος. Έχουμε βεντούζες από κέρατα ζώων, από διάφορα μέταλλα, από γυαλί κλπ. καθώς και ειδικά μαχαιρίδια ή συσκευές με πολλαπλές λεπίδες για τις αφαιμάξεις με χαρακτές βεντούζες. Υπάρχουν επίσης ειδικά δοχεία για τη συλλογή του αίματος από αφαιμάξεις, δοχεία για τη διατήρηση βδελλών, περιέκτες για διάφορα σκευάσματα και ειδικοί σάκοι, δερμάτινοι ή υφαντοί ή από πανί, για τη μεταφορά του πλήθους των βοτάνων[6]. Σ' αυτούς τους σάκους ή τα σακούλια οφείλεται και μία από τις ονομασίες των εμπειρικών θεραπευτών, που λέγονταν και *σακουλιαραίοι*. Από το αυτοσχέδιο ματσούκι του εμπειρικού για τη στήριξη κατά τις περιοδείες αλλά και για την απομάκρυνση των σκύλων ονομάζονταν επίσης *ματσουκάδες*. Ειδικότερα μέσα ήταν σε χρήση σε ειδικές καταστάσεις. Για την προστασία της κύησης και την απομάκρυνση της επαπειλούμενης αποβολής υπήρχε ειδική πέτρα, η *κρατητήρα*, άλλη πέτρα για την παραγωγή

---

6. Γ. Ρηγάτος, *Νεοελληνικά επώνυμα με ιατρική προέλευση*, Β' έκδ. συμπληρωμένη, Εκδ. ΒΗΤΑ, 1997, Ανατ. 2007.

γάλακτος (*γαλατόπετρα*), ραβδάκια από στυπτηρία για σταμάτημα της αιμορραγίας, άλλα από νιτρικό άργυρο («πέτρα της κολάσεως») για την καυτηρίαση ακροχορδώνων, σπάργανα για την περιτύλιξη των βρεφών, φυλακτά για την προστασία παιδιών, εγκύων και ενηλίκων[6α]. Η μελέτη των ταμάτων (αναθήματα) μας δίνει πληροφορίες για τη χρήση θεουργικών μεθόδων στη λαϊκή θεραπευτική, για το είδος των παθήσεων που (υποτίθεται ότι) θεραπευόταν με αυτές, για τα μέλη του σώματος που έπασχαν και για τα οποία δινόταν η υπόσχεση αφιέρωσης αναθήματος κ.ο.κ. Όσο για το απροσδιόριστο και πολυδύναμο κλινικό σύνδρομο που αποδιδόταν στη βασκανία, υπάρχουν και αναφέρονται μέσα για την αποτροπή της: γαλάζιες χάντρες, κελύφη από οστρακόδερμα, δαγκάνες από καβούρια, ή ειδικές αναπαραστάσεις ματιών σε ποικίλα υλικά κλπ. Από ό,τι ενδεικτικά αναφέρθηκε γίνεται φανερό πως τα απλά ή και απλοϊκά μέσα των εμπειρικών θεραπευτών κατάλληλα μελετημένα και θεωρημένα στο συνολικό γνωστικό πλαίσιο και την εποχή τους, αποτελούν σημαντική πηγή για τη μελέτη της λαογραφίας της ιατρικής.

Άλλες πληροφορίες μπορούμε να αποκτήσουμε από φιλολογικές πηγές, από τα λεγόμενα και «μνημεία του λόγου». Υπάρχει μεγάλος αριθμός παροιμιών με υγειονομικό ενδιαφέρον και σημαντικές υποδηλώσεις. Υπάρχουν εκατοντάδες παροιμίες αναφερόμενες στην υγεία, την αρρώστια, τον άρρωστο, τον γιατρό, τη μαμή κι άλλες που αναφέρονται σε μέρη του σώματος, στις λειτουργίες τους, στο αίμα, σε άλλα βιολογικά υλικά, στα αίτια των νοσημάτων, στις θεραπείες, στα φάρμακα. Ακόμα υπάρχουν παροιμίες αναφερόμενες στη γέννα, στην οδοντοφυΐα, στον ύπνο, στα όνειρα, στα γηρατειά και σε πολλά άλλα ενδιαφέροντα για τη λαϊκή ιατρική θέματα. Αναφέρω δειγματοληπτικά ορισμένες χαρακτηριστικές παροιμίες:[7]

Για την αρρώστια:

Η αρρώστια με το τσουβάλι μπαίνει και με το βελονάκι βγαίνει.
Η αρρώστια μπαίνει με το μόδι και βγαίνει με την τρίχα.

Για τον φιλάσθενο:

Καθ' οχτώ και κάθε τρίτη αρρωσταίνει η Μαριορή.
Ποιος ειν' αυτός που πέθανε; όποιος συχναρρωστούσε.

---

7. Γ. Ρηγάτος, *Ιατρική παροιμιολογία*, Β΄ έκδ., Εκδ. ΒΗΤΑ, Αθήνα 2002.

Για τον γιατρό:

Ο παθός είναι και γιατρός.
Ούτε ούλα του γιατρού, ούτε ούλα του παθού.
Οπώχει πόνο πάει στο γιατρό.
Ο άρρωστος θέλει γιατρό κι ο πεθαμένος κλάμα.

Για τη μαμή, περιζήτητο μέλος του θεραπευτικού ομίλου κατά την εποχή εκείνη των ελάχιστων απαιτήσεων, υπάρχει η παροιμία:

Αν είχε μαμή, γλύτωνε το παιδί.

Αλλά οι διαφορετικές γνώμες μπορούν να αποβούν και εις βάρος του παιδιού:

Οι πολλές μαμές πνίγουνε το κοπέλι.

Η παροιμία

Επήγε για μαμή κι έκατσε για λεχώνα,

επειδή συχνά οι ανάγκες κράταγαν τη μαμή ώρες και κάποτε μέρες κοντά στη λεχώνα, λέγεται τώρα για κάθε πολύωρη καθυστέρηση.

Όσο για τα αίτια των νοσημάτων η ιατρική παροιμιολογία επισημαίνει

α) Την πανάρχαια πίστη του θεόσταλτου χαρακτήρα της αρρώστιας:

Αφορμή δεν είχαμε κι ο Θεός την έστειλε.

β) Τη μεταδοτικότητα και τις επιδημίες:

Γειτονικό, κολλητικό.
Ό,τι ακούς στη γειτονιά σου, πάντεχε και στα δικά σου.

γ) Τους τραυματισμούς:

Έμπα αγκάθι, έμπα αφορμή.
Του γέρου σκόνταμα, του χάρου μήνυμα.

δ) Τη διατροφή:

Η χάρη μπαίνει από το στόμα.
Το πολύ φα(γ)ί σπληνιάζει και το λίγο μαραζιάζει.

ε) Την υγιεινή κατοικία:

Όπου μπαίνει ο ήλιος δεν μπαίνει ο γιατρός.

Αλλά δεν θα επεκταθώ περισσότερο στις λαϊκές ιατρικές γνώσεις που κερδίζουμε από την παροιμιολογία και θα περάσω σ' ένα άλλο έλασσον στοιχείο του λόγου, το αίνιγμα[8].

---

8. Γ. Ρηγάτος, *Γυάλινος πύργος, τρίχινος φράχτης. Τι είναι: Το σώμα και οι λειτουργίες του στα νεοελληνικά αινίγματα*, Εκδ. ΒΗΤΑ, Αθήνα 2003.

Πολλά από τα αινίγματα αναφέρονται στο σώμα και τις λειτουργίες του. Για το μυαλό, τη νόηση, το αίνιγμα διατυπώνεται ως εξής:

Έχω ένα κουτί / πού 'χει μέσα κάτι τι
Αν μου φύγ' το κάτι τι / τι το θέλω το κουτί;

Ή: *Σεντεμέντι σεντεκούτι*
Σα χαθεί το σεντεμέντι
'ντα το θες το σεντεκούτι;

Άλλα αινίγματα αναφέρονται στην κεφαλή, στα μάτια, στα βλέφαρα, στα δάκρυα, στα φρύδια, στα αυτιά, στη μύτη, στο στόμα, στα δόντια, στη γλώσσα:

Πάνω κουτί, κάτω κουτί
στη μέση κόρη κελαδεί. Τι είναι;

ρωτά το αίνιγμα για τη γλώσσα και το στόμα. Ανάλογα είναι και τα αναφερόμενα στο σώμα, στα εσωτερικά όργανα, στις λειτουργίες τους, στην εγκυμοσύνη, στον τοκετό:

Οκτώ τη φορτώνουν, ένας ξεφορτώνει. Τι είναι;

ρωτά το αίνιγμα για τους μήνες της κύησης.

Πολλά βαπτιστικά ονόματα και επώνυμα έχουν να κάνουν με δήλωση ιατρικής ιδιότητας, άλλα με υγειονομικές συνήθειες και αντιλήψεις, με ανατομικά γνωρίσματα ή παραλλαγές και ανωμαλίες της διάπλασης, με επίκτητα γνωρίσματα ή με παθήσεις. Δηλωτικά του επαγγέλματος δεν είναι μόνο τα *Γιατράκος, Ιατρού, Ιατρόπουλος* ή *Γιατρομανωλάκης*, λ.χ., αλλά και τα επώνυμα *Κομπογιαννίτης, Ματσούκας, Ζαγοριανός, Καταφιανός, Σακκουλιάρης, Δοττόρος* ή *Δεττόρος, Φλεβοτόμος, Βατσινάρης, Κεντρωτής, Βδελλάς, Αβδελάς, Ζούδιαρης, Λυσσάρης και Λυσαρίδης, Αχτάρης, Σπετσιέρης, Τσελέντης* και άλλα - περισσότερα από μια δεκάδα ακόμα. Καθένα από τα επαγγελματικά αυτά επώνυμα έχει να δηλώσει την άσκηση κάποιας εξειδίκευσης στο χώρο της λαϊκής ιατρικής και να μας ευρύνει τις πηγές γνώσης του χώρου[9].

Με υγειονομικές συνήθειες που δεν είναι του παρόντος να αναφερθούν σχετίζονται τα επώνυμα *Αγοραστός, Βρεττός, Πουλημένος, Πούλος*, ενώ ένα μεγάλο πλήθος επωνύμων σχετίζεται με βαπτιστικά ονόματα που δηλώνουν αποτρεπτική για κινδύνους της υγείας και της

9. Γ. Ρηγάτος, *Νεοελληνικά επώνυμα με ιατρική προέλευση*, Β΄ έκδ. συμπληρωμένη, Εκδ. ΒΗΤΑ, 1997, Ανατ. 2007.

ζωής δύναμη. Ενδεικτικά αναφέρω ορισμένα τέτοια ονόματα από τα οποία έχουν προκύψει πολλές δεκάδες επωνύμων: *Πολύβιος, Πολυζώης, Πολύμερος, Πολυχρόνης, Δράκος, Σώστης, Σώζων, Πανταζής, Στέργιος, Σιδέρης* και άλλα συναφή. Ένας μεγάλος αριθμός ονομάτων και επωνύμων των συγχρόνων Ελλήνων έχουν να κάνουν με τη σωματική διάπλαση, τις σωματικές διαμαρτίες, τις ανατομικές παραλλαγές αλλά και με επίκτητα νοσήματα. Ορισμένα άλλα σχετίζονται με θεραπευτικές μεθόδους όπως *Βεντούζας, Κηρομύτης, Ασημομύτης* αλλά και *Σιδερωμένος*. Για το τελευταίο θέλω να σημειώσω ότι προέρχεται από τη θεραπευτική πρακτική της τοποθέτησης πυρακτωμένου σίδερου στον αυχένα. Μαρτυρείται στις «Παραδόσεις» του Πολίτη, υπάρχει όμως και δημοσίευμα σε ιατρικό περιοδικό της δεκαετίας του '50 από ψυχίατρο. Η μέθοδος εφαρμοζόταν σε άτομα με βαριές ψυχικές παθήσεις, που θεωρούνταν χτυπημένα από κακοποιά πνεύματα, εξωτικά ή νεράϊδες. Πρόκειται δηλαδή για τη θεραπευτική εφαρμογή ενός σοκ, ένα είδος πρωτόγονου «ηλεκτροσόκ», που εφαρμόζεται ώς τις μέρες μας.

Στα δημοτικά τραγούδια πρωτίστως ανευρίσκουμε πληροφορίες για τραυματισμούς και πολεμικές κακώσεις, για τρόπους αντισηψίας και περιποίησης των τραυμάτων, για τις επιπτώσεις τους στην υγεία και την ίδια τη ζωή. Λαμβάνουμε επίσης πληροφορίες για τους τρόπους και τους τόπους περίθαλψης σε πολεμικές συνθήκες. Τα δημοτικά τραγούδια μάς παρέχουν επίσης πληροφορίες για κακώσεις και τραυματισμούς από άσκηση βίας κατά την ειρηνική περίοδο και στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής[10]. Πολλές είναι και οι αναφορές σε θανατηφόρες επιδημίες:

κι έπεσε το θανατικό κι οι εννιά αδελφοί πεθάναν.

Επίσης στο επόμενο δημοτικό τραγούδι:

Μάνα με 'κοσιδυό παιδιά, δώδεκα δυχατέρες
όλοι τη μακαρίζουνε και την καλοτυχάνε,
τηνε ζηλεύουν οι οχτροί και χαίρονται οι φίλοι,
τηνε ζηλεύει ο Χάροντας για να την ξεκληρίσει
και ρίχνει το θανατικό πάνω στις δυχατέρες ...

---

10. Γ. Ρηγάτος, *Η ιατρική στο δημοτικό τραγούδι*. Διαχρονικές Εκδόσεις, Αθήνα 2003, Β΄ έκδ. 2005.

Εκτός από το θανατικό, δηλαδή την πανούκλα, άλλα τραγούδια αναφέρονται σε επιδημίες χολέρας και ευλογιάς, ενώ γνωστά είναι τα τραγούδια για την ευλογιά του Κατσαντώνη:

Να μη 'χε βγάνω τη βλογιά στα χέρια και στα πόδια!
Αρρωστημένο μ' ηύρανε ξαρμάτωτο στο στρώμα
ωσάν μωρό στην κούνια του, στα σπάργανα δεμένο.
Ανάθεμα την ευλογιά που μ' έκανε κουφάρι
και σ' έδειχνα παλιότουρκε ποιος ειν' ο Κατσαντώνης.

Έχουμε ακόμα αναφορές στην ελονοσία και στη φυματίωση καθώς και στη λέπρα, αλλά και στις καραντίνες ως μέτρο προστασίας και πρόληψης των επιδημιών.

Οι κίνδυνοι της εγκυμοσύνης, η λοχεία, ο τοκετός, ο θηλασμός αναφέρονται σε διάφορα τραγούδια και μας περιγράφουν την κατάσταση στο χώρο μητέρας - παιδιού κατά την περιγεννητική περίοδο. Βρίσκουμε ακόμα τραγούδια για πνιγμούς, κατακεραυνώσεις, δαγκώματα ζώων, για δηλητήρια και δηλητηριάσεις, για αυτοκτονίες, για χρόνια νοσήματα και για τις αρρώστιες στην ξενιτειά. Τα μεγάλα πάθη της ανθρώπινης ψυχής, η αιμομιξία, η σεξουαλική μεταχείριση και κατάχρηση, αποτελούν επίσης θέμα δημοτικών τραγουδιών και μας παρέχουν πολύτιμες πληροφορίες. Εξετάζονται δε τα ζητήματα αυτά με τις απώλειες υγείας καθώς, όπως ορίζει ο Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας, υγεία δεν είναι μόνο η απουσία νόσου ή αναπηρίας, αλλά η πλήρης σωματική, ψυχική και κοινωνική ευεξία.

Μια ομάδα τραγουδιών έχει ως θέμα τους γιατρούς. Τυπικό δείγμα:

Χιόνια μου, να μη λιώσετε όσο να ρθούνε τ' άλλα,
γιατ' ειν' ο Τσέλιος άρρωστος, στο χέρι λαβωμένος
και τους γιατρούς εκάλεσε να τον επισκεφθούνε.
Κι ένας γιατρός βασιλικός του λέει: δε γερεύει.
— Τσέλιο μου, πια μην πολεμάς και μη σκορπάς το βιο σου
Σώχουν φαρμάκι στην πληγή, Τσέλιο μου θα πεθάνεις.

Άλλο:

Γιατρέ πολλούς εγιάτρεψες σφαγμένους και κομμένους
γιάτρεψε και τον Γιάννο μου τον μαχαιροσφαγμένο.

Άλλο:

Γιατρέ που γιαίνεις τις πληγές, που γιαίνεις τους γιαράδες
γιάνε το Σουσανάκι μου, μη λυπηθείς παράδες ...

Σε ορισμένα τραγούδια γίνεται αναφορά και στα εργαλεία και τα μέσα των γιατρών: ψαλίδια, μουρτάρι (= γάζα), ξαντό, λινό για επίδεσμο, βοτάνια για τοποθέτηση στις πληγές, το *μύλι*, από την αρχαία λέξη *μύλη*, μεταλλικό στυλεό με τον οποίο μετρούσαν το βάθος των τραυμάτων για να καθοριστεί τόσο η θεραπεία, όσο και η πρόγνωση.

Όσα εκτέθηκαν πιο πάνω δεν εξαντλούν την πολλαπλότητα των πηγών από τις οποίες μπορούμε να αντλήσουμε ύλη για τη λαογραφία της ιατρικής. Θρησκευτικές αντιλήψεις, λατρευτικά κείμενα και αντικείμενα, τελετουργίες, επωδές (ξόρκια)[11] ευχές, κατάρες[12], βλασφημίες, αστρολογικές πίστεις, μαγικές τελετές και πολλά άλλα μπορεί επίσης να αποτελέσουν χρήσιμες πηγές. Όπως η Ιατρική είναι μια εφαρμοσμένη επιστήμη που χρησιμοποιεί για την εκπλήρωσή της τα πορίσματα και τα μέσα άλλων επιστημών, έτσι και η λαϊκή θεραπευτική είναι εφαρμοσμένη εμπειρική τέχνη που ολοκληρώνεται μέσα από πολλές άλλες τέχνες. Με προσέγγιση τέτοιου χαρακτήρα η μελέτη της ιατρικής λαογραφίας δεν είναι μόνο χρήσιμη στην επιστήμη και τον πολιτισμό, αλλά αποτελεί συγχρόνως και γοητευτική ενασχόληση.

---

11. Γ. Ρηγάτος, *Άφτρα καύτρα πάει στην πόλη. Τα ξόρκια στη θεραπευτική*, Εκδ. Μύρτος, Αθήνα 2003.

12. Γ. Ρηγάτος, *Ευχή και κατάρα. Περιδιάβαση στη λογοτεχνία και τον λαϊκό λόγο*, Εκδ. Μύρτος, Αθήνα 2004.

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Γ. ΣΑΧΙΝΙΔΗΣ

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑ ΕΡΕΥΝΑΣ ΤΟΥ ΧΟΡΟΥ ΩΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ

1. Εισαγωγή

Η έρευνα του χορού αποτελεί ένα πολύπλευρο θέμα που εντάσσεται στη γενικότερη έρευνα του γνωστικού πεδίου του Λαϊκού Πολιτισμού και της Κοινωνιολογίας, επειδή ο χορός είναι μια μορφή Λαϊκής Τέχνης αλλά, ταυτόχρονα, και κοινωνικό φαινόμενο. Ο χορός, όπως και κάθε άλλη Λαϊκή Τέχνη, αποτελεί μια κατ' εξοχήν καλλιτεχνική έκφραση των κοινωνικών ομάδων που συγκεντρώνει όλα τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των κοινωνικών φαινομένων. Ειδικότερα η σχέση, των παραδοσιακών χορών τόσο με την παλαιότερη όσο και με τη σύγχρονη κοινωνία, τούς καθιστά παραδοσιακό φαινόμενο με συνέχεια, σταθερότητα και ομοιόμορφη εφαρμογή από μικρές ή ευρύτερες κοινωνικές ομάδες[1]. Η διερεύνηση της σχέσης αυτής και της κοινωνικής λειτουργίας των χορών αποτελεί αντικείμενο κοινωνιολογικής έρευνας, προκειμένου να προσδιορισθούν οι παράγοντες και οι επιδράσεις που τους διαμορφώνουν σε φαινόμενο, το οποίο λειτουργεί δυναμικά σε ένα μεγάλο μέρος της σύγχρονης κοινωνίας. Άλλωστε, οι χοροί αποτελούν, επίσης, και μέσον έκφρασης κοινωνικής συναντίληψης και αναδεικνύουν καθολικής υφής καταστάσεις, στο πλαίσιο μιας ταυτοσημίας νοημάτικών και αξιολογικών στοιχείων[2].

---

1. Κ. Γ. Σαχινίδης, *Κοινωνική λειτουργία του παραδοσιακού χορού στη σύγχρονη ελληνική κοινωνία: το παράδειγμα του Νομού Μαγνησίας*, διδ. διατριβή, Κέντρο Ελληνικού Χορού και Λαϊκού Πολιτισμού, Αθήνα 1995, σ. 68.

2. Β. Φίλιας, «Γλώσσα και Χορός στη λειτουργική του αρχαιοελληνικού θεάτρου», «*ΧΟΡΟΣΤΑΣΙ*», τ. 21 (Οκτώβριος-Νοέμβριος-Δεκέμβριος 2007).

Τα στοιχεία αυτά εκφράζουν μια συνολική κοινωνική αντίληψη, που εκδηλώνεται με τη συλλογικότητα, την κοινωνικότητα και άλλα επικοινωνιακά στοιχεία, τα οποία είναι καθοριστικής σημασίας για τους χορούς. Για το λόγο αυτόν και για να κατανοηθούν πλήρως οι χοροί πρέπει να ερμηνευθούν στην ολότητά τους τα αίτια που τούς δημιούργησαν, καθόσον οι χοροί δεν αποτελούν μιαν απλή απεικόνιση-παράσταση ή απλή κίνηση. Αντίθετα, εμπεριέχουν μια νοητική σύλληψη και υπέρβαση της πραγματικότητας που πρέπει να διερευνηθεί. Αυτό που φαίνεται στους χορούς δεν μπορεί να ερμηνευθεί απλά και μονοδιάστατα, διότι ο χορός εμπεριέχει νοηματοδοτήσεις πολλών κατηγοριών. Ιδιαίτερα, το πλέγμα των ψυχοδιανοητικών και σωματικών ιδιαιτεροτήτων των χορευόντων αποτελεί και το μεταξύ τους διαφοροποιητικό στοιχείο, το οποίο καθορίζει μια διακριτή εκτίμηση και παρατήρηση των χορών. Όμως η υπερβατικότητα της σημασιοδότησης των χορών γίνεται περισσότερο φανερή στο ιδιαίτερο περιεχόμενό τους, το οποίο τους προσδιορίζει σε λατρευτικούς-θρησκευτικούς χορούς, σε ιστορικούς, σε κοινωνικούς (γαμήλιους κ.ά.), σε θεραπευτικούς κ.λπ. Μάλιστα, σε πολλούς από τους παραδοσιακούς χορούς, όπως είναι οι πολεμικοί χοροί κ.ά., καθώς και στο θέατρο, διατηρούνται ακόμη αρκετά στοιχεία αρχαϊκών ή και νεότερων εθίμων μύησης, μυστηριακών τελετουργιών ή ιεροτελεστικών ομαδικών δρωμένων[3]. Ωστόσο, με την αστικοποίηση του σύγχρονου ανθρώπου, που έχει συντελεσθεί στην πόλη και στην περιφέρεια, ο χορός επανέρχεται στο κοινωνικό επίπεδο λειτουργίας του, χωρίς τα ηθοπλαστικά του χαρακτηριστικά, που είχε παλαιότερα, και αποσυμβολοποιείται έχοντας αποκτήσει νέα, τα οποία, όμως, χρειάζονται περαιτέρω κοινωνιολογική διερεύνηση. Βέβαια, η αναφορά στο χορό αποτελεί μια ξεχωριστή περίπτωση εξέτασης ενός κοινωνικού φαινομένου αλλά, όπως αναφέρεται και πιο πάνω, εντάσσεται στη γενικότερη διερεύνηση του Λαϊκού Πολιτισμού, του οποίου ο χορός αποτελεί μια επιμέρους έκφανση. Για το λόγο αυτόν οι όσες μεθοδολογικές αναφορές γίνονται στην έρευνα του χορού έχουν εφαρμογή, κατ' αναλογία, και σε άλλες έρευνες, σχετικές με το Λαϊκό Πολιτισμό.

---

3. Β. Φίλιας, «Γλώσσα και Χορός στη λειτουργική του αρχαιοελληνικού θεάτρου», ό.π.

2. Προσδιορισμός της μεθοδολογίας της Έρευνας του χορού

Για τη διεξαγωγή της έρευνας των χορών, όπως και των άλλων μορφών λαϊκής δημιουργίας και λαϊκής τέχνης, ισχύουν οι βασικές κοινωνιολογικές μέθοδοι, που αφορούν, κυρίως, στη Συλλογή του υλικού, την Αποτίμηση του υλικού και τη Συμμετοχική Παρατήρηση. Ειδικότερα, η θετικιστική προσέγγιση του χορού, ως κοινωνικού φαινομένου, αποτελεί μια από τις σημαντικές κοινωνικές μεθόδους έρευνας των χορών, λόγω των ποσοτικών στοιχείων και των στατιστικών τους αναλύσεων που συλλέγονται με την μέθοδο του ερωτηματολογίου. Όμως, κατά την έρευνα του χορού, μπορούν να ακολουθούνται και άλλες μεθοδολογίες για μια ποιοτική ανάλυση των στοιχείων της έρευνας, όπως είναι η μέθοδος της σε βάθος έρευνας, η μέθοδος της χρήσης υπαρχόντων στοιχείων κ.λπ.[4] Για την πρώτη και τη δεύτερη μέθοδο, χρειάζεται να γίνει επιτόπια έρευνα, με προσωπικές συνεντεύξεις, οι οποίες μπορούν να βασίζονται σε ένα ερωτηματολόγιο αλλά και στη συμμετοχική παρατήρηση, που να έχει ως βάση τη νοηματική των χορών[5]. Ιδιαίτερα, η διαδικασία της Συνέντευξης βοηθά στην καλύτερη κατανόηση της ανθρώπινης δράσης και εμπειρίας και γι' αυτό, μεταξύ των κοινωνικών επιστημών, θεωρείται ως μια ακόμη σημαντική μεθοδολογία έρευνας[6]. Στις πιο πάνω μεθόδους, που αποτελούν τις εμπειρικές κοινωνιολογικές μεθόδους έρευνας, μπορούν να στηριχθούν καλύτερα η ποιοτική αλλά και η στατιστική ανάλυση των στοιχείων για την ανάδειξη των αιτίων της δημιουργίας και της λειτουργίας των χορών, καθώς και των συμβολισμών που εμπεριέχονται σ' αυτούς[7]. Η μέθοδος της χρήσης υπαρχόντων στοιχείων αφορά, κυρίως, στη συγκέντρωση δευτερογενούς υλικού (ελληνικής και ξένης βιβλιογραφίας), ώστε να γίνουν ανάλογες παραπομπές και συγκρίσεις για τη θεμελίωση της μελέτης του χορού και την τεκμηρίωση των συμπερασμάτων της έρευνας που προκύπτουν.

---

4. Α. Λυδάκη, *Ποιοτικές μέθοδοι της κοινωνικής έρευνας*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2001, σ. 30, 31.

5. Λ. Νικολάου-Σμοκοβίτη, *Εισαγωγή στην Επιστήμη της Κοινωνιολογίας*, Αθήνα 1978, σ. 42-43, 49-51. Κ. Γ. Σαχινίδης, ό.π.

6. E. G. Mishler, *Συνέντευξη Έρευνας*, μετάφρ., β΄ έκδοση, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996, σ. 11, 12, 13.

7. Th. Adorno, H. Albert κ.ά., *Η Κοινωνιολογία μεταξύ Θεωρίας και Εμπειρίας*, μετάφρ., Εκδόσεις ΠΕΛΛΑ, Αθήνα 1972, σ. 25.

Ο σχεδιασμός της εφαρμογής των μεθόδων που επιλέγονται καθορίζεται με τον προσδιορισμό της μεθοδολογίας της έρευνας, την επιλογή και διατύπωση του προβλήματος και την υπόθεση της έρευνας, καθώς και με το σχεδιασμό της έρευνας, που στηρίζεται στη διαμόρφωση του δείγματος και την επιλογή της ερευνητικής περιοχής. Η διαδικασία της έρευνας του χορού περιέχει τον τρόπο συλλογής πληροφοριών, καθώς και την ανάλυση των στοιχείων που θα προκύψουν, ενώ η επεξεργασία των στοιχείων γίνεται με τη μέθοδο της ποιοτικής ανάλυσης περιεχομένου και τη μέθοδο της στατιστικής ανάλυσης, όπως προαναφέρεται, προκειμένου να εξαχθούν τα ανάλογα συμπεράσματα.

Για την καλύτερη εμβάθυνση στο θέμα της έρευνας του χορού χρειάζεται άμεση επαφή με εμπειρογνώμονες, για την αξιοποίηση της υπάρχουσας πείρας, αλλά και η μελέτη της υπάρχουσας βιβλιογραφίας, καθώς και η συμμετοχική παρατήρηση. Ακόμη, η συναφής γνώση του αντικειμένου της έρευνας και ο εντοπισμός του σε μια προκαθορισμένη ερευνητική περιοχή, βοηθά στην καλύτερη διατύπωση του προβλήματος, η οποία προσβλέπει, πάντα, σε γενικεύσιμα στοιχεία. Όμως, για την επιτυχέστερη διατύπωση του προβλήματος, χρειάζεται ένα σχέδιο ανάλυσης των στοιχείων της έρευνας του χορού και ο προσδιορισμός του τρόπου συλλογής τους ώστε να γίνει η έγκυρη κατάρτιση του οργάνου μέτρησης (ερωτηματολόγιο, δελτίο συνέντευξης ή παρατήρησης κ.λπ.). Εάν, όμως, η έρευνα είναι καθαρά διερευνητική, τότε υπάρχει κίνδυνος αποπροσανατολισμού από τους προσδιορισμένους στόχους, αλλά ο κίνδυνος αυτός ελαχιστοποιείται όταν η έρευνα γίνεται περιγραφική ή πειραματική[8].

2.1. Διαδικασία της Έρευνας

2.1.1. Επιλογή και διατύπωση του προβλήματος. Υπόθεση της Έρευνας

Για τη διερεύνηση του χορού ως κοινωνικού φαινομένου είναι ανάγκη να γίνει, αρχικά, ο προσδιορισμός και η διατύπωση των επιμέρους προβλημάτων σε σχέση με τα προσδοκώμενα αποτελέσματα.

Η ευρύτητα των δυνατών θεμάτων του χορού, όπως αυτός εξελίσσεται μέσα στο "κοινωνικό γίγνεσθαι", είναι μεγάλη, παρά τις

---

8. Β. Φίλιας (επιμέλεια) - Σπουδαστήριο Κοινωνιολογίας ΠΑΣΠΕ και Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, *Εισαγωγή στη Μεθοδολογία και τις τεχνικές των κοινωνικών ερευνών*, Γενική Gutenberg, Αθήνα 1977, σ. 25, 26.

όσες έρευνες έχουν πραγματοποιηθεί, κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες, οι οποίες, όμως, δεν κατόρθωσαν να καλύψουν όλους τους τοπικούς χορούς και τις τοπικές χορευτικές παραδόσεις[9]. Η διαφορετικότητα που υπάρχει μεταξύ των χορών, ακόμη και στις σύγχρονες παραλλαγές τους, αφορά, κυρίως, στο κινητικό τους σχήμα, στο χορευτικό ύφος, στη ρυθμική αγωγή αλλά και στην κοινωνική τους λειτουργία καθώς και στη διαφορετική σημασιοδότησή τους κατά περιοχές, εποχές κ.λπ. Με βάση αυτές τις παραμέτρους, καθώς και με πολλές άλλες, μπορεί να γίνει ο προσδιορισμός του εκάστοτε θεωρούμενου προβλήματος, που δεν έχει διερευνηθεί ακόμη. Άλλωστε, η επιλογή του θέματος καθορίζεται και από την προσωπικότητα του κάθε ερευνητή και από τον κοινωνικό του περίγυρο, δεδομένου ότι οι προτιμήσεις των ερευνητών διαμορφώνονται από τις προσωπικές και τις κοινωνικές συνθήκες και αξίες, οι οποίες προσδιορίζουν σημαντικά την επιλογή του θέματος. Μάλιστα, σύμφωνα με τον Whitehead, «η κρίση για την αξία του αντικειμένου της έρευνας είναι μέρος των προσωπικών κινήτρων του ερευνητή»[10]. Ειδικότερα, όμως, η διεξαγωγή της έρευνας των χορών μπορεί να στηρίζεται σε διάφορες υποθέσεις σχετικές με την κοινωνική τους λειτουργία κατά την διαχρονική ανάπτυξη των κοινωνικών ομάδων, με τις όποιες επιδράσεις, αλλοιώσεις ή διαφοροποιήσεις που έχουν δεχθεί. Μια από τις πλέον σημαντικές σύγχρονες επιδράσεις που δέχθηκαν οι χοροί είναι και ο φολκλορισμός, ο οποίος, βέβαια, χαρακτηρίζει και άλλους τομείς του Λαϊκού Πολιτισμού, όπως είναι η μουσική, η αρχιτεκτονική, η χειροτεχνία, η διακοσμητική κ.λπ.[11].

---

9. Ενδεικτικά αναφέρονται οι πιο κάτω διδακτορικές διατριβές:
   1. Μ. Κ. Βεργέτη, *Εθνοτοπική Ταυτότητα: Η περίπτωση των Ελλήνων του Πόντου*, 1993.
   2. Χρ. Μαντζούκας, *Σαρακατσαναίοι της Φθιώτιδας, Η διαμόρφωση της μουσικοχορευτικής ταυτότητας των νέων ηλικίας 10-15 ετών σε σχέση με τις προηγούμενες γενιές*, Αθήνα 2008.

10. Β. Φίλιας (επιμέλεια) - Σπουδαστήριο Κοινωνιολογίας ΠΑΣΠΕ και Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, *Εισαγωγή στη Μεθοδολογία και τις τεχνικές των κοινωνικών ερευνών*, ό.π., σ. 19, 20.

11. Μ. Γ. Μερακλής, «Τι είναι ο Folklorismus», *Λαογραφία*, τόμ. 28 (Αθήνα 1972), σ. 27-37. W. Puchner: «Δρώμενα του εορτολογίου στο Θεσσαλικό χώρο», Ανάτυπο από τα πρακτικά του Α΄ Συνεδρίου Θεσσαλικών Σπουδών, Ιστορική Λαογραφική Εταιρεία των Θεσσαλών, *Θεσσαλικά Χρονικά*, 13, (1980), σ. 242.

Ο σταδιακός μετασχηματισμός της εξέλιξής τους επηρεάζεται, άμεσα, από τις νέες κοινωνικές εξελίξεις που διαμορφώνονται στις νέες εξαστικοποιημένες συνθήκες ζωής και τις νέες κοινωνικές σχέσεις που δημιούργησε η βιομηχανική και η τεχνολογική εξέλιξη μαζί με τα ήθη, τους κοινωνικούς και πολιτικούς θεσμούς και τους κοινωνικούς φορείς, οι οποίοι προδιαγράφουν τις προοπτικές και τα προβλήματα των χορών στο πλαίσιο της λειτουργικότητάς τους.

Όλα τα στοιχεία αυτά αποτελούν χαρακτηριστικά της εξαστικοποιημένης κοινωνίας, που έχουν διαμορφωθεί, και γι' αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό οι χοροί να ερευνηθούν περαιτέρω ως προς το πώς αυτοί μετουσιώνονται στην αστική κοινωνία και τι εκφράζουν σήμερα. Δηλαδή είναι αναγκαίο να εξακριβωθεί ποια είναι η νοηματική τους σημασιοδότηση σήμερα και να εντοπισθούν οι τυχόν διαφορές τους ως προς τις λειτουργίες και τις αξίες τους.

Ένας από τους βασικούς σκοπούς της έρευνας των χορών μπορεί να είναι η επιδίωξη για απαντήσεις με ακριβέστερα στοιχεία σε σημαντικά, για τους χορούς, ζητήματα, τα οποία συνδέονται με αυτούς, όπως είναι ο εντοπισμός και η ανάλυση της σχέσης τους προς την αστική ή την αγροτική κοινωνία κ.λπ.[12].

Επίσης, ένας από τους στόχους της έρευνας των χορών μπορεί να είναι η διαπίστωση της χορευτικής δραστηριότητας και της λειτουργίας τους, με όλες τις κοινωνικές παραμέτρους που παρουσιάζονται, ώστε τα αποτελέσματά της να είναι χρήσιμα και να προσθέτουν, επιστημονικά, σημαντικά ευρήματα. Άλλωστε, η κύρια φιλοδοξία της έρευνας είναι να συμβάλει στην παραπέρα ανάπτυξη και τεκμηρίωση της επιστημονικής γνώσης για μια κοινωνιολογική όψη του θέματος των χορών, δεδομένου ότι οι χοροί δημιουργήθηκαν και λειτούργησαν ή λειτουργούν μέσα στο πλαίσιο μιας διαρκώς εξελισσόμενης κοινωνίας[13].

---

12. Β. Φίλιας (επιμέλεια) - Σπουδαστήριο Κοινωνιολογίας ΠΑΣΠΕ και Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, *Εισαγωγή στη Μεθοδολογία και τις τεχνικές των κοινωνικών ερευνών*, ό.π., σ. 17, 19.

13. Κ. Γ. Σαχινίδης, «Οι παραδοσιακοί χοροί στη σύγχρονη κοινωνική εξέλιξη της Ελλάδας», *Πρακτικά 2ου Παγκοσμίου Συνεδρίου της Δ. ΟΛ. Τ.*

ΜΑΝΟΛΗΣ Γ. ΣΕΡΓΗΣ

ΗΧΟΤΟΠΙΑ (SOUNDSCAPES) ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ (1880-1896) ΣΤΟ ΣΥΓΓΡΑΦΙΚΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΙΧΑΗΛ ΜΗΤΣΑΚΗ. ΣΥΜΒΟΛΗ ΣΤΗ ΔΙΕΥΡΥΝΣΗ ΤΗΣ ΘΕΜΑΤΟΛΟΓΙΑΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΛΑΟΓΡΑΦΙΑΣ

1. Εισαγωγικά - Σύντομες παρατηρήσεις στο λογοτεχνικό έργο του Μιχαήλ Μητσάκη

Στην παρούσα μελέτη επιχειρώ μια θεώρηση του *ήχου* από τη σκοπιά της Κοινωνικής Λαογραφίας, με ενδεικτικά παραδείγματα από τα πάμπολλα *ηχοτοπία* που αναπαριστώνται στα «αθηναιογραφήματα» του Μιχαήλ Μητσάκη (1860-1916, εφεξής Μ.Μ.), τα αφηγήματα δηλαδή, τα άρθρα και τα δοκίμιά του, που έχουν σκηνικό χώρο την Αθήνα, την περίοδο από το 1880 έως το 1896, έτος που τερματίζεται η πνευματική παραγωγή της «πρόωρα χαμένης δύναμης των νεοελληνικών γραμμάτων». Αναλυτικότερα, μετά τις εισαγωγικές σκέψεις μου για τον Μ.Μ.,

— αποσαφηνίζω τον όρο *ηχοτοπίο*,
— καταθέτω μια *εντελώς συμβατική* πρόταση κατηγοριοποίησης των ήχων (του αγροτικού και του αστικού χώρου),
— προτείνω κάποιες ιδέες για την εκμετάλλευσή τους από τους λαογράφους,
— επανέρχομαι εμβόλιμα στο πρόβλημα των σχέσεων Λαογραφίας και Λογοτεχνίας,
— παρουσιάζω βασικές θεωρητικές αρχές που αναφέρονται στην κοινωνική, πολιτισμική και επικοινωνιακή σημασία του ήχου, οι οποίες χαρακτηρίζουν τις σχέσεις του με τον άνθρωπο διαχρονικά.

Την προσωπικότητα, τις πολιτικές απόψεις, τον ιδεολογικό κόσμο του Μ.Μ. σκιαγράφησα αδρομερώς στην *Εισαγωγή* του Α΄ τόμου με τα αφηγήματα και τις ταξιδιωτικές του εντυπώσεις, που εξεδόθη από τις εκδόσεις του Ιδρύματος Κώστα και Ελένης Ουράνη[1]. Προσφάτως σχετικά, επιχείρησα μια διαφορετική προσέγγισή του, σε μια εργασία μου για τα *μουσικά ηχοτοπία* της Αθήνας στο έργο του[2]. Εκεί, μεταξύ άλλων, ανέφερα τα εξής για τον συγγραφέα:

1. Ο Μ.Μ. είναι ο flâneur, ο περιφερόμενος αφηγητής του W. Benjamin[3], τα κείμενά του έχουν συνάφεια με τα αγγλικά *urban sketches*, τα γαλλικά *physiologies de la rue* και τα γραπτά *flâneries*·[4] είναι ο αστός που γοητεύεται να περπατά στην πολύβουη και διαρκώς μεταβαλλόμενη πόλη[5] της Αθήνας, να περιεργάζεται τα συμβαίνοντα γύρω του με παρατηρητική οξύνοια.

2. Τον ενδιαφέρει να αποδείξει με πειστικό τρόπο το *πώς διαμορφώνει τον τρόπο ζωής του συγχρόνου του αθηναίου η νέα οργάνωση του χώρου, η διαχείριση του «νέου» χρόνου*, να τονίσει τα προβλήματα *προσαρμογής* που δημιουργούν στον αθηναίο πολίτη οι

---

1. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης, Αφηγήματα και ταξιδιωτικές εντυπώσεις*, τ. Α΄, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα 2006 και Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης, Κριτικά κείμενα, επιστολές, ποίηση*, τ. Β΄, Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα 2007.

2. Μ. Γ. Σέργης, «Μουσική και τραγούδι στα 'αθηναιογραφήματα' του Μιχαήλ Μητσάκη: Συμβολή στη μελέτη του θέματος 'Ήχοι των πόλεων'», στον τόμο Μ. Γ. Βαρβούνης και Μ. Γ. Σέργης (επιμ.), *Δρυς υψικάρηνος. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτριο Β. Οικονομίδη*, Graphopress, Αθήνα 2007, 537-566.

3. Βλ. W. Benjamin, *Das passagen - Wek*, τ. Α΄, Suhrkamp Verlag, 1982, το ομότιτλο κεφάλαιο, 524-569.

4. Πρβλ. Γ. Γκότση (παρουσίαση - ανθολόγηση), στον τόμο *Η παλαιότερη πεζογραφία μας. Από τις αρχές της ως τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο*, τ. ΣΤ΄, Σοκόλης, Αθήνα 1997, 272.

5. Η πόλη (γενικά), ως οικιστικό και κοινωνικό μόρφωμα δηλαδή, είναι μια συνθετική και σύνθετη κατηγορία. Άλλοι την προσεγγίζουν ως χώρο (που παράγει συμπεριφορές και κοινωνικά μορφώματα), άλλοι ως οικονομικό μηχανισμό, άλλοι ως μορφή οργάνωσης της κοινωνίας της, άλλοι ως χωρικό σύστημα εξουσίας. Βλ. ενδεικτικά στο Βίλμα Χαστάογλου, *Κοινωνικές θεωρίες για τον αστικό χώρο. Κριτική ανάλυση*, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1982, 7-8. Εδώ τη θεωρώ με τον συνθετικό της χαρακτήρα και ορισμό.

δύο αυτοί παράγοντες (χωροχρόνος)[6], με τη βασική του μεθοδολογική θέση πως «... *ένα μόνον διάβασμα είνε το σημαντικόν, το απευθείας διάβασμα του παμμεγίστου κι' ολανοίχτου λίμπρου της Φύσεως και της Κοινωνίας*»[7].

3. Ο Μ.Μ. εντοπίζει το χάσμα που ανοίχτηκε «*μεταξύ των δύο εποχών. Θα έλεγέ τις, ότι εν διαστήματι τριών μόλις δεκαετηρίδων τρεις διάφοροι –όχι γενεαί–, αλλά λαοί κατώκησαν τον τόπον*»[8]. Ιχνηλατεί την επιβίωση του παρελθόντος μέσα στο παρόν, αλλά πρωτίστως τον ενδιαφέρει αυτό το ίδιο το *παρόν*. Ο Μ.Μ. προσπάθησε να κλείσει στο έργο του τη σύγχρονή του Αθήνα και την Ελλάδα, αυτό το ίδιο απαιτεί από τους ομότεχνούς του: να εγκύψουν πρωτίστως στη νεοελληνική ταυτότητα, να ανακαλύψουν όμως και τον διαχρονικό Έλληνα, «*την ζωήν την ελληνικήν καθ' οποιανδήποτε εποχήν*», την *ελληνικότητα*[9]. Η «γενιά του 1880» ζητούσε τον προσδιορισμό της ιδιοσυστασίας του Νέου Ελληνισμού στις νεοελληνικές του ρίζες, ένας από τους φορείς της ιδέας αυτής ήταν ο Μ.Μ.

4. Ο Μ.Μ. κάνει *αστική λογοτεχνία, λογοτεχνία της πόλης*[10]. Όταν εμφανίζεται στα γράμματα (1880), βρισκόμαστε ήδη στο μεταίχμιο ανάμεσα στην *αγροτική* και την *αστική* ηθογραφία, ή μάλλον το πεδίο των συγγραφέων έχει μετατεθεί ήδη προς την αστική ηθογραφία, προς

---

6. Την ιδιότητά του αυτή τη δηλώνει και ο ίδιος, σε στιγμές απογοήτευσης και σκεπτικισμού: «*Αργός περιπατητής, πλάνης αδιάφορος, σύρω το βήμα μου το άσκοπον, διαβάτης των ακούσιος κι' εγώ, πλάνης ξένος προς την ξένην κίνησιν, ακολουθών των φευγαλέων σκέψεών μου τον ειρμόν, εις τα σκότη των κενών ονείρων μου*». Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 91. Η Λίζυ Τσιριμώκου παρατηρεί ότι «... εξ αιτίας αυτής ακριβώς της περιγραφικής υπερτροφίας (...), σε εποχή μάλιστα αδιαμφισβήτητης ηγεμονίας της *αφήγησης* και των αφηγηματικών γενών, τα κείμενα του Μητσάκη θεωρήθηκαν 'προβληματικά' και 'απορρυθμιστικά'....»: Λ. Τσιριμώκου, «Το φάσμα της αυτοχειρίας», *Αντί*, τχ. 632 (11. 4. 1997), 52-53.

7. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 204.

8. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 393.

9. Βλ. ενδεικτικά Δ. Ν. Μαρωνίτης, «Η ελληνικότητα στην τέχνη: Ο έμμετρος λόγος» και Α. Αργυρίου, «Το θέμα της ελληνικότητας στην πεζογραφία μας», στον τόμο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1983, 185-188 και 189-200 αντιστοίχως.

10. Για τον όρο, βλ. Λ. Τσιριμώκου, *Εσωτερική ταχύτητα. Δοκίμια για τη λογοτεχνία*, Άγρα, Αθήνα 2000, 76 κ.ε., όπου και ξενόγλωσση βιβλιογραφία.

μια *αστική ανθρωπολογία* δηλαδή, με τα ποικίλα της θέματα να αντλούνται από την πόλη, όπως διαμορφώνονται μέσα στο εξελισσόμενο «αστικό» (με τοπική μόνο έννοια η λέξη) πλαίσιο.

5. Ο M.M. αναγορεύει στο έργο του συγκυρίαρχο όργανο της πρόσληψης τού υπό μελέτη κόσμου του την *ακοή*· άρα κάνει με την ίδια συχνότητα και ποιότητα *«λογοτεχνία του ματιού»* όσο και *«λογοτεχνία του αυτιού»*. Ο άνθρωπος αυτός μεταφέρει στα κείμενα του ηχητικές εικόνες που ωθούν σε πρώιμες σκέψεις για μια «ανθρωπολογία των αισθήσεων», πολύ πριν αυτή γίνει αντικείμενο μελέτης από τους ανθρωπολόγους ως τρόπο επαφής με τον κόσμο και ως μέσον αναπαράστασής του[11].

Το κυρίαρχο –αντιθέτως– αισθητηριακό μοντέλο στη Δύση, ο *οπτικοκεντρισμός*, στηριζόταν στην *όραση*, μέσω της οποίας δηλαδή μεταφέρεται η γνώση και η πρόσληψη του κόσμου, ενώ άλλοι πολιτισμοί έδωσαν βαρύτητα σε άλλες αισθήσεις[12]. Αυτήν την πολιτισμική διαφορά τόνισε, π.χ., και ο Anthony Seeger, που μελέτησε τους Suya Indians της Κεντρικής Βραζιλίας, συνδέοντας τον συμβολικό τονισμό του αισθητήριου οργάνου της ακοής (αυτιού) με τη συμβολική ιεράρχηση των αισθήσεων που ίσχυε στο πολιτισμικό πρότυπο της συγκεκριμένης κοινωνίας[13].

---

11. Βλ. ενδεικτικά P. Kruth, H. Stobart (επιμ.), *Sound*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 2000.

12. Βλ. περισσότερα στο C. Classen, *Worlds of sense: Exploring the senses in history and across cultures*, Routledge, London 1993. Η προτεραιότητα στο *μάτι* δόθηκε μετά την Renaissance, με την ανάπτυξη της τυπογραφίας και της ζωγραφικής, όταν κυρίως άλλαξε ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμασταν το Θεό. Μέχρι τότε κάθε τι γι' Αυτόν *ακουγόταν*, δεν *βλεπόταν*. Βλ. R. Murray Schafer, *The soundscape: Our sonic environment and the tuning of the world*, Destiny Books, Rochester, Vermont 1994², 10-11. Όλες μας οι σχετικές παραπομπές γίνονται σ' αυτήν την έκδοση.

13. A. Seeger, «The meaning of body ornaments: A Suya example», *Ethnology* 14:3 (1975), 211-224. Άλλες, επόμενες εργασίες του, βλ. στο Π. Πανόπουλος (επιμ.), *Από τη μουσική στον ήχο. Εθνογραφικές μελέτες των S. Feld, M. Roseman, A. Seeger*, Αλεξάνδρεια 2005, 97 κ.ε., 249. –Ο ίδιος, «Η πατρίδα ως ήχος και ο ήχος ως πατρίδα: πολιτισμικά και προσωπικά ηχοτόπια στα διηγήματα του Χρ. Χριστοβασίλη», *Δοκιμές* 13-14 (Άνοιξη 2005), 279-280. –Ο ίδιος, «Φωνή, κόσμος και εμπειρία: γλώσσα και περιβάλλον στην εθνογραφία της Παπούα Νέας Γουινέας», στον τόμο Τμήμα Λαϊκής και Παραδοσιακής Μουσικής ΤΕΙ Ηπείρου (εκδ.), *Μουσική, ήχος, τόπος. Τα κείμενα*, Τετράδιο 2006, Άρτα 2006, 25 κ.ε.

Η σημασία της *ακοής* έχει τονιστεί ιδιαίτερα από τους μελετητές των παραδοσιακών πολιτισμών, πολιτισμών της *ακοής* και της *προφορικότητας*, όπως έχουν χαρακτηρισθεί[14]. Η ποικιλία των ακουστικών αναπαραστάσεων είναι ένα από τα χαρακτηριστικά στοιχεία του μητσακικού έργου. Άρα, η άποψη ότι στη «νεότερη μεγαλούπολη η *όραση* κατέχει την απόλυτη προτεραιότητα έναντι των υπολοίπων αισθήσεων»[15] δεν μπορεί να ειπωθεί με απόλυτο τρόπο για τον Μ.Μ., αφού γι' αυτόν η ακοή συναποβαίνει βασικό μέσον πρόσληψης του κόσμου. Φτάνουν «*εις τα ώτα μου τα έκπληκτα*», γράφει σε άρθρο του, φλυαρίες, συνομιλίες, διαπληκτισμοί, κ.λπ., όλος ο κύκλος δηλαδή της καθημερινότητας, ενώ σε άλλο σημείο γίνεται αποκαλυπτικότερος, όταν γράφει ότι «*Εγώ τουλάχιστον είμαι ένας απλούς άνθρωπος, τον οποίον η μοίρα έρριξε και προώρισε να γυρίζη εις τους δρόμους των Αθηνών, και ο οποίος έχει καθώς φαίνεται μάτια διά να βλέπη κάτι τι –ω, αλλοίμονον, πάρα πολύ ολίγα πράγματα– και αυτιά διά να ακούη, και ο οποίος ρίχνει έπειτα της*[16] *σκορπισμένες εντυπώσεις του εις σκορπιστά χαρτιού κομμάτια*»[17].

Στα παραπάνω προσθέτω κάποιες γενικές παρατηρήσεις για την Αθήνα της τελευταίας 20ετίας του 19ου αι.: έχει αποβεί τόπος συγκεντρώσεως όλων «των αντιφατικών πολιτισμικών ροπών μιας μεταβατικής εποχής»[18], αποτελεί «το σημείο σύγκλισης και διασταύρωσης των προβλητικών τροχιών της περιφέρειας, τον κύριο κόμβο σχέσεων και διασυνδέσεων όλων των άλλων πόλεων του ελλαδικού χώρου», έγινε *αφηγηματικός τόπος*, «το μυθιστόρημα της Ελλάδας», η κατεξοχήν ελληνική πόλη–κείμενο[19].

---

14. W. J. Ong, *Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη: Η εκτεχνολόγηση του λόγου*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1997.

15. Λ. Τσιριμώκου, *Εσωτερική ταχύτητα...*, ό.π., 87.

16. Μια από τις «προσωπικές» γραφές του για την αιτιατική του πληθυντικού άρθρου.

17. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 147.

18. Γ. Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση. Θέματα αστικής πεζογραφίας από το τέλος του 19ου αιώνα*, Νεφέλη 2004, 13.

19. Λ. Τσιριμώκου, *Εσωτερική ταχύτητα*, ό.π., 80.

2. Λαογραφία και Λογοτεχνία (ή: οι αναπαραστάσεις της πόλης στη Λογοτεχνία)

Με την παρούσα εργασία (εκ των πραγμάτων) θέτω και πάλι το ζήτημα των *σχέσεων της Λαογραφίας με τη Λογοτεχνία*, τις λαογραφικές διαστάσεις της λογοτεχνίας, με άλλα λόγια το ζήτημα τού *αν η συγκεκριμένη πόλη αποτυπώνεται και διαθλάται στη λογοτεχνία στις πραγματικές της διαστάσεις ή αν η λογοτεχνική πόλη είναι πλασματική.*

Σε κάθε περίπτωση, ο λόγος του συγγραφέα (γενικά) μεσολαβεί ανάμεσα στην υπαρκτή πραγματικότητα και στο τελικό του κείμενο[20], μεταξύ συγγραφέα και λογοτεχνικής απόδοσης της πόλης παρεμβάλλονται *ιδεολογικά φίλτρα*, όπως τα ονομάζει ο Hamon[21], όπως το ύφος του συγγραφέα, η προσωπικότητά του, οι εμμονές του, κ.ά.[22] Πρόκειται λοιπόν περί *αναπαραστάσεως της πραγματικότητας*. Ο συγγραφέας (ο κάθε συγγραφέας) παίζει με τον αναγνώστη του, του δημιουργεί διάφορα «τεχνάσματα αληθοφάνειας», «ρεαλιστικές ψευδαισθήσεις», κάνοντας αναφορές σε υπαρκτά τοπωνύμια, σε πραγματικά γεγονότα, κ.ά., με απώτερο σκοπό να καταστήσει αυθεντικότερη τη λογοτεχνική αναπαράσταση του υπαρκτού. Όσον αφορά στα πρώτα, χρησιμοποιεί, κατά την Λίζυ Τσιριμώκου, το *ονομαστικό τέχνασμα*[23]. Κατά την ίδια, είτε αναφέρεται ένα πραγματικό τοπωνύμιο, είτε ένα παραπλήσιο του πραγματικού, επιμελώς παραποιημένο, ώστε να παραπέμπει στο πραγματικό, και στις δυο περιπτώσεις, αυτά τα ονόματα δεν αποτελούν «ταυτίσεις αλλά σημάνσεις». Το όνομα δεν παραπέμπει στο ίδιο το πράγμα, αλλά σ' αυτό που σημαίνεται μέσω του ονόματος[24]. Το να εντάξει ο λογοτέχνης το μύθο του σε συγκεκριμένο

---

20. Βασιλική Πάτσιου, «Η μυθιστορηματική αναπαράσταση του χώρου. Η Κέρκυρα του Κωνσταντίνου Θεοτόκη», στα *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Ιστορίας «Νεοελληνική πόλη. Οθωμανικές κληρονομιές και ελληνικό κράτος»*, τ. Α΄, Ε.Μ.Ν.Ε., Αθήνα 1985, 204.

21. Η έννοια στο Αλίκη Σπυροπούλου, *Μορφές κατοίκησης στην Αθήνα κατά τα τέλη του 19ου αιώνα. Αρχιτεκτονικός χώρος και Λογοτεχνία*, nissos academic publishing, Αθήνα 2010, 24.

22. Αλίκη Σπυροπούλου, *Μορφές κατοίκησης...*, ό.π., 35.

23. Λίζυ Τσιριμώκου, *Εσωτερική ταχύτητα*, ό.π., 102 κ.ε.

24. Λίζυ Τσιριμώκου, *Γραμματολογία της πόλης. Λογοτεχνία της πόλης. Πόλεις της Λογοτεχνίας*, Λωτός, Αθήνα 1988, 43, 45.

τοπικό προσδιορισμό, συνήθως και χρονικό, εξασφαλίζει για την αφηγηματική δομή ένα ρεαλιστικό υπόβαθρο, δίνει ρεαλιστική υποδομή στην αφηγηματική σύνθεση, πειστικότητα, αυθεντικότητα στα δρώμενα[25], φαίνεται πως χρησιμοποιεί χώρους που *σημαίνουν*, για να τοποθετήσει μέσα σ' αυτούς την αφήγησή του. Το ονοματικό πλαίσιο αναφοράς εξασφαλίζει την αξιοπιστία της αφήγησης. Φυσικά τον ενδιαφέρουν μόνον αυτοί οι χώροι, αντιθέτως, όσοι δεν συμβάλλουν στην εν γένει πιστότερη απόδοση των πραγμάτων, όσοι δεν εξυπηρετούν την προσπάθεια του λογοτέχνη για υψηλότερη απόδοση των λογοτεχνικών στόχων του σκιαγραφούνται αχνά ή παραλείπονται.

Φρονώ πως στα «αθηναιογραφήματα» του Μ.Μ. το πρόβλημα ελαχιστοποιείται (η ισορροπία βέβαια ανάμεσα στην πραγματική εξεικόνιση και στην αναπαράστασή της παραμένει εύθραυστη πάντα). Τη θέση μου την ενισχύει ο ίδιος, ισχυριζόμενος ότι για να εικονίσει λογοτεχνικά κάποιος μια πτυχή της ζωής στην πόλη πρέπει να ζήσει τον βίο της επί μακρόν, να τον μελετήσει στις λεπτομέρειές του, να εννοήσει το πνεύμα του «*επί τη βάσει των παρατηρήσεων, των εντυπώσεων, των αντιλήψεων, των μελετών του και τη βοηθεία της γνώσεως, της σκέψεως, της κρίσεως, της επιλογής και εν μέρει μόνον της επινοήσεως, να ζητήση να περιγράψη αυτόν*»[26]. Αλλά αυτή η *επινόησις* έχει όρια, ως προϊόν μιας συγκεκριμένης ιστορικής συγκυρίας. Πόσο διαστρεβλωτική των πραγμάτων μπορεί να είναι η φαντασία ενός αθηναιογράφου, όταν πρέπει το περιεχόμενο, τα ήθη των ηρώων του να αναγνωρίζονται από τους αναγνώστες ως πράγματα δικά τους και οικεία; Γιατί υπάρχει και ο αναγνώστης της Αθήνας του 19ου αι., που θέλει να βλέπει τον εαυτόν του ή την πόλη του στη λογοτεχνία. Είναι γνωστόν ότι κάθε «σύστημα αληθοφάνειας», εκτός των όσων προανέφερα, παραπέμπει σε αυθεντικά, δηλαδή ελέγξιμα πράγματα ή γεγονότα, ή θεωρούμενα από το αναγνωστικό κοινό ως αυθεντικά, αναγνωρίσιμα πάντως, οικεία στο μέσο αναγνώστη. Ο λογοτέχνης «αυτολογοκρίνεται» (ας μου επιτραπεί ο όρος) όσον αφορά το μυθοπλα-

25. Βασιλική Κολυβά, «Ο αστικός χώρος στα μυθιστορήματα των Γ. Θεοτοκά, Α. Τερζάκη και Κ. Πολίτη της δεκαετίας του 1930-1940», στο *Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου Ιστορίας Νεοελληνική πόλη. Οθωμανικές κληρονομές και ελληνικό κράτος*, τ. Α΄, Αθήνα 1985, 198. όλο 197-200.

26. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 117.

στικό του περιτύλιγμα. Η λογοτεχνία «ιστορικοποιεί» τις επινοήσεις της μιμούμενη τα βασικά γνωρίσματα του κυρίαρχου ιστορικού ύφους της εποχής, ενσωματώνοντας, σαν κολάζ, αυτούσια ιστορικά θραύσματα[27]. Ο χρυσοθήρας του Μ.Μ. αποδίδει μια εποχή, η κυρα-Κώσταινά του παρομοίως, τα φιλοζωικά κείμενά του αναπαριστούν επακριβώς την απουσία από την μεταβαλλόμενη πόλη ενός ευαίσθητου ανθρώπινου πολιτισμού. Αυτή η κύρια ιδέα επενδύεται λογοτεχνικά, αποδίδεται με τους ξεχωριστούς εκείνους τρόπους - κώδικες που καθιστούν ένα κείμενο λογοτεχνικό ή μη.

Η πόλη ήταν για τον Μ.Μ. «βιβλίο ανοικτό», ο Δ. Ταγκόπουλος εξ άλλου μας διέσωσε τη μαρτυρία ότι συνήθιζε να αποκαλεί το δημόσιο χώρο «βιβλιοθήκη» του[28]. Εκεί «διαβάζει» και ανασυνθέτει τη ζωή της πόλης. Την βλέπει και την αφουγκράζεται καθώς συγχρωτίζεται με το αλλόκοτο, πολύβουο, πολυπολιτισμικό, πλήθος της. Κάνει –να το εκφράσω λαογραφικά– *συνεχή επιτόπια λαογραφική έρευνα με συμμετοχική παρατήρηση*, προκειμένου να συντάξει τη δική του *(έντεχνη) αστική λαογραφία/ανθρωπολογία*. Δεν είναι τυχαίο επίσης ότι σε πολλά αφηγήματά του τα πρόσωπα μετατοπίζονται σε δεύτερο πλάνο, στο προσκήνιο έρχονται οι χώροι (π.χ., οι πλατείες Ομόνοιας, Κολωνακίου και Συντάγματος, οι δρόμοι, οι λαϊκές γειτονιές), που «μιλούν» κι αυτοί με τη δική τους γλώσσα ως τμήματα της πόλης, αντί των προσώπων, μιλούν «αντ' αυτών»[29].

Ο Μ.Μ. είναι ρεαλιστής λογοτέχνης, είναι ένας από τους πρώτους λογοτέχνες που μπορώ να εντάξω στην κατηγορία των *ηθογράφων του άστεως*, με κίνδυνο να παρεξηγηθώ, γνωρίζοντας όλο το «δογματικό» πλαίσιο που ορίζει μέχρι σήμερα τον επίμαχο όρο *ηθογραφία*. Ούτε ο Παπαδιαμάντης, ούτε ο Μ.Μ., ούτε ο Επισκοπόπουλος, για να μείνω σ' αυτούς, είναι ηθογράφοι με την έννοια που όριζαν τον όρο οι προδιαγραφές του διαγωνισμού της *Εστίας* το 1883[30]. Η λογοτεχνική πα-

---

27. Λίζυ Τσιριμώκου, *Γραμματολογία της πόλης...*, ό.π., 37-38. Πρβλ. *Εσωτερική ταχύτητα...*, 100.

28. Στον Δ. Ταγκόπουλο οφείλουμε την πρώτη, μικρή, αλλά φροντισμένη με αγάπη έκδοση κειμένων του. Βλ. Δ. Ταγκόπουλος, *Μιχαήλ Μητσάκης, Φιλολογικά έργα. Τόμος Πρώτος, Αθηναϊκαί Σελίδες*, Τύπος, Αθήναι 1920.

29. Λίζυ Τσιριμώκου, *Εσωτερική ταχύτητα...*, ό.π., 77.

30. Βλ. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 27 κ.ε.

ραγωγή τους δεν έχει καμία σχέση με την αποκλειστική σύνδεση της λογοτεχνίας με τον κόσμο της υπαίθρου, δεν εξωραΐζει τη χωριάτικη ζωή, ήθη, έθιμα, τραγούδια. Η λεγόμενη *επαρχιακή λογοτεχνία*[31] φορτίστηκε αρνητικά, ως χώρος κλειστός, στατικός, ακίνητων δομών, ασφυκτικός. Μέσω αυτής, ως παγιωμένη πλέον ιδέα, οικοδομήθηκε το «μυθολογικό επαρχιακό χωριό», με τον δήθεν αγνό, ειδυλλιακό, αμόλυντο τρόπο ζωής των ανθρώπων του. Βεβαίως και είχαμε τέτοιες απεικονίσεις στη λογοτεχνία του 1880, είχαμε όμως και τις εξαιρέσεις αυτού του γενικού κανόνα.

Ο Μ.Μ. κάνει *αστική ηθογραφία, ηθογραφία της πόλης, αθηναϊκή κυρίως ηθογραφία* (δεν εξετάζω εδώ, π.χ., τα κερκυραϊκά του διηγήματα), με εμφανή σε κάποια έργα του τη νοσταλγία του επαρχιακού χωροχρόνου. Ο Μ.Μ. καταγγέλλει την ηθογραφία που προανέφερα, την αντιμετωπίζει κριτικά[32]. Ο Άλκης Θρύλος, π.χ., διέκρινε «στατικούς ηθογράφους», και μη, στους πρώτους ενέταξε και τους Κρυστάλλη - Καρκαβίτσα[33]. Ο Μ.Μ. έχει άλλη άποψη, την έχει εκφράσει στην παρουσίαση των *Αγροτικών* του νεαρού τότε Κρυστάλλη συγκεκριμένα[34].

Ο Βάλτερ Μπένγιαμιν έγραφε[35] ότι τα πορτρέτα των πόλεων γί-

---

31. Λίζυ Τσιριμώκου, *Εσωτερική ταχύτητα...*, ό.π., 333. Σε αντίστιξη με την *αστική*.

32. M. Vitti, *Η ιδεολογική λειτουργία της ελληνικής ηθογραφίας*, Αθήνα 1974, 36 κ.ε.

33. Στο Αλέξης Ζήρας, «Ηθογραφίας εγκώμιον ή ηθογραφίας καταδίκη; Ιστορικά ενός αμφιλεγόμενου είδους και ενός πολυπαθούς όρου», *Νέα Εστία* 1730 (2001), 99.

34. Βλ. Μανόλης Γ. Σέργης (επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 123 κ.ε. Η όλη αρνητική στάση για την ηθογραφία της περιόδου μέχρι τα τέλη του 19. αι. δημιουργήθηκε θαρρώ από τη λεγόμενη *γενιά του '30*, αν και συνειδητά ή ασυνείδητα οι απόψεις των εκπροσώπων της *περί ελληνικότητας* απηχούν ό,τι καταδίκαζαν στην ηθογραφία του περασμένου τους αιώνα: επιστροφή στις λαϊκές αξίες, στις αγνές και υγιείς ρίζες της ελληνικότητας, με έμφαση «ανάλογη προς εκείνα που χαρακτήριζε την 'άδολη', ιδεαλιστική ανταπόκριση του Καρκαβίτσα, του Κονδυλάκη ή του Κωστή Παλαμά (στο *Θάνατος παλληκαριού*), στις ίδιες 'διαχρονικές' αξίες», πενήντα περίπου χρόνια πριν. Πρβλ. Αλέξης Ζήρας, ό.π., 97.

35. Στο Peter Szondi, «Τα πορτραίτα πόλεων του Βάλτερ Μπένγιαμιν», *Η Λέξη* (Δεκέμβρ. 1998), 1174.

νονται από τους *ξένους*, και κάθε «ξένη ματιά» έχει το «προνόμιο» να βλέπει τον γύρω της άγνωστο κόσμο ως *φοβερό, εξωτικό, ανοίκειο*, όπως συμπληρώνει ο Walter Siebel[36]. Ο Μ.Μ. είναι επαρχιώτης, ξένος, μέτοικος. Άρα, οι αφηγηματικές εγγραφές της Αθήνας στα κείμενά του αντανακλούν, συνοψίζουν ή ελέγχουν τις προκλήσεις της *μετάβασης* στον νεωτερικό κόσμο του άστεως[37]. Ο ξένος απορροφά έκπληκτος ό,τι βλέπει και ό,τι ακούει τριγύρω του. Βρισκόμαστε σε μια *μεταβατική* περίοδο. Η πόλη συγκεντρώνει σωρηδόν «κάθε καρυδιάς καρύδι», γίνεται εχθρική και επίφοβη με όσα συμβαίνουν στους «αμφισβητούμενους χώρους» της, στους λαϊκούς δρόμους, όπου ευδοκιμούν τα νέα «άνθη του κακού» (εγκληματικότητα, ηθικός εκμαυλισμός, ηδονισμός, έκθεση βρεφών, κακοποίηση ανυπεράσπιστων γυναικών, αλητεία μικρών παιδιών, κ.τ.τ.[38]). Γίνεται επίφοβη στον «μέσο πολίτη» και βιώνεται ως τέτοια. Ο Μ.Μ., γνώστης της πόλης, ως επιστήμων flâneur, κρίνω πως δεν χρειάζεται να παραποιήσει καμία όψη της πραγματικότητας (με επιτυχείς λογοτεχνικούς τρόπους) για να αναδείξει το πραγματικό ή για να αφυπνίζει την προσοχή του αναγνώστη. Βεβαίως, ο «κειμενικός κόσμος» των αφηγημάτων του εμπλουτίζει την αντικειμενική πραγματικότητα με την προσθήκη σ' αυτόν στοιχείων που ανιχνεύει και βρίσκει ο παρατηρητικότατος συγγραφέας μας στην καθημερινή του επαφή με τα ίδια τα πράγματα, με την «παρακειμενική αναφορά» ποικίλων βιωματικών εντυπώσεων, ή την *αυτοαναφορικότητά* του. Σε τέτοιο βαθμό, ίσα-ίσα για να υπερβεί τον δημοσιογραφικό χαρακτήρα της σύνθεσης και να τον μετατρέψει σε λογοτεχνία. Δεν θεωρώ ότι στα αθηναιογραφήματά του χρειάζεται πάντα να μετατρέπει το *οικείο* σε *ανοίκειο*, όπως ισχυ-

---

36. Walter Siebel, «Τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά και το μέλλον της ευρωπαϊκής πόλης», στο Π. Λέφας (επιμ.), *Αύριο, οι πόλεις*, Πλέθρον 2003, 97.

37. Γ. Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση...*, ό.π., 19.

38. Για την «ιστορική διάσταση» του ζητήματος της κοινωνικής παθογένειας στην Αθήνα αυτής της περιόδου βλ. Ματούλα Σκαλτσά, *Κοινωνική ζωή και δημόσιοι χώροι κοινωνικών συναθροίσεων στην Αθήνα του 19ου αιώνα*, δ.δ., Θεσσαλονίκη 1983. –Μ. Κορασίδου, *Οι άθλιοι των Αθηνών και οι θεραπευτές τους. Φτώχεια και φιλανθρωπία στην ελληνική πρωτεύουσα τον 19ο αιώνα*, Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, Γ.Γ.Ν.Γενιάς, Αθήνα 1995, 65-97. –Β. Θεοδώρου, «Φιλανθρωπία και πόλη: Ορφανοί και άστεγοι παίδες στον Πειραιά γύρω στο 1875», *Μνήμων* 14 (1992), 71-90.

ρίζονται κάποιοι μελετητές του[39]. Περιγράφει *λογοτεχνικά* (με ό,τι σημαίνει αυτό) μια οικεία σε όλους κατάσταση αναδεικνύοντας το βάθος της.

Επιπλέον, όταν η πόλη αναγορεύεται από λογοτέχνες υψηλού κύρους «μητέρα», «ερωμένη», «μοίρα» είναι αδύνατον να παραβλέψουμε τη συμβολή της στην κατανόηση της ίδιας της έννοιας[40].

Εξ άλλου, η σύγχρονη τάση για διεπιστημονικές προσεγγίσεις στο αστικό φαινόμενο αναπληρώνουν τις όποιες «υστερήσεις» της λογοτεχνικής πόλης. Το υλικό που παρέχει η λογοτεχνική πόλη μπορεί να μην είναι επαρκές, ή να είναι παραπλανητικό ίσως, επιμένω όμως ότι η πόλη της λογοτεχνίας πρέπει να αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα της πολεογραφίας, παλαιότερης και σύγχρονης. Τις αλλαγές των ηθών τις απεικόνισαν κριτικά πρώτοι οι μυθιστοριογράφοι, οι αναλυτές κοινωνιολόγοι ήρθαν μετά. Οι χώροι των πόλεων έγιναν θέατρα ανθρωπίνων δραμάτων στο σκληρό μεταβατικό πλαίσιο από την παράδοση στο νεωτερικό, με τις ανακατατάξεις και τους μετασχηματισμούς σε πολλά κοινωνικά (και όχι μόνο) επίπεδα. Το αστικό τοπίο αναπαρίσταται πιο έντεχνα στο «σύγχρονο έπος της μεγαλούπολης» ισχυρίζεται η Λ. Τσιριμώκου[41].

Η λογοτεχνία κατόρθωσε ό,τι δεν μπόρεσε η Ιστορία, η «παλιά» τουλάχιστον: να αναδείξει το προσωπικό, που μπορεί να αναχθεί σε γενικό, το συναίσθημα των δραστών, να αναλύσει συμπεριφορές, τον ανθρώπινο ψυχισμό μιας περιόδου. Η Ιστορία «πνίγει» λεπτομέρειες και τους φορείς μέσα σε αφαιρετικά σχήματα που κρίνει επαρκή και αναγκαία. Η πεζογραφία, αντιθέτως, υποστηρίζει ο Αργυρίου, φιλοδοξεί να δώσει τις καταστάσεις «στην ανθρώπινη εκδοχή και θερμοκρασία τους»[42]. Ακόμη και στην περίπτωση που ο συγγραφέας παραχωρεί στη φαντασία του μεγαλύτερα δικαιώματα από τη μνήμη του, το κλίμα της περιγραφόμενης εποχής αναπαριστάνεται με δυνατή πιστότητα[43].

---

39. Π.χ. Γ. Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση...*, ό.π., 299.

40. Πρβλ. ενδεικτικά την *Καβαφική Αλεξάνδρεια* του Edmund Keely (Ίκαρος, 1979) ή τη *Μητέρα Θεσσαλονίκη* του Πεντζίκη (Κέδρος, 1970).

41. Λίζυ Τσιριμώκου, *Γραμματολογία της πόλης...*, ό.π., 51-52.

42. Αλεξ. Αργυρίου, *Αναψηλαφήσεις σε δύσκολους καιρούς*, Κέδρος, Αθήνα 1986, 52.

43. Αλεξ. Αργυρίου, *Αναψηλαφήσεις...*, ό.π., 52.

Και μια ακροτελεύτια σκέψη: σήμερα, εποχή αποδομήσεων, η ίδια η Ιστορία, η φερόμενη επί αιώνες ως η επιστήμη της αλήθειας, αποδομείται. Η Ιστορία αντιμετωπίζεται ως *λογοτεχνικό τεχνούργημα*[44], απέναντι στην θετικιστική αντίληψη του ιστορικού γεγονότος, η σύγχρονη επιστημολογία θέτει την «φαντασιακή ανακατασκευή» του έργου του ιστορικού[45], και το όριο ανάμεσα στη μυθοπλασία και στο γεγονός έχει διαβρωθεί στη μεταμοντέρνα εποχή μας[46]. Ο H. White μίλησε προδρομικά για *μεταϊστορία*, όταν ασχολήθηκε με τους μεγάλους ιστορικούς του 19ου αι. που υπήρξαν ταυτόχρονα και μεγάλοι συγγραφείς, ή με σύγχρονους μεγάλους μυθιστοριογράφους του ίδιου αιώνα[47]. Ο Paul Ricoeur γράφει προ 25ετίας ότι «... Η ιστορία είναι *και* λογοτεχνικό τεχνούργημα [artifact] (...), αλλά και αναπαράσταση της πραγματικότητας. Είναι λογοτεχνικό τεχνούργημα εφόσον, με τον τρόπο όλων των λογοτεχνικών κειμένων, έχει την τάση να δέχεται την κατάσταση ενός αυτάρκους συστήματος συμβόλων. Είναι αναπαράσταση της πραγματικότητας, εφόσον ο κόσμος που απεικονίζει –και αυτός είναι ο κόσμος του έργου– αξιώνει πως αφορά πραγματικά γεγονότα μέσα στον πραγματικό κόσμο»[48].

Αυτό που χαρακτηρίζει εξ άλλου τη νεωτερικότητα δεν είναι η αποδοχή του νέου χάριν του νέου, αλλά «η υπόθεση μιας γενικής αναστοχαστικότητας, η οποία βέβαια συμπεριλαμβάνει το στοχασμό πάνω στη φύση του ίδιου του στοχασμού»[49]. Ή, αν έχουμε ήδη περάσει στην μετα-νεωτερικότητα, ένα από τα χαρακτηριστικά που διέγνωσε σ' αυτήν ο Γκίντενς είναι πως ανακαλύψαμε ότι τίποτε δεν γνωρίζουμε με βεβαιότητα[50]. Μετά από αυτά κρίνω πως πρέπει να αντιμετωπίζουμε πολύ πιο ελεύθερα τη σχέση μεταξύ πραγματικής και λογοτεχνικής πραγματικότητας ή, αλλιώς, τη σχέση Λαογραφίας και Λογοτεχνίας.

---

44. Την άποψη αυτή αναπαράγει ο P. Burke, *Ιστορία και κοινωνική θεωρία*, μετάφρ. Φ. Τερζάκης, Νήσος, Αθήνα 2003, 210.

45. Paul Ricoeur, *Η αφηγηματική λειτουργία*, μετάφρ. Βαγγ. Αθαναοόπουλος, Καρδαμίτσα 1990, 59.

46. Πρβλ. P. Burke, *Ιστορία και κοινωνική θεωρία*, ό.π., 211.

47. Paul Ricoeur, *Η αφηγηματική λειτουργία*, ό.π., 61.

48. Paul Ricoeur, ό.π., 65.

49. Anthony Giddens, *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*, μετάφρ. Γ. Μερτίκας, Κριτική, Αθήνα 2001, 57.

50. Anthony Giddens, ό.π., 65.

3. Ήχος και ηχοτοπία

Ο *ήχος* (ως κοινωνικό και πολιτισμικό φαινόμενο) καταλαμβάνει από τα τέλη της δεκαετίας του 1960 σημαντικό μέρος της σύγχρονης ανθρωπολογικής έρευνας, οι σημαντικές όμως έρευνες γι' αυτόν έγιναν τη δεκαετία του 1990[51], όταν οι ήχοι του περιβάλλοντος, οι «θόρυβοι», οι τελετουργικοί ήχοι άρχισαν να εξετάζονται ως εθνογραφικά δεδομένα στις πολύπτυχες διαστάσεις τους. Σήμερα η μελέτη του θέματος σε συγγενείς με τη Λαογραφία επιστημονικούς χώρους έχει εκπληκτική εξέλιξη. Μιλάμε πλέον για την *Ακουστική Οικολογία*[52] και την είσοδό της στην Εκπαίδευση, για την *Acoustemology* του Steven Feld και του Bruce R. Smith[53], για την *Εθνογραφία του ήχου*, για *Εθνο-*

51. Βλ. Π.χ. A. Seeger, *Why Suya sing: A musical Anthropology of an Amazonian people*, CUP, 1987. –S. Feld, *Sound and sentiment: Birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 1982.

52. Βλ. ενδεικτικά R. Murray Schafer, *The soundscape* ..., ό.π., 205 κ.ε. – Kendall Wrightson, «An introduction to Acoustic Ecology», *Soundscape* 1:1 (Spring 2000), 10-13, όπου και άλλη σχετική βιβλιογραφία. Η Ακουστική Οικολογία (συνοπτικότατα) μελετά τη διάδραση ανάμεσα στον άνθρωπο και τον περιβαλλοντικό ήχο. Η πρώτη διεπιστημονική ομάδα Ακουστικής Οικολογίας στην Ελλάδα με τίτλο «Ομάδα έρευνας και μελέτης ελληνικών ηχοτοπίων» δημιουργήθηκε με πρωτοβουλία του ΕΡΗΜΕΕ (Εργαστήριο Ηλεκτροακουστικής Έρευνας και Εφαρμογών) του Τμήματος Μουσικών Σπουδών του Ιονίου Πανεπιστημίου. Βασικός στόχος της ομάδας αυτής είναι η συστηματική μελέτη συγκεκριμένου ηχοτοπίου καθώς και η συλλογή δεδομένων από χαρακτηριστικά ηχοτοπία του ελλαδικού χώρου, ως απαρχή ενός σχεδίου οργάνωσης του ηχητικού χάρτη του. Το πρώτο της συνέδριο («1ο Συνέδριο Ακουστικής Οικολογίας. Η Ακουστική Οικολογία στην Ελλάδα σήμερα») πραγματοποιήθηκε στην Κέρκυρα, από 30 Νοεμ. έως 1 Δεκ. 2007. Οι θεματικοί τομείς του συνεδρίου ήταν: 1. Οικολογία και ηχητικό περιβάλλον, 2. Ηχητικό περιβάλλον και παράγοντες υποβάθμισής του 3. Μεθοδολογία Έρευνας Ηχοτοπίων, 4. Ψηφιακές μέθοδοι ανάλυσης ηχητικού περιβάλλοντος 5. Ηχητικό περιβάλλον και μουσική, 6. Ηχητικό περιβάλλον και ψυχολογία, 7. Ηχητικό περιβάλλον και παιδαγωγική, 8. Ηχητικό περιβάλλον και αρχιτεκτονικός/πολεοδομικός σχεδιασμός, 9. Ακουστική Οικολογία και ψηφιακή τεχνολογία, 10. Σύνθεση ηχοτοπίων.

53. *Ακουστημολογία*, κατά τον Feld σημαίνει «εξερεύνηση των ηχητικών ευαισθησιών, ιδιαίτερα εκείνων των τρόπων με τους οποίους ο ήχος τίθεται στο κέντρο των νοηματοδοτικών πρακτικών, της γνώσης και της αλήθειας της εμπειρίας» [στο Π. Πανόπουλος (επιμ.), *Από τη μουσική στον ήχο...*, ό.π., 222)]. –Bruce R. Smith, *The acoustic world of early modern England: Attending to the O – factor*, University of Chicago Press, Chicago and London, 46.

μουσικολογία προσανατολισμένη στην Ανθρωπολογία, για *Συγκριτική Μουσικολογία*[54], για το *World Forum for Acoustic Ecology* στο Simon Fraser University (του καθηγητή Barry Truax, συνεχιστή του R. Murray Schafer), για το *Centre of Research on Sonic Space and the Urban Environment* του Jean-Francois Augoyard (CRESSON) στην Grenoble της Γαλλίας[55], για την κυκλοφορία ειδικών περιοδικών περί τα ηχοτοπία (π.χ. το *Soundscape*), για την *Sensory History*[56], κ.λπ.

Την έννοια του *ηχοτοπίου* (soundscape) εισήγαγε ο R. Murray Schafer, ο δημιουργός του *World Soundscape Project* στο Simon Fraser University, τη δεκαετία του 1970· είναι ο ερευνητής, ο συνθέτης και ο music educator, ο οποίος ζήτησε, μέσα από τη δημιουργία ενός διεπιστημονικού σώματος μελέτης του ήχου, να ταξινομήσει το αστικό και το αγροτικό ηχητικό στοιχείο, να χαρτογραφήσει την εξέλιξη του ήχου και να αναδείξει τη σημασία του στην καθημερινή ζωή.

Ηχοτοπίο είναι κάθε ακουστικό πεδίο μελέτης: ως τέτοιο, αναφέρεται, πρωτίστως, το φυσικό *ακουστικό περιβάλλον* (που συντίθεται από τους ήχους των στοιχείων της φύσης, των ζώων), το *ανθρώπινο περιβάλλον* (αστικό ή της υπαίθρου), *το περιβάλλον που σχεδιάζουμε ή παράγουμε* (π.χ., όταν «ανεβάζουμε» μια θεατρική παράσταση, όταν συνθέτουμε μια μουσική, όταν δημιουργούμε ένα ραδιοφωνικό πρόγραμμα, κ.λπ.). Δηλαδή, με άλλα λόγια, μπορεί να αναφέρεται είτε σε «πραγματικά» περιβάλλοντα, είτε σε ανθρώπινες δημιουργίες. Μπορούμε να απομονώσουμε και να μελετήσουμε ένα ηχοτοπίο, όπως κάνουμε με ένα landscape - τοπίο. Είναι βέβαια δυσκολότερο να διαμορφώσουμε μια ακριβή εικόνα ενός ηχοτοπίου από ό,τι ενός τοπίου[57], αφού (ειδικότερα περί των ηχοτοπίων του παρελθόντος) καλούμαστε να επικεντρωθούμε σε ήχους που γνωρίζουμε ότι υπήρχαν, αλλά δεν τους προσέχαμε, δεν τους καταγράψαμε. Σήμερα, το ηχοτοπίο έχει αναγνωρισθεί ως σημαντικός τρόπος πρόσ-

54. Π. Πανόπουλος (επιμ.), *Από τη μουσική στον ήχο...*, ό.π., 14 κ.ε.

55. Ενδεικτικά, βλ. το έργο του (σε συνεργασία με τον συνεργάτη του στο ίδιο Κέντρο Henry Torgue) *Sonic experience: A guide to everyday sounds*, McGill-Queen's University Press, 2007.

56. Πληθώρα βιβλιογραφίας βλ. στο Mark Smith, «Producing sense, consuming sense, making sense: Perils and prospects for sensory History», *Journal of Social History* (Summer 2007), 854, υποσημ. 6.

57. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 7.

ληψης και έκφρασης των σχέσεων μεταξύ ανθρώπου, ήχου και περιβάλλοντος.

Καταθέτω στο σημείο αυτό μια *εντελώς συμβατική* πρόταση κατηγοριοποίησης των ήχων (του αγροτικού και του αστικού χώρου) *με κριτήριο τις ακουστικές πηγές της δημιουργίας τους*. Η κατηγοριοποίηση αυτή ερείδεται στην πρόταση του R. Murray Schafer, αλλά έχει υποστεί τη δική μου επεξεργασία[58]:

I. ΓΑΙΟΦΥΣΙΚΟΙ ΗΧΟΙ (geophony)

1. του νερού
2. του αέρα
3. της γης (σεισμών, δένδρων και άλλης βλάστησης, βράχων, σπηλαίων, ορυχείων, κ.λπ.)
4. της φωτιάς
5. του φωτός

II. ΒΙΟΦΥΣΙΚΟΙ ΗΧΟΙ (biophony)

1. των πουλιών
2. των ζώων (ξηράς και θάλασσας)
3. των εντόμων

III. ΑΝΘΡΩΠΙΝΟΙ ΗΧΟΙ (anthrophony)

1. ήχοι της φωνής (ως απλής κλήσης, ευχής, επίκλησης, παράκλησης, διαταγής, κλάματος, τραγουδιού, γέλιου, κ.λπ.)
2. του σώματος (αναπνοής, βημάτων, χειροκροτήματος, την ώρα του φαγητού, του ποτού, του έρωτα, της άθλησης, της πάλης, κ.λπ.)

IV. ΗΧΟΙ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ (ηχοτοπία της υπαίθρου, των πόλεων, παγκοσμίως)

1. ήχοι του σπιτιού (κουζίνας, άλλων δωματίων, πορτοπαράθυρων, κ.λπ.)
2. καθημερινών εργασιών της γυναίκας (εντός και εκτός κατοικίας, που σχετίζονται μ' αυτήν: υφαντικής, κατά την περιποίηση των ζώων, κ.λπ.)

---

58. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 139 κ.ε.

3. των δρόμων (πληθώρα περιπτώσεων, εν οις των απλών συνομιλιών, των διαλαλημάτων των μικροπωλητών, των τελάληδων)
4. των κοινωνικών χώρων (πλατειών, ταβερνών, καφενείων, νεκροταφείων, κλαμπ, καφετεριών, καφωδείων, κ.λπ.)
5. ειδικότερα, των λιμανιών, των επιβατικών σταθμών, πάρκων, κήπων (ως κοινωνικών χώρων δηλαδή)
6. ήχοι επαγγελματικοί, βιοτεχνικών και βιομηχανικών επιχειρήσεων (σιδηρουργού, μυλωνά, αργαλειού, ξυλουργού, κ.λπ.)
7. γραφείων (τραπεζών, διαφημιστικών, κρατικών υπηρεσιών, τυπογραφείων, εφημερίδων, κ.λπ.)
8. ήχοι της διασκέδασης (αθλημάτων, γηπέδων, «παιδικών χαρών», γυμναστηρίων, ραδιοτηλεόρασης, θεάτρου, όπερας, κ.λπ.)
9. ήχοι της μουσικής και του τραγουδιού όλων των ειδών (με ιδιαίτερη έμφαση, π.χ., στη σχέση *εργασίας και τραγουδιού*, παλαιότερα και σήμερα ή στις έννοιες «τραγούδι και εθνική / πολιτιστική / έμφυλη ταυτότητα»), ήχοι –ειδικότερα– μουσικών οργάνων, «μουσικής του δρόμου», μπάντες και ορχήστρες ιδιωτικές/δημοτικές, κ.λπ.
10. ήχοι τελετουργικών (θρησκευτικών, διαβατήριων, εθνικών κ.ά.) εορτών (σε διαχρονικό και συγχρονικό επίπεδο)
11. ήχοι στη διαφήμιση

V. ΕΡΓΑΛΕΙΑΚΟΙ ΚΑΙ ΜΗΧΑΝΙΚΟΙ ΗΧΟΙ

1. των παραδοσιακών αγροτικών εργαλείων και των σύγχρονων μηχανών
2. των βιομηχανικών και εργοστασιακών μηχανημάτων
3. των εκσκαφικών ή των μηχανημάτων κατεδαφίσεων ειδικότερα (bulldozers, κομπρεσέρ, τρυπανιών, κ.λπ)
4. των μηχανισμών και των μηχανών των μέσων μεταφοράς (κάρων, αμαξών, ατμοπλοίων, τρένων, αεροπλάνων, ελικοπτέρων, μέσων μαζικής μεταφοράς, ιδιωτικής χρήσεως αυτοκινήτων, δικύκλων, πλοίων, κ.λπ.)
5. αιρ-κοντίσιον και ανεμιστήρων
6. των πολεμικών εργαλείων (όπλων) και σύγχρονων μέσων καταστροφής, κ.λπ.

VI. ΗΛΕΚΤΡΟΜΑΓΝΗΤΙΚΟΙ ΗΧΟΙ

1. φωνογράφου
2. ραδιοφώνου
3. μαγνητοφώνου
4. mp3player

VII. ΗΧΟΙ SIGNALS (ειδικότερα)

1. καμπάνας της εκκλησίας, ρολογιού πόλης ή εκκλησίας, κάποιων ζώων που θεωρούνται προμάντεις, κ.λπ.
2. σφυριχτρών, σειρήνων και άλλων προειδοποιητικών εργαλείων (της κυκλοφορίας των αυτοκινήτων, των πλοίων, των τρένων, της αστυνομίας, της βιομηχανίας, κ.λπ.)
3. κάποιων κουδουνιών του κοπαδιού
4. ήχους του χρόνου (ρολογιών, νυχτοφυλάκων, ξυπνητηριών)
5. τηλεφώνων (σταθερών και κινητών)

VIII. ΑΛΛΟΙ ΗΧΟΙ

1. της Δημιουργίας του κόσμου
2. της Αποκάλυψης
3. μυθολογικοί
4. ψυχογενείς (των ονείρων και των παραισθήσεων)
5. των ουτοπιών[59]
6. ήχοι-ταμπού, κ.ά.

4. Επισημάνσεις και προτάσεις για μια λαογραφική θεώρηση του ήχου και των ηχοτοπίων

Μέχρι τώρα μελετούσαμε τον παραδοσιακό και τον σύγχρονο λαϊκό πολιτισμό της επαρχίας και των άστεων κυρίως ως *οπτικό* πολιτισμό[60]. Όμως ο ήχος ήταν και είναι μέρος του χώρου, συνεπώς επιβάλλεται η συνεξέταση των στοιχείων του, και όχι ο αποπροσανατολίζων διαχωρισμός τους. Ο R. Murray Schafer και οι επίγονοί του

59. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 139, 144.

60. Πρβλ. όσα αναφέρει για την περίπτωση της Αυστραλίας η Penny O' Connor, «The sound of silence: Valuing acoustics in heritage conservation», *Geographical Research* 46:3 (Sept. 2008), 361-373.

κατόρθωσαν να μας δώσουν μια *ηχητικού τύπου* οργάνωση της οπτικής αντίληψης. Ο Mark Smith συνιστά ότι πρέπει *όχι μόνο να δούμε* το παρελθόν αλλά να το *ακούσουμε*, διότι ο ήχος υπόσχεται βαθύτερες αναλύσεις των ήδη γνωστών σκηνών του παρελθόντος[61], η μελέτη του ήχου (και της ακοής) «can inform our understanding of the past». Ο ήχος δεν είναι ουδέτερο φαινόμενο, έχει έναν κώδικα, είναι *σύμβολο, σήμα*, είναι δηλαδή εμποτισμένος με το δικό του «λεξικό κώδικα»[62]. Για τον λαογράφο μελετητή του ηχοτοπίου οι ήχοι δεν είναι απλά ακουστικά συμβάντα, αλλά πρέπει να ερευνηθούν κυρίως ως *σύμβολα* (symbols). Ένα ηχητικό συμβάν είναι *συμβολικό*, όταν μας ξυπνά αισθήματα ή σκέψεις, όταν μάς δημιουργεί συνειρμούς, όταν ηχεί βαθιά στην ψυχή[63], πέρα από την «στεγνή» λειτουργία του ως απλού *signal* (ο ήχος που ενεργοποιεί μια άμεση απόκριση-δράση, π.χ., το χτύπημα του τηλεφώνου, της σειρήνας).

Τα όσα ακολουθούν βασίζονται στην παρατήρηση ότι η θεώρησή μου αφορά:

(α) στους λαογράφους που θα πραγματοποιήσουν στο εξής επιτόπιες έρευνες με αποκλειστικό αντικείμενο τη μελέτη των ηχοτοπίων του παραδοσιακού πολιτισμού και του σύγχρονου (σε αστικό ή μη περιβάλλον). Θα τους απασχολήσουν επιπλέον, εκτός αυτών που αναφέρω παρακάτω, και θέματα όπως: πώς θα ακούσουν και θα καταγράψουν τον μελετώμενο πολιτισμό μέσω ήχου (ζητήματα μεθόδου δηλαδή), πώς οι άνθρωποι αποκτούν εμπειρία των σύγχρονων πλέον χώρων (χωριών και πόλεων) μέσα από ακουστικά κανάλια, πώς ο ήχος διαμεσολαβεί και ορίζει τον αστικό χώρο. Πρόκειται δηλ. για μια θεώρηση που απαιτεί γνώσεις αστικής λαογραφίας, ιστορίας, ανθρωπολογίας, σημειωτικής, τεχνολογίας, μουσικολογίας, Μ.Μ.Ε., κ.λπ.,

(β) στους λαογράφους που θα μελετήσουν και θα αποδελτιώσουν λογοτεχνικά κυρίως κείμενα, τα οποία βρίθουν σχετικών παραδειγμάτων, από τον Όμηρο και τον Ησίοδο μέχρι τον πιο σύγχρονο λογοτέ-

---

61. Mark Smith, *Listening to nineteenth-century America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001. Πρβλ. του ίδιου ως εκδότη *Hearing history: A reader*, University of Georgia Press, Athens, Ca., London, 2004.

62. Sophie Arkette, «Sounds like city», *Theory, Culture & Society*, 21:1 (2004), 160.

63. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 169.

χνη, ποιητή, θεατρικό συγγραφέα κ.λπ. ασχέτως εθνικότητας. Ο R. Murray Schafer, π.χ., εκτός των άλλων δραστηριοτήτων του που προανέφερα, έχει αποδελτιώσει χιλιάδες σελίδες από λογοτέχνες της ευρωπαϊκής λογοτεχνίας, οι οποίοι, ως αυτόπτες ακουστικοί μάρτυρες, τού έδωσαν πληροφορίες για δεκάδες στιγμές της κοινωνικής ιστορίας της Ευρώπης. Ο John M. Picker, *Victorian Soundscapes*[64] και ο Richard Cullen Rath, *How Early America Sounded*[65] (δυο ακόμη ενδεικτικά παραδείγματα) πραγμάτωσαν με υποδειγματικό τρόπο όσα μόλις προανέφερα. Ο πρώτος με την «ανοικτών ώτων» εργασία του αναπαρέστησε την καθημερινή ζωή, τον ακουστικό πολιτισμό, στην Αγγλία κατά τη βικτωριανή περίοδο μέσα από κείμενα των Dickens, G. Eliot, Tennyson, Stoker, Conrand, Edison, Bell, Helmholtz κ.ά., ο δεύτερος με αντίστοιχα αμερικανών. Ο Bruce Smith, στο μνημονευθέν παραπάνω έργο του (υποσημ. 53) πραγματοποιεί ένα διαφωτιστικό ταξίδι στους ηχότοπους των συγχρόνων του Σαίξπηρ, εξερευνά τόσο τους σωματικούς παράγοντες της ανθρώπινης ομιλίας (αυτιά, πνεύμονες, γλώσσα, κάνει δηλ. μια ριζοσπαστική «οικολογία» της φωνής και της ακοής) όσο και το περιβάλλον (κτίρια, τοπίο, κλίμα), καθώς και τις τότε κοινωνικές και πολιτικές δομές. Βασισμένος σε ένα ευρύτατο φάσμα αποδεικτικών στοιχείων κατασκευάζει μια ιστορική φαινομενολογία του ήχου, με επανασυνθέσεις ηχοτοπίων της επαρχίας, της πόλης, του δικαστηρίου και ιδίως με τις λεπτομερείς αναλύσεις των ακουστικών παραμέτρων των θεάτρων Globe και Backfriars.

(γ) Ένα εξ ίσου ενδιαφέρον πεδίο ερεύνης, πηγή μελέτης της ιστορικότητας των ήχων, είναι αυτό *της καταγεγραμμένης απαγόρευσής τους μέσα από την κρατική ή την τοπική νομοθεσία* (noise legislation[66]) παλαιότερων και νεότερων εποχών. Ο λόγος είναι σαφής: οι θεσμοθετημένοι νόμοι μας παρέχουν έναν συγκεκριμένο κατάλογο των «ακουστικών φοβιών», των περιπτώσεων διατάραξης της δημόσιας τάξης, πιθανώς και κάποιων αντιεξουσιαστικών ήχων· μαρτυρούν επίσης για πιθανές αλλαγές τους, γίνονται δηλαδή σύμβολα των αλλαγών των κοινωνικών στάσεων έναντι αυτών, αλλαγών δηλαδή στον τρόπο που μια κοινωνία προσλαμβάνει τους ήχους ή τους θορύβους.

---

64. J. M. Picker, *Victorian soundscapes*, Oxford University Press, Oxford 2003.

65. Richard Cullen Rath, *How early America sounded*, Cornell Universtity Press, Ithaca and London 2003.

66. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 66-67.

Μια *λαογραφική θεώρηση του ήχου* θεωρώ ότι πρέπει να λάβει υπ' όψιν της τις παρακάτω ενδεικτικές επισημάνσεις, που αναφέρονται στην κοινωνική, πολιτισμική και επικοινωνιακή σημασία του ήχου:

1. Τα ηχοτοπία είναι *δημιουργήματα μιας εποχής, άρα είναι εκφραστές της, αφού ο ήχος είναι χωροχρονικά καθορισμένος.* Τα φυσικά και τα ανθρωπογενή ηχητικά περιβάλλοντα είναι προϊόντα συγκεκριμένων κοινωνικών και πολιτισμικών κατασκευών. Ήχοι και μουσική, κατά τον R. Murray Schafer, μπορούν να δρουν ως καθρέφτης μιας κοινωνίας, είναι ένα μέσον για να έχει κάποιος πρόσβαση στις κοινωνικές συνθήκες μιας συγκεκριμένης χρονικής στιγμής[67]. Το ακουστικό περιβάλλον μιας κοινωνίας μπορεί να αναγνωσθεί ως δείκτης κοινωνικών συνθηκών που το παράγουν και το αναπαράγουν, μπορεί να μας αποκαλύψει αρκετά στοιχεία για την τάση και την εξέλιξη της μελετώμενης κοινωνίας[68], οι ήχοι της αποτελούν εικόνα των οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων, της ανθρώπινης επικοινωνίας, της υφιστάμενης τεχνολογίας, του τρόπου συμβίωσης των ατόμων, του περιβάλλοντος χώρου, στη διαδικασία μετασχηματισμού του οποίου και συμμετέχει. Ο ήχος της εγγράφει την υπάρχουσα κοινωνική οργάνωση (κοινωνικές σχέσεις, ιεραρχίες, συγκρούσεις). Άρα, ενδιαφέρει η μελέτη τους ως πολιτισμικών προϊόντων, ως εκφραστών της κοινωνίας και του πολιτισμού που τα δημιούργησε, όταν ιδίως αυτά αναφέρονται σε δημιουργήματα του *ανθρώπινου πολιτισμού* (βλ. παρακάτω για τα φυσικά ηχοτοπία). Ένα παράδειγμα από τον Μ.Μ., μηχανικού ήχου. Ο πρώτος *σιδηρόδρομος* έκανε την εμφάνισή του στην Αθήνα το 1869 και αναπόφευκτα τροφοδότησε το ήδη συνεχώς επιβαρυνόμενο ηχητικά περιβάλλον της πόλης με νέους, δικούς του ήχους, κυρίως αυτούς της μηχανής του και του κέρατός του (της κόρνας του): «*ανέρχεται γογγύζων υπό το βάρος των επιβατών ο σιδηρόδρομος προς τον ανήφορον της δροσεράς Κηφισσίας*»[69], «*τα εξ Αμπελοκήπων τραίνα διασταυρούνται πλήρη κόσμου, και το κέρας του οδηγού ηχεί εκάστοτε, και τα οχήματα κυλίονται ορμητικά...*»[70],

---

67. R. Murray Schafer, «Soundscapes and Earwitnesses», στον τόμο Mark Smith (ed.), *Hearing History: A reader*, ό.π., 6.

68. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 7.

69. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 389.

70. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 323.

«*το διά το Φάληρο τραμβάυ ξεκινά σφυρίζον διατόρως...*»[71]. Οι ήχοι αυτοί, και άλλοι σχετικοί με το όλο πλέγμα του ταξιδιού με τραίνο (οι ήχοι του σταθμού, τα εκεί διαλαλήματα, ο ήχος του ρολογιού του, οι φωνές των ανθρώπων που μένουν ή φεύγουν, εν ώρα ευθυμίας ή αποχωρισμού, οι ήχοι κατά την διαδρομή του ταξιδιού, οι αλλαγές που υπέστησαν διαχρονικά με το πέρασμα στους σύγχρονους ήχους, κ.ά.) με τα ανάλογα συναισθήματα που προκαλούν αποτελούν ένα εξέχον λαογραφικό θέμα. Οι ήχοι αυτοί έχουν βαθιά μυστήρια, λέει ο Σάφερ, μιλούν με διαφορετικό τρόπο στον καθένα μας, η γλώσσα των τραίνων «*is a mystery code*», καταλήγει[72], ασχέτως αν σε μερικούς αποδέκτες τους υπερτιμάται αρνητικά μάλλον η «κακοφωνία του σιδήρου» (πρβλ., π.χ., τις υφαντικές μηχανές)[73].

2. *Πώς προσλαμβάνονται, πώς αξιολογούνται και πώς νοηματοδοτούνται τα ηχητικά συμβάντα.* Στη δική μας περίπτωση το ζητούμενο αφορά στις αντιδράσεις των καταγραφέων (συγγραφέων, ποιητών), ως εκφραστών της κοινωνικής πραγματικότητας που αναλύουν, και ειδικότερα του Μ.Μ. Άρα, η πρόσληψη μπορεί να είναι αυστηρά *προσωπική*, αλλά και *κοινωνική*, με την έννοια ότι (α) οι συγγραφείς εκφράζουν εμμέσως *διά του ατομικού* το κοινωνικό (β) περιγράφουν ευθέως την *κοινωνική* πρόσληψη του ήχου, αφού ενίοτε παραθέτουν ανεπεξέργαστες τις λαϊκές αντιδράσεις σ' αυτόν.

Εν πρώτοις, υπενθυμίζω το αυτονόητο, ότι δηλαδή στο παρελθόν οι άνθρωποι αντιμετώπιζαν τον *ήχο* διαφορετικά[74]. Μπορούμε (π.χ.) να κατανοήσουμε τον τρόμο που προκαλούσε ο κεραυνός σε ανθρώπους που δεν γνώριζαν τις γενεσιουργές του αιτίες;[75] Πώς μπορούμε εμείς οι «αστοί» να ανακαλύψουμε ξανά το «είδος του ιλίγγου» που παραγόταν από την καθαρότητα και τη «γλυκύτητα» του ήχου των καμπάνων της εκκλησίας του χωριού μας; Μπορούμε να «διαβάσουμε» στον ήχο τους ένα θρησκευτικό (οικείο δηλ. με τον στόχο τους) μήνυμα; (στη Σηλυβρία, όταν σήμαινε το σήμαντρο της εκκλησιάς ήταν σαν να έλεγε: Τον Αδάμ, τον Αδάμ / τον Αδάμ αμήν Αδάμ. / Τον

71. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 369.

72. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 81.

73. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 73.

74. D. Garrioch, «Sounds of the city: The soundscape of early modern european towns», *Urban History* 30:1 (2003), 5.

75. B. R. Smith, *The acoustic world of early modern England...*, ό.π., 49-50.

Αδάμ, τον Αδάμ, / τον Αδάμ αμήν Αδάμ)[76]. Πολλοί ήχοι του παρελθόντος έχουν σχεδόν εξ ολοκλήρου εξοβελιστεί από την εμπειρία μας, και μαζί τους μια συνακόλουθη σειρά καθημερινών εμπειριών. Ακόμα και όταν μπορούμε να έλθουμε σε επαφή με ήχους του παρελθόντος (μέσω των ηχογραφήσεων), αυτοί σίγουρα δεν έχουν την ίδια επίδραση που είχαν στο τότε (δηλαδή στο «πρωτότυπο») ακροατήριό τους και σε εμάς. Ίσως να ακούμε τις ίδιες λέξεις, εκφρασμένες με τον ίδιο τρόπο, αλλά το μήνυμά τους τότε ήταν διαφορετικό. Π.χ., πώς άκουσαν οι αντιφασίστες πολίτες το μήνυμα του δικτάτορα Παπαδόπουλου το 1967 και πώς το ακούν οι δημοκρατικοί πολίτες σήμερα αναπαραγμένο από μια ηχοταινία;[77]

Ο R. Murray Schafer κατηγοριοποίησε τους ήχους και τη μελέτη τους σύμφωνα με:

(1) τα φυσικά τους χαρακτηριστικά (Ακουστική, acoustics),
(2) τον τρόπο που προσλαμβάνονται (Ψυχοακουστική, psychoacoustics)[78],
(3) τη σημασία τους, το νόημα[79],
(4) τις αισθητικές ποιότητές τους (Αισθητική, aesthetics[80])· *φυσικά με τα ανάλογα αισθήματα* που προκαλούν (βλ. πιο αναλυτικά εδώ, παρακάτω). Ο συνεχιστής του Barry Truax επαναλαμβάνει ουσιαστικά τον R. Murray Schafer, με κάποιες –πιο νεωτερικές– προτάσεις. Κατ' αυτόν, τα ηχητικά σήματα μελετώνται σε σχέση με: (1) την τυπολογία της πηγής τους, την ακουστική, ψυχοακουστική, πρακτική και αισθητική τους διάσταση, (2) το πώς προσλαμβάνονται και πώς νοηματοδοτούνται από τον δέκτη (3) τη μορφολογία τους, δηλαδή τις τυχόν αλλαγές του ήχου σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο (π.χ. τις αλλαγές που επήλθαν στον ήχο με το πέρασμα από τις τρεις κύριες ηχογόνες πηγές, το ξύλο, το μέταλλο, το πλαστικό), (4) τη συγκριτική μελέτη τους (σε διαπο-

76. «Δημοτικά τραγούδια της Θράκης», *Θρακικά* 11 (1939), 55.
77. Πρβλ. D. Garrioch, «Sounds of the city...», ό.π., 5-6.
78. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 133-137.
79. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 137-146.
80. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 133, 146-150. Η τελευταία αποδίδεται με επιθετικούς προσδιορισμούς και αισθητικές αποτιμήσεις όπως: καλός, κακός, ευχάριστος, δυσάρεστος, φοβερός, λυπηρός, άγριος, ωραίος, εορταστικός, φιλικός.

λιτισμικό και διαχρονικό επίπεδο), (5) το συμβολικό περιεχόμενό τους[81].

Άρα, ο λαογράφος που προτίθεται να πραγματοποιήσει σχετική με τα ηχοτοπία επιτόπια έρευνα

— θα περιορίσει το θέμα του «εν συγκεκριμένω τόπω και χρόνω» και

— θα εκμαιεύσει τις *προσλήψεις* των ήχων από τους πληροφορητές του (με συνεντεύξεις ή με ερωτηματολόγιο), τη συμβολική για τους ίδιους (και την κοινωνία που εκπροσωπούν) σημειολογία τους, και φυσικά τις επιπτώσεις τους στη ζωή των πληροφορητών (βλ. ενότητα 3, παρακάτω)

Μέχρι σήμερα δεν έχουν γίνει τέτοιες εργασίες, ανήκουν στα desiderata της λαογραφικής έρευνας. Στο απώτερο μέλλον όμως, όταν δηλαδή παρουσιασθούν στη λαογραφική βιβλιογραφία κάποιες case study αναλύσεις, οι μεταξύ τους συγκριτικές θεωρήσεις (σε διαχρονικό επίπεδο) είναι βέβαιο ότι θα έδιδαν ενδιαφέροντα αποτελέσματα. Φυσικά ο λαογράφος ερευνητής θα συνεργαστεί, αν το απαιτεί η φύση της εργασίας του, με μηχανικούς ήχου, με ηχολήπτες, με ερευνητές του περιβάλλοντος, με μουσικούς, με αναπαραγωγούς ηχοτοπίων, κ.ά.

Στις παραπάνω ταξινομήσεις του ήχου ενυπάρχει η αυτονόητη υποκειμενική πρόσληψή του, αφού αυτός επηρεάζει τα άτομα διαφορετικά, η πρόσληψή του εξαρτάται από ποικίλους παράγοντες, μπορεί εξ άλλου κάποιος ήχος να προκαλέσει ευρύ πεδίο αντιδράσεων. *Οι ήχοι δεν υπάρχουν από μόνοι τους, εξαρτώνται από τους τρόπους πρόσληψής τους.* Κάθε άκουσμα έχει *εγωκεντρική* και ταυτόχρονα *κοινωνική* πρόσληψη. Είναι μια μορφή *έξης* όπως την όρισε ο Μπουρντιέ[82]. Η θέση του Bruce Smith πως *ό,τι ακούμε και ο τρόπος που τα αντιμετωπίζουμε είναι ιστορικά και πολιτισμικά καθορισμένα* πρέπει να πρυτανεύει σε κάθε θεώρηση. Όπως κι άλλα σημειωτικά συστήματα, ο ήχοι λειτουργούσαν σε διαφορετικά επίπεδα· δεν άκουγαν όλοι οι άνθρωποι τα ίδια πράγματα[83]. Συγκεκριμένοι ήχοι είχαν *διαφορετικές συσχετίσεις* σε *διαφορετικούς ανθρώπους*, αναλόγως της κοινωνικής τους θέσης, του φύλου ή της εθνικής καταγωγής τους. Ο

81. Barry Truax, *Handbook of Acoustic Ecology*, Cambridge Street Publishing (CD-Rom edition), 1999[2].

82. Pierre Bourdieu, *Η διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, μετάφρ. Κική Καψαμπέλη, Πατάκης, Αθήνα 2003[4], 214 κ.ε.

83. Πρβλ. D. Garrioch, «Sounds of the city...», ό.π., 6.

ίδιος ο R. Murray Schafer παραδέχεται ότι το *σύστημα κατηγοριοποίησης του ήχου είναι αυθαίρετο, αφού κανείς ήχος δεν έχει αντικειμενική σημασία, και ο παρατηρητής έχει ειδικές πολιτισμικές στάσεις απέναντι στο αντικείμενο που τον προκαλεί*[84]. Έχουμε, π.χ., δυο ίδιους ήχους με διαφορετική σημασία και άλλο αισθητικό αποτέλεσμα. Η κόρνα ενός αυτοκινήτου, ως προς τη σημασία της, μπορεί να σημαίνει «κάνε στην άκρη μη σε πατήσω», «έχω προτεραιότητα», αποδοκιμασία κάποιου άλλου οδηγού για μια ανόητη ενέργειά του, ή «η νύφη οδηγείται στην εκκλησία», ή «η Εθνική Ελλάδος κέρδισε το Πανευρωπαϊκό Πρωτάθλημα». Ενοχλητικά τα μεν, εορταστικά τα δε. Μας ενδιαφέρουν λοιπόν οι κοινωνικές αντιδράσεις προς τον ήχο και τις πηγές του, άρα οι ανθρώπινες συμπεριφορές έναντί τους· οι συμπεριφορές προς τους νέους ήχους ή προς τους αλλοιωμένους και τους οριστικά απωλεσμένους. Ο R. Murray Schafer, π.χ., αναφέρει ότι ο ήχος του πριονιού που εμφανίστηκε για πρώτη φορά στη ρωμαϊκή επικράτεια περί το 70 π.Χ. δεν άρεσε στον Βιργίλιο, στον Κικέρωνα και στον Λουκρήτιο[85].

Ακόμη και εκεί που οι ήχοι μοιάζουν ο ένας με τον άλλον, ενδέχεται να υποδηλώνουν εντελώς διαφορετικά πράγματα. Ο ήχος των οπλών των αλόγων σήμερα μπορεί να ανακαλεί στη μνήμη έναν αρχοντικό τρόπο ζωής της «παλιάς Αθήνας» που έχει εξαφανιστεί. Ο ήχος όμως αυτός δεν φέρνει στην επιφάνεια πάντοτε τόσο νοσταλγικές εικόνες. Οι άνθρωποι στο παρελθόν λοιπόν είχαν διαφορετικούς ήχους γύρω τους, αλλά άκουγαν ήχους που εμείς αγνοούμε, και τους αντιμετώπιζαν με διαφορετικό τρόπο, γιατί το ακουστικό και πολιτισμικό τους περιβάλλον, η ψυχολογία τους, οι περιστάσεις είχαν άλλα αντικειμενικά δεδομένα.

Παραθέτω στα αμέσως επόμενα ένα παράδειγμα για να καταστήσω σαφέστερη την ανάλυση τη σχετική με το «τι σημαίνουν» για τον λαογράφο κάποια ηχοτοπία, ως εκφραστές μιας συγκεκριμένης εποχής. Σε πρόσφατη εργασία μου, βασισμένος στα «αθηναιογραφήματα» του Μ.Μ. της περιόδου 1860-1896, διερεύνησα τους ήχους της μουσικής και τα τραγούδια των ηχοτοπίων της Αθήνας στο συσχετισμό τους με τις νέες κοινωνικές σχέσεις, με τα νέα και τα παλιά δεδομένα της πόλης, τα εξέλαβα ως εκφραστές του «παλαιού» και του «νέου»

84. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 137.

85. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 145.

στο αστικό πλαίσιο· τόνισα την ιδεολογική πάλη που εξήψαν οι μουσικοί ήχοι και τα αντίστοιχα μουσικά όργανα ανάμεσα στους «ευρωπαϊστές» και τους «ανατολιστές» λογίους της Αθήνας, τη σφοδρή ιδεολογική αντίθεση της δυτικοθρεμένης αστικής κουλτούρας προς την λαϊκή, τη δημοτική, την εγχώρια και την «ανατολίτικη» παράδοση των λαϊκών στρωμάτων· ανίχνευσα το νόημα που είχε το «ανατολίτικο» τραγούδι ή το «νεοδημοτικό της εποχής» για τους ίδιους τους φορείς του, μια που αποτελούσε τη ζωντανή εκδήλωση της ζωής και των αισθημάτων τους, πέραν από τις *καθαρά αισθητικής μορφής* αντιρρήσεις των λογίων αστών. Οι τελευταίοι παρουσιάζουν την πραγματικότητα μέσα από το πρίσμα των ευρωπαϊκών τους προσλαμβανουσών, είναι βέβαιο ότι έτσι εκφράζουν ένα μεγάλο τμήμα της «αστικής» τάξης, αφού ένα άλλο της απολαμβάνει μετά μανίας τη μουσική των ανατολίτικων καφέ-αμάν. Επισήμανα, δηλαδή, τη διάχυση των «ευτελών» και «παρακατιανών» ήχων σ' ολόκληρο το φάσμα της κοινωνικής ιεραρχίας, αδιακρίτως τάξεων, έκανα λόγο για μια «διαταξικά κοινή πρόσληψη», αφού απέδειξα ότι δίπλα στην πολυποίκιλη πολιτισμικά πόλη υπάρχει και η *διαιρεμένη κατά τα ακουστικά προφίλ*. Κάθε μουσική σχετιζόταν με το *χώρο* της, η πόλη είχε τους δικούς της επιμέρους *ακουστικούς θύλακες* (acoustic enclaves[86]), *όχι όμως ερμητικά κλειστούς*: η «θεσμική μουσική» σύχναζε κυρίως στα σαλόνια, στις δεξιώσεις της «αστικής» τάξης, η «κακή μουσική» στα καφέ-αμάν στους περιφερόμενους «μουσικούς του δρόμου»[87]. Το εξαιρετικό λαογραφικά βέβαια είναι *όταν οι ήχοι θραύουν αυτά τα επισφαλή όρια* και κατακτούν χώρους προορισμένους για άλλο «ηχητικό ήθος». Τέτοιες «ιεροσυλίες» είχαμε πάμπολλες στην «πολυμουσική Αθήνα» αυτής της περιόδου, και ο Μ.Μ. το επιβεβαιώνει πολλές φορές. Στα χρόνια της μεγάλης ακμής της ανατολίτικης μουσικής και των τραγουδιών της (δεκαετίες 1880 και 1890) οι κώδικές τους εισχώρησαν και σε κοινωνικές περιοχές που τις χώριζε μεγάλη πολιτισμική απόσταση[88]. Έτσι κι αλλιώς, ο ήχος έχει το χάρισμα της ρευστότητας, της διάχυσης, μπο-

86. Sophie Arkette, ό.π., 164.

87. Την απαξιωτική στάση έναντι των ήχων της μουσικής τους και στην δικτωριανή Αγγλία βλ. ενδεικτικά στο John M. Picker, «The soundproof study: Victorian professionals, work space, and urban noise», *Victorian Studies* 42:3 (2000), 427, και passim.

88. Θ. Χατζηπανταζής, *Της ασιάτιδος μούσης ερασταί. Η ακμή του αθηναϊκού καφέ αμάν στα χρόνια της βασιλείας του Γεωργίου Α΄. Συμβολή στη μελέτη της προϊστορίας του ρεμπέτικου*, Στιγμή 1986, 89.

ρεί να ανοίγει τα *όρια* του καθενός ατόμου, ειδικά σήμερα, με τους παραγόμενους μηχανικά και ενισχυόμενους ήχους που επεκτείνουν την ανθρώπινη παρουσία πέραν των ορίων του φυσικού ακουστικού του χώρου (πρβλ. τη δυνατή ένταση της μουσικής στο σπίτι μας που μεγαλώνει το φυσικό του όγκο, τον εκκωφαντικό ήχο των ηχοσυστημάτων των αυτοκινήτων που οδηγούν νεαροί, κ.ά.).

3. Η προηγούμενη ενότητα μάς οδηγεί ευθέως στο ερώτημα ***ποια αισθήματα δημιουργούν τα ηχοτοπία στους αποδέκτες τους.*** Άρα, επαναφέρω το θέμα της σχέσης που έχει ο ήχος με την έκφραση αισθημάτων, ως κοινωνικών και πολιτισμικών μορφωμάτων φυσικά. Δεν αναφέρομαι δηλαδή στη νευροβιολογική διάστασή τους, αλλά στους παράγοντες εκείνους που επηρεάζουν *το τι αισθανόμαστε* και κυρίως *το πώς το εκφράζουμε.* Άρα, στα κοινωνικά και τα πολιτιστικά δεδομένα, ως δημιουργούς των αισθημάτων (στην κοινωνική γένεση των αισθημάτων) θα πρέπει να συμπεριλάβουμε και τους ήχους. Τα παραδείγματα φυσικά είναι αμέτρητα, θα αρκεστώ σε κάποια ενδεκτικά: τα αισθήματα που γεννούσε (ή γεννά) στον άνθρωπο ο ήχος της φωνής του νεκροπουλιού. Αίσθημα *ασφάλειας* σημαίνει για το σημερινό παιδί η φωνή του πατέρα που επιστρέφει σπίτι ή *του ανήκειν* (συμμετοχή του στις συνομιλίες των μελών της οικογένειάς του). Η επιλογή συγκεκριμένου ring tone στο «κινητό» τηλέφωνο δεν είναι τυχαία επιλογή, κάτι *επιπλέον* σημαίνει για τον χρήστη του: ο ήχος «κλάμα παιδιού» (σε «κινητό» γυναίκας) τι σημαίνει γι' αυτήν;

4. ***Οι ήχοι ως δημιουργοί ταυτότητας του τόπου και προσδιοριστικοί παράγοντες του χρόνου.*** Οι ήχοι δεν ήταν μόνο ένα ζωτικής σημασίας στοιχείο μέσα στο «πληροφοριακό σύστημα» ενός χωριού ή μιας μικρής πόλης, ήταν κάτι περισσότερο: σχημάτιζαν ένα μέρος του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι καθοδηγούνταν στο χρόνο, στο χώρο και στην κοινωνική ζωή[89]. Κάποιοι ήχοι ήταν σημαντικοί χρονικοί δείκτες, δήλωναν κάποια ακουστικά *όρια* (το ανά ώρα χτύπημα του ρολογιού της εκκλησίας, οι ήχοι από τη συγκεκριμένη ώρα εκκίνησης του σιδηροδρόμου, το πρωινό ξύπνημα της μάνας, το κτύπημα του ξυπνητηριού, το σήμα της έναρξης μιας ραδιοφωνικής εκπομπής, κ.λπ.), αλλά

89. Πρβλ. D. Garrioch, «Sounds of the city...», ό.π., 6.

είχαν ίση σημασία και για τη διαμόρφωση της αίσθησης του χώρου των ανθρώπων. Οι ήχοι-θόρυβοι της δουλειάς παρέπεμπαν σε συγκεκριμένα καταστήματα, τα άτομα χρησιμοποιούσαν ήχους για να τοποθετήσουν εαυτούς στο χώρο, ειδικά οι τυφλοί. Στην Αθήνα του Μ.Μ. μια βρύση που κελάρυζε, ο μεταλλικός ήχος ενός κουβά σ' ένα πηγάδι, ο σταθερά περιφερόμενος φωνασκών στην πλατεία του Κολωνακίου τρελός ήταν δείκτες του χώρου για εκείνους που γνώριζαν τη γειτονιά. Οποιαδήποτε διακοπή των κανονικών (συνήθων) τοπικών ήχων έθετε αμέσως τον κόσμο σε κατάσταση συναγερμού: μια ξαφνική σιωπή ή ένας ξαφνικός καυγάς (σαν αυτούς που περιγράφει παραστατικά ο Μ.Μ.) έφερναν τους ανθρώπους στο κατώφλι της πόρτας ή στα παράθυρα, να ιδούν, να ακούσουν και να έχουν αργότερα να σχολιάσουν. Όσοι ανήκαν σε μια συγκεκριμένη γειτονιά αναγνώριζαν τους ήχους της και ανταποκρίνονταν με διαφορετικούς τρόπους από τους «απ' έξω». Το οικείο ηχοτοπίο της βοηθούσε στη δημιουργία της αίσθησης του *ανήκειν*: ήταν μέρος της «αίσθησης» μιας συγκεκριμένης περιοχής ή γειτονιάς. Στου Ψυρρή, π.χ., παρατηρεί με οξυδέρκεια ο Μ.Μ. ότι «*από του ενός μέρους εις το άλλο διαμείβονται συνομιλίαι, διάλογοι συνάπτονται, αστεία πολλάκις απευθύνονται, ανταλλάσσονται φωναί και επικλήσεις, θορυβώδεις, εύθυμοι, κραυγαστικαί συνήθως, εν οικειότητι ως οικογενειακή*»[90] (η τελευταία του φράση ορίζει νομίζω πρωτοποριακά την έννοια του *θορύβου*, αλλά το θέμα δεν εμπίπτει στην εργασία μας). Οι Καλούλι της Παπούα (για να αλλάξουμε χώρο και πολιτισμό) αντιλαμβάνονταν το χρόνο και τις εποχές με βάση την απουσία των πουλιών και των φωνών τους, με βάση τους ήχους της υψηλής ή χαμηλής συγκέντρωσης νερού, κ.λπ. Οι ήχοι των τζιτζικιών, των εντόμων αποτελούσαν γι' αυτούς ενδείξεις χρονικές και τοπικές[91]. Οι Γενοβέζοι τεχνίτες απαγορευόταν να ξεκινήσουν τη δουλειά τους μέχρι να ακούσουν την καμπάνα του Saint Pierre τους περασμένους αιώνες στη Δύση. Άλλες καμπάνες χτυπούσαν ανά ώρα, ανά τέταρτο και ανά μισάωρο, και οι εργάτες, όπως και οι εργοδότες, στηρίζονταν σ' αυτές, ήταν ανεξάρτητοι (και δίκαιοι) μετρητές του χρόνου. Πολλές ευρωπαϊκές πόλεις, επίσης, απαγόρευαν την κυκλοφορία οχημάτων και ανθρώπων με τον ίδιο τρόπο, προειδοποιώντας ότι οι πύλες της

90. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 310.
91. Π. Πανόπουλος (επιμ.), *Από τη μουσική στον ήχο...*, ό.π., 121.

πόλης σε λίγο θα έκλειναν και ότι ήταν πλέον ώρα να κλείσουν οι ταβέρνες, και οι θαμώνες τους, αλλά και κάθε σοβαρός πολίτης, να αποσυρθούν στα σπίτια τους. Στη Γένοβα, πάλι, αυτό σηματοδοτούνταν και από τυμπανοκρουσίες στις πύλες[92]. Πάμπολλα ανάλογα παραδείγματα έχουμε φυσικά και στην ελληνική Λαογραφία, ανέφερα μερικά ήδη: οι ήχοι των φωνών των πρώτων χελιδονιών, των πουλιών που δηλώνουν το χάραγμα της νέας ημέρας ή το βραδινό, η κορνέτα του ταχυδρόμου που είχε σταθερή ώρα άφιξης στο χωριό, ο ήχος του μοναδικού (τελευταίου) βραδινού λεωφορείου, του βαδίσματος του συγχωριανού που σηκωνόταν κάθε πρωί, χειμώνα καλοκαίρι, σε συγκεκριμένη ώρα, κλπ. *Ο παραδοσιακός άνθρωπος όριζε το χρόνο του και με τους ήχους.*

Επιπλέον, κάποιος ήχος (φυσικός) μιας κοινότητας μπορεί να είναι *μοναδικός* ή να έχει ιδιότητες που τον κάνουν αντικείμενο προσοχής από τα άτομά της[93], άρα, πρέπει να αποτελεί για τον ερευνητή ιδιαίτερο αντικείμενο μελέτης. Κάθε φυσικό ηχοτοπίο έχει τους δικούς του μοναδικούς ήχους, και συχνά αυτοί είναι τόσο αυθεντικοί που συνιστούν *διακριτικά ηχητικά σήματα* (αυτό που ο R. Murray Schafer αποκαλεί *ηχόσημα* (*soundmark*), για να τα διακρίνει από τους *keynotes* και τους *signals sounds*)[94]. Το *ηχόσημα*, με άλλα λόγια, έχει συμβολικές ιδιότητες, συνταυτίζεται με την ταυτότητα του χώρου και των ανθρώπων του. Ο Μ.Μ. έχει ένα όμορφο σχετικό παράδειγμα με τον ήχο μιας βρυσούλας στην πλατεία του Ψυρρή, η οποία στέρεψε το 1886: «*η εντύπωσις εις τον γνωρίζοντα πρώην την πλατείαν όπως την βλέπει τόρα (...) με την σιγώσαν και ως παραπονεμένην στέκουσαν εις το κέντρον της βρυσούλαν (...) είν' αήθης και περίεργος, διότι σου φαίνεται ότι ένα κομμάτι της ζωής και της ψυχής των Αθη-*

92. W. M. Jacob, *Lay people and religion in the early eighteenth century*, Cambridge 1996, 13.

93. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 10, 26. Παράδειγμα, αυτούς που μελέτησε στη Ν. Ζηλανδία.

94. *Keynote sounds* είναι αυτοί που παράγονται από τη γεωγραφία και το κλίμα ενός ηχοτοπίου, δηλ. από το νερό, τον αέρα, τα δάση, τα πουλιά, τα ζώα, κ.λπ. Πολλοί παράγονται από τα υλικά που είναι διαθέσιμα στη γεωγραφία της περιοχής (καλάμια, πέτρα, μέταλλο, ξύλο) ή από τις πηγές ενέργειας (νερό, κάρβουνο). Μερικοί απ' αυτούς τους ήχους έχουν αρχετυπική σημασία, είναι εγγεγραμμένοι στο αυτί και στη συνείδηση των ανθρώπων, δεν ακούγονται συνειδητά,

νών εκλείπει με την αλλαγήν αυτήν, και μεταβάλλεται, και σβύνει και παρέρχεται....»[95].

Τα οπτικά «σημάδια του τόπου» της Άλκης Κυριακίδου[96] και τα αντίστοιχα ηχητικά της δικής μας θεώρησης συνθέτουν πληρέστερα την εικόνα του.

5. Οι ήχοι ως δημιουργοί ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων. Τεράστιο θέμα, με δεκάδες υποθέματα. Ο ήχος και σήμερα οργανώνει την εμπειρία της καθημερινότητας, αποτελεί την κυρίαρχη δίοδο συμβολικής επαφής και επικοινωνίας μεταξύ των μελών μιας κοινότητας. Άρα, *μας βοηθά να κατανοήσουμε τις σχέσεις μεταξύ διαφορετικών ομάδων και κοινοτήτων, ειδικά στις σύγχρονες πόλεις, τις πολυκοινοτικές, με εθνικές, φυλετικές, θρησκευτικές, οικονομικές και πολιτισμικές διαφορές, διαιρεμένες συνεπώς και σε ποικίλους ακουστικούς κώδικες και ακουστικά προφίλ.* Φυσικά κάθε κοινότητα διαθέτει τους δικούς της sound makers που ενδυναμώνουν την κινδυνεύουσα από τους *Άλλους* ταυτότητά της[97]. Πώς «ηχούν» οι σεξουαλικές, οι έμφυλες, οι θρησκευτικές, οι τοπικές, οι ταξικές, οι πολιτισμικές ταυτότητες; Η εμπειρία των τοπικών «ηχοσημάτων» δημιούργησε ό,τι ο R. Murray Schafer ονόμασε *ακουστική κοινότητα*: μια πολιτική, γεωγραφική, θρησκευτική ή κοινωνική οντότητα[98], όπου οι ανήκοντες σ' αυτήν κατανοούν τους εαυτούς τους βασισμένοι σε κοινά ακούσματα. Η κάθε κοινότητα μπορεί να οριστεί και με ακουστικούς όρους[99]. Π.χ., η οικογένεια. Οι ήχοι της δεν ακούγονται έξω από τον ιδιωτικό χώρο του σπιτιού. Ή η ενορία, η οποία με την καμπάνα της ορίζεται μέχρι εκεί που ακούγεται, άρα η *ακουστική* κοινότητα βρέθηκε σε σύγκρουση με την *χωρική*, γι' αυτό στο Ισλάμ

γίνονται όμως αντιληπτοί όταν αλλάζουν ή εξαφανίζονται, και μπορεί κάποιος να τους θυμάται με νοσταλγία. Πρβλ. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 10, 26, 58-60. Οι *signals* είναι οι ήχοι που πρέπει να ακούσουμε, γιατί συνιστούν ακουστικά εργαλεία κινδύνου (καμπάνες, σειρήνες, κόρνες, σφυρίχτρες, κ.λπ.).

95. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 245, 246.

96. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα* Ι, Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα 1989, 15 κ.ε.

97. Sophie Arkette, ό.π., 162.

98. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 213 κ.ε. Πρβλ. Bruce Smith, *The acoustic world of early modern England...*, ό.π., 46 κ.ε.

99. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 215.

αναγκάστηκαν να βάλουν μεγάφωνα στους μιναρέδες τους και να επεκτείνουν την χωρική τους κοινότητα[100], κίνηση που μιμήθηκε αργότερα και η Ορθοδοξία. Ο D. Garrioch αναφέρει σχετικό παράδειγμα τη μουσική ως μέρος των συνηθισμένων βραδινών εορτασμών των θρησκευτικών αδελφοτήτων του μεσαιωνικού Μιλάνου, όπου η αρμονία στις νότες ήταν σχεδιασμένη τόσο προσεκτικά, τόσο μελετημένα, ώστε να προωθεί τη συμφωνία ανάμεσα στα μέλη των ομάδων αυτών, να ενισχύει τις μεταξύ τους πνευματικές σχέσεις και τις σχέσεις της γειτονιάς[101].

Ειδικότερο θέμα και ευρύτατο, *η μελέτη της συμβολής των μουσικών ήχων και του τραγουδιού* στη δημιουργία πολλαπλών *ταυτοτήτων*. Συγκεκριμένοι γλωσσικοί ήχοι κατασκευάζουν και διαφορετικές ακουστικές κοινότητες, που συνδέονται με έμφυλες, ταξικές, θρησκευτικές, πολιτισμικές και εθνικές ομάδες, όπως προείπαμε. Το τραγούδι (ως τυποποιημένος λόγος) είναι μια *συμβολική πρακτική* που οργανώνει την κοινότητα. Είναι *πολιτική*, με την έννοια ότι οδηγεί τα άτομα σε μια συλλογική βίωση των εμπειριών τους, είτε μέσω της επιτέλεσης σε ευρύ κοινωνικό χώρο, είτε σε καθαρά ιδιωτικό, η *ατομική συνείδηση* ενώνεται με την *συλλογική*[102], είναι μέσον κοινωνικής μέθεξης[103]. *Η μουσική* ως «τέχνη των ήχων»[104] *είναι ήχος οργανωμένος με ανθρώπινο τρόπο*[105], άρα υπάρχει μια αρραγής σχέση ανάμεσα στις μορφές *ανθρώπινης κοινωνικής και πνευματικής οργάνωσης* και στις μορφές *ηχητικής οργάνωσης* (οι δεύτερες είναι αποτελέσματα της ανθρώπινης αλληλεπίδρασης και των μορφών που αυτή λαμβάνει στα επιμέρους κοινωνικά πλαίσια). Η μουσική –ως πολιτισμικό και πολιτικό φαινόμενο– αποτελεί σημαντικό συστατικό της αστικής εμπειρίας και παίζει σημαντικό ρόλο στη δημιουργία της πολιτικής και κοινωνικής ταυτότητας, αφού κι η ίδια είναι *μετα-*

---

100. R. Murray Schafer, *The soundscape*..., ό.π., 216.

101. D. Garrioch, «Sacred neighbourhoods and secular neighbourhoods: Milan and Paris in the eighteen century», *Journal of Urban History* 27 (2001), 405-419.

102. John Blacking, *Η έκφραση της ανθρώπινης μουσικότητας*, μετάφρ. Μιχ. Γρηγορίου, Νεφέλη 1981, 59.

103. Anna Caravelli, «The symbolic village: community born in performance», *Journal of American Folklore* 98 (1985), 259-286.

104. P. Borsay, «Sounding the town», *Urban History* 29:1 (2002), 98.

105. John Blacking, *Η έκφραση της ανθρώπινης μουσικότητας*, ό.π., 36.

βλητή, ιστορικά και κοινωνικά διαμορφωμένη από τους «παλαιούς» και τους συγχρόνους της δημιουργούς. Η μουσική, ισχυρίζεται ο Jacques Attali, δεν είναι απλώς αντικείμενο μελέτης, είναι *εργαλείο γνώσης*, άρα, ως όργανό της παρακινεί στην αποκρυπτογράφηση μιας ηχητικής μορφής[106].

Αναφερθήκαμε πιο πάνω στη μουσική και τις πολιτισμικές ταυτότητες στην Αθήνα στα τέλη του 19ου αι. Στο Χάρλεμ του Μεσοπολέμου (για να περάσουμε σε άλλους χρόνους και πολιτισμούς) η μουσική των μαύρων ήταν κακοφωνία για τους λευκούς κατοίκους του. Για τους μαύρους όμως ήταν διεκδίκηση της ιδιοκτησίας του χώρου (με μαζικές θορυβώδεις πορείες σε παραστάσεις), ήταν μια συμβολική κατάληψη δημόσιου χώρου, εκδήλωση ανυπακοής. Η μουσική τους (με τις μπάντες τους) κυριαρχούσε στη χαρά, στο θρήνο και στο πένθος, παρουσία της αστυνομίας· περιπλανώμενοι μουσικοί έπαιζαν δυνατή μουσική, οι μαθητές μιλούσαν δυνατά καθ' οδόν, χτυπούσαν, κ.λπ., προσπαθούσαν δηλαδή να οικοδομήσουν *κοινότητα* μέσα από τη συλλογική δράση και τη μουσική. Γενικά, οι αφροαμερικανοί όριζαν τους εαυτούς τους ως «ηχητικά όντα» (sonic beings), συνδέονταν *διά* της μουσικής με τους προγόνους τους, οι οποίοι απέδιδαν μεγάλη σημασία στον ήχο. Υπενθυμίζω ότι το τραγούδι ήταν παλαιότερα μέρος του ρυθμού της δουλειάς[107], που σήμαινε τον χρόνο για τους άνδρες στις καθημερινές τους αναρίθμητες *έρρυθμες* κυρίως εργασίες ή για τις γυναίκες, που χτυπούσαν, π.χ., με τις κοπανίδες τα άπλυτα ρούχα. Στην Ευρώπη, μέρες του καρναβαλιού, τα μουσικά όργανα ήσαν παντού παρόντα, εκκωφαντικά, από τις ιρλανδικές γκάιντες στο ένα άκρο της μέχρι τα ουγγρικά και τα τσιγγάνικα κύμβαλα στο άλλο[108], στοιχεία *ταυτότητας* για τους άδοντες αυτά, προπάντων κοινωνικής.

Κάτι ανάλογο ένιωθαν πολλοί έλληνες λογοτέχνες, συνήθως «εξόριστοι» στα νέα αστικά κέντρα, άρα αναγκασμένοι να ζουν σε ετεροκαθορισμένα ηχητικά περιβάλλοντα. Αντιμετώπιζαν *τον ήχο ως*

106. Jacques Attali, *Θόρυβοι. Δοκίμιο πολιτικής οικονομίας της μουσικής*, μετάφρ. Ντενίζ Ανδριτσάνου, Ράππας/Κέδρος 1991, 15.

107. Στίλπων Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία*, Αθήναι, 1965², 52 κ.ε.

108. L. Mason, *Singing the French Revolution. Popular Culture and Politics*, Ithaca 1996, 15-29.

πατρίδα, έχουμε δηλαδή εδώ μια νοσταλγική, εξιδανικευτική συνήθως αναπαράσταση της γενέθλιας γης μέσω της μεταφοράς των ήχων της στο (ξένο) περιβάλλον της πόλης[109]. Συνήθως οι ήχοι της λειτουργούν στον συγγραφέα ως στοιχείο *αυτοπροσδιορισμού* και *ατομικής ταυτότητας*, αλλά ταυτόχρονα και ως ένας προστατευτικός *ακουστικός χώρος*[110], ως «ηχηρό περικάλυμμα»[111] (σαν τους αντίστοιχους παραδοσιακούς προστατευτικούς κύκλους του οπτικού πολιτισμού), μέσα στο οποίο ο βομβαρδισμένος από νεωτερικούς ήχους άνθρωπος μπορεί να αισθανθεί κάπως ασφαλής. Διεκδικούν την αυτονομία τους να επιλέγουν το δικό τους ακουστικό χώρο, ο Μ.Μ. της «Φλογέρας» είναι ένα τέτοιο παράδειγμα. Σήμερα το ίδιο κάνουν οι ακροώμενοι (οχυρωμένοι στην ιδιωτικότητά τους) τα γουόκμαν, τα mp3player, τη μουσική από το κινητό τηλέφωνό τους, κ.ά.[112]

Στον ήχο των τυμπάνων τους οι Καλούλι ακούν τη φωνή ενός συγκεκριμένου πουλιού –ενσάρκωσης των νεκρών παιδιών. Η συναισθηματική ένταση που τους προκαλεί οφείλεται ακριβώς σ' αυτήν την ηχητική μεταφορά. Τα αντίστοιχα παραδείγματα από την ελληνική Λαογραφία είναι πάμπολλα: μια ναξιώτισσα λαϊκή ποιήτρια, η Ειρήνη Χάλκου, όταν αναγκάστηκε να εγκαταλείψει το γενέθλιο τόπο και να μετοικήσει στην Αθήνα, πήρε μαζί της μια *κρεβαταριά* (αργαλειό) για να υφαίνει. Όπως μας αφηγείται στα ποιήματά της, κάθε φορά που τη χρησιμοποιεί και ακούει τον ήχο της θυμάται τα παλιά: *όσο χτυπώ το πέταλο / και κελαηδεί το χτένι / σα να θωρώ τη μάνα μου / να μπαίνει και να βγαίνει. 'Φαίνω και σιγοτραγουδώ / με τη βραχνή φωνή μου /*

---

109. Πρβλ. όσα γράφει για τον Χρηστοβασίλη ο Π. Πανόπουλος, «Η πατρίδα ως ήχος και ο ήχος ως πατρίδα», ό.π., 277-307.

110. *Ακουστικός χώρος* ενός ηχούντος αντικειμένου είναι ο όγκος του χώρου στον οποίο ο ήχος μπορεί να ακουστεί. Ο μέγιστος ακουστικός χώρος που κατοικείται από έναν άνθρωπο είναι η περιοχή στην οποία μπορεί να ακούσει την φωνή του. Η σύγχρονη τεχνολογία έδωσε τα όργανα για να ενεργοποιήσει το άτομο περισσότερο ακουστικό χώρο. Αυτή η ανάπτυξη έρχεται σε σύγκρουση με την πληθυσμιακή αύξηση και τη μείωση του φυσικού χώρου που αναλογεί στον καθένα μας. Πώς μπορούμε να αντισταθούμε στον ηχητικό εισβολέα; Περισσότερα στο R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 214.

111. D. Schwarz, *Listening subjects: Music, psychoanalysis, culture*, Duke University Press, Ντάραμ 1997. –M. Bull, «The seduction of sound in consumer culture: Investigating walkman desires», στο *Journal of Consumer Culture* 2:1 (2002), 81-101.

112. M. Bull, «The seduction of sound in consumer culture...», ό.π., 81 κ.ε.

και λέω μεσ' στο μαεργιό / στης μάνας μου ας ήμου[113]. Οι ήχοι εδώ είναι γέφυρα με το παρελθόν, μεταθέτουν χωροχρονικά τον αποδέκτη τους, με τα ανάλογα και πάλι αισθήματα που του δημιουργούν. Γίνονται σύμβολα μιας άλλης ζωής. Μια άλλη γερόντισσα από τ' Απεράθου Νάξου, παλιά υφάντρα στο χωριό, κάνει πιο *οικείο* το νέο, το αθηναϊκό, περιβάλλον της οικίας της με την παρουσία μιας *κρεβαταριάς* σ' αυτό, σ' ένα δηλαδή εντελώς διαφορετικό χώρο από αυτόν που προορίστηκε να ζήσει τη ζωή του ως αντικείμενο του παραδοσιακού πολιτισμού: τώρα θα βρίσκεται δίπλα στα σύγχρονα έπιπλα, δημιουργώντας έτσι μια νέα πολιτισμική βιογραφία για το ίδιο (cultural biography, με τον ορισμό που της έδωσε ο Igor Copytoff, δηλαδή ότι οι αξίες που δίδονται σε κάποιο αντικείμενο αλλάζουν με το πέρασμα του χρόνου[114]). Ο ήχος του αργαλειού τής ελαττώνει τη μοναξιά, η γυναίκα *συνομιλεί* μαζί του με τον ιδιότυπο τρόπο που γνωρίζει να μιλά με ένα άψυχο ον, με ένα προσωποποιημένο αντικείμενο (αφού έχει φωνή), γι' αυτό κι εκείνη το εκλαμβάνει ως ζωντανό: *το πέταλο άμα χτυπώ / μου απαντά ό,τι τση 'πω.* Το παρελθόν *διά* του ήχου του αργαλειού δίνει νόημα στο παρόν της γυναίκας[115]. Η αποτύπωση του ήχου στο παράδειγμα σηματοδοτεί μια χωροχρονική μετάθεση. Αποδεικνύεται (επιπλέον) ότι τα *αντικείμενα* (ειδικά τα ηχούντα) βοηθούν να ορίσουμε τον εαυτόν μας σε σχέση με τους άλλους και με τον ίδιο μας τον εαυτό, λειτουργούν ως προεκτάσεις του εαυτού μας, ως αναπόσπαστο τμήμα της προσωπικότητάς μας[116].

6. Οι *ατομικοί ήχοι ως στοιχείο αυτοκαθορισμού των προσώπων*.

---

113. Ν. Κεφαλληνιάδης (επιμ.), *Ειρήνη Χάλκου. Τραγουδώ και γράφω*, Φιλιππότης, Αθήνα 1995, 31.

114. «The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process», στο A. Appadurai (ed.) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, pp. 64-91, Cambridge: Cambridge University Press. Γράφει ειδικότερα: «A culturally informed biography of a subject would look at it as a culturally constructed entity, endowed with culturally specific meanings, and classified and reclassified into culturally constituted categories».

115. Μ. Αρχοντάκης, «Το άφαντο των απεραθίτικων υφαντών», *Ναξιακά* 7/45 (Δεκ. 2002 - Φεβρ. 2003), 44-45. Πρβλ. Γιαννούλης Γιαννούλης, *Απεράθου, 1900-1950. Η ποιητική γλώσσα ως αγωγή πολιτισμού* (δ.δ., Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, 2007), Graphopress, Αθήνα 2009, 89 κ.ε.

116. T. Dant, *Material culture in the social world: Values, activities, lifestyles.*

Οι ήχοι, ειδικότερα, βοηθούν στον ορισμό τού *πώς αυτοκαθορίζονταν* ανέκαθεν οι άνθρωποι και του *πώς τους φέρονται οι άλλοι*. Άρα, μας βοηθούν (όπως και οι άλλοι *επιβληθέντες* τρόποι της ανθρώπινης συμπεριφοράς) να αντιληφθούμε το δυτικό (τουλάχιστον) πολιτισμό ως αποτέλεσμα της μεταβολής της ανθρώπινης συμπεριφοράς από τον 15ο αι. κ.ε. Ο ήχος των ξυλοπάπουτσων, π.χ., σήμαινε άλλοτε την έλευση ενός αγρότη· τα πατρόν (στο Λονδίνο του πρώιμου 18ου αι.) την εργαζόμενη γυναίκα· το τριζάτο μεταξωτό τη γυναίκα «από τζάκι» μας λέει ο D. Garrioch[117]. Στους κόλπους των ελίτ των πόλεων, οι καλοί τρόποι οι σχετικοί με τους προσωπικούς ήχους, όρισαν το «πολιτισμένο» και το «απολίτιστο» και καθόρισαν τη μετάβαση από το δεύτερο στο πρώτο, καθόρισαν ως «παράνομα» (παρουσία άλλων) το ρέψιμο, τις πορδές, τους ήχους που δημιουργεί ο άνθρωπος όταν τρώει, όταν καθαρίζει τη μύτη του, τους ερωτικούς, τους ήχους των σκευών του φαγητού και την έντασή τους, κ.λπ.[118] Η ήσυχη συμπεριφορά εξελίχθηκε σε ευγενική, το να είσαι θορυβώδης σήμαινε ότι είσαι κακομαθημένος: π.χ., το συχνό και δυνατό γέλιο εθεωρείτο ο τρόπος με τον οποίο ο όχλος εξέφραζε την ανόητη χαρά του για ανόητα πράγματα. Ήταν όμως παράλληλα επιτρεπτό στους κυρίους να μιλούν και να γελούν πολύ πιο δυνατά από τις κυρίες. Ο ήχος ήταν ένα σημαντικό μέρος του τρόπου με τον οποίο οι ταυτότητες της κοινότητας, του φύλου και της κοινωνικής τάξης διαμορφώνονταν και αναδιαμορφώνονταν· ήταν, ειδικότερα, πιο σημαντικό στα αστικά περιβάλλοντα, όπου οι πιθανότητες σύγχυσης ήταν μεγαλύτερες.

7. *Ήχος και εξουσία*: ο ήχος αποτελούσε κεντρικό σημείο για την εξουσία ανέκαθεν, στην ύπαιθρο και στις πόλεις, εθίγη ήδη στην προηγούμενη παράγραφο. Οποιοσδήποτε ήλεγχε τον ήχο είχε υπό τις

Buckingham Philadelphia, Open University Press, 1999. Τα χαρακτηρίζει allies, και σημειώνει ότι συνιστούν «artefacts and meaningful objects that make up a substantial part of the context of our social life, a relationship which sometimes is more continuus and intimate than with people».

117. Πρβλ. D. Garrioch, «Sounds of the city...», ό.π., 16.

118. Βλ. περισσότερα στο Nobert Elias, *Η διαδικασία του πολιτισμού. Μια ιστορία της κοινωνικής συμπεριφοράς στη Δύση*, μετάφρ. Θ. Λουπασάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1997², 93 κ.ε., 159 κ.ε. και passim.

διαταγές του ένα ζωτικής σημασίας μέσο επικοινωνίας και δύναμης. Η ιεραρχία της εξουσίας ήταν ενταγμένη μέσα στο ηχοτοπίο, που καθόριζε *ποιος* θα έκανε *ποιον* τύπο θορύβου, και *πότε*. Εξ άλλου ο ίδιος ο ήχος είναι δύναμη, δημιουργεί εντάσεις, ευχαριστεί, καταπιέζει, επιβάλλεται. Ο έλεγχος των ήχων, η θεσμοθέτηση της *σιωπής* για τους κατώτερους, ο χαρακτηρισμός μερικών ήχων-θορύβων ως ανατρεπτικών (επειδή δημιουργούν αιτήματα πολιτισμικής, εθνικής, ατομικής αυτονομίας[119]) έγιναν προϋποθέσεις για τη διαιώνιση του ισχύοντος status quo κάθε μορφής εξουσίας. Η τελευταία θεωρεί συμφέρον της να αποτελεί τη μοναδική πηγή εκπομπής ήχου, είτε για την επιβεβαίωσή της, είτε για την ισχυροποίηση και την αναπαραγωγή αυτού του ρόλου της. Ας φέρουμε ως παραδείγματα τις απαγορεύσεις των νόμων των αρχαίων ελληνικών πόλεων, τις σχετικές με τις έντονες σωματικές και φωνητικές εκφράσεις των γυναικών ιδίως κατά τις επιτελέσεις των μοιρολογιών που αναλύει η Anne Carson (*το φύλο της φωνής δηλαδή*[120])· ή το ραδιόφωνο, και πώς το χρησιμοποίησαν οι Ναζί[121]. Το μέσον αυτό είναι ένας εκτεταμένος ακουστικός χώρος που επιβάλλεται με τα όσα λέει, και δη *δυνατά*[122]. «Θρυμμάτισε» τον διαχωρισμό ιδιωτικού-δημόσιου. Ή, ας θυμηθούμε τη λειτουργία των ήχων κάποιων εξουσιαστικών οργάνων, όπως τρομπέτας, τυμπάνων, κανονιών, κ.ά.[123] Οι εξουσιαστικές τάξεις εκμεταλλεύονται το αυτί, αυτό το «ιδιαίτερα ευαίσθητο όργανο αντίληψης». Ο Mark M. Smith, ο οποίος μελέτησε τον ήχο στην Αμερική, πριν από τον εμφύλιο πόλεμο Βορείων και Νοτίων, απέδειξε πώς οι τάξεις των δύο αντιπάλων στρατοπέδων χρησιμοποίησαν το αυτί για να νομιμοποιηθούν, άρα ανέδειξε τις πολιτικές διατάσεις της *σιωπής* (βλ. παρακάτω περισσότερα) των σκλάβων[124]. Δυνατοί ήχοι εξ άλλου προκαλούσαν φόβο και σεβασμό στα αρχαϊκά χρόνια (ας θυμηθούμε πρόχειρα τον «δικό μας» Δία και τον κεραυνό του), αφού έμοιαζαν να είναι έκφραση θεϊκής δύναμης (ήταν ο sacred noise). Αυτή η δύ-

119. Jacques Attali, *Θόρυβοι...*, ό.π., 21.

120. Anne Carson, «The gender of sound», στο Anne Carson (author), *Glass, irony and God*, New Directions Publishing Corporation, N.York 1995.

121. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 93.

122. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 91-93.

123. Πρβλ. D. Garrioch, «Sounds of the city...», ό.π., 17.

124. Mark M. Smith, *Listening to nineteenth – century America*, ό.π., 14.

ναμη κατάγεται από το Θεό, πέρασε στο ιερατείο, στον αεροπόρο, στον Μπαχ με τα πρελούδιά του, στον μπροντκάστερ, στον γείτονα της διπλανής πόρτας που σε ξεκουφαίνει με τη μουσική του στη διαπασών, μεταφέρθηκε από τους φυσικούς θορύβους (ηφαίστειου, κεραυνού, καταιγίδας) στην καμπάνα, στο εκκλησιαστικό όργανο, στον εργοστασιακό θόρυβο, στην ποπ μουσική[125]. Ο συσχετισμός ήχου/θορύβου-δύναμης ουδέποτε διακόπηκε στην ανθρώπινη φαντασία. Πρέπει να αντιληφθούμε το εξής υπογραμμίζει ο Σάφερ: το να έχεις τον *ιερό θόρυβο* στα χέρια σου δε σημαίνει απλώς να κάνεις τον ισχυρότερο ήχο-θόρυβο, αλλά *να έχεις την εξουσία να το κάνεις χωρίς λογοκρισία*[126]. Ας σκεφτούμε κάτι πιο απλό, καθημερινό: το ρήμα *ακούω* και τη σύνδεσή του με το *υπακούω*, την σύνδεση δηλαδή της ακοής με τη συμμόρφωση προς τους ισχύοντες κοινωνικούς κανόνες[127]. Ή, το αυτονόητο που λησμονούμε: την οργανική σχέση *ακοής* και *προφορικής επικοινωνίας*, που ήταν η βάση των προφορικών πολιτισμών[128].

Εξουσία και *σιωπή* συνεκφέρονται πάντοτε. Η δεύτερη ως πολιτισμική πρακτική με ευρύτερες συνιστώσες, έχει μελετηθεί αρκούντως έως τώρα[129]. Η ικανότητα της παραγωγής όχι μόνο ήχου, αλλά και σιωπής, ως δείκτη σεβασμού, ήταν προνόμιο της εξουσίας: αυτή ανέκαθεν ήταν ελεύθερη να μιλά, ενώ η άλλη πλευρά περιοριζόταν στο να *ακούει* και να *υπακούει*. Η επιβεβλημένη «εξ απαλών ονύχων» γυναικεία ταπεινότητα και η επ' αυτήν απορρέουσα χαμηλόφωνη ομιλία ήταν μια άλλη μορφή υπάκουης συμπεριφοράς· η σιωπή στα δικαστήρια κατεδεικνύει μέχρι σήμερα σεβασμό στην εξουσία της Δικαιοσύνης· στα σχολεία και στα μοναστήρια η σιωπή επεβλήθη ως μέτρο πειθαρχίας· στα κοιμητήρια, ως αλλαγή των στάσεων απέναντι στο θάνατο, ως σημάδι σεβασμού, σ' ένα χώρο όπου οι παραδοσιακοί αποτροπαϊκοί θόρυβοι έδιωχναν το κακό. Αλλά και ως έκφραση της

125. R. Murray Schafer, *The soundscape*..., ό.π., 76.

126. R. Murray Schafer, *The soundscape*..., ό.π., 76.

127. Π. Πανόπουλος, «Η πατρίδα ως ήχος...», ό.π., 279, υποσημ. 6.

128. W. Ong, *Προφορικότητα και εγγραμματοσύνη*..., ό.π. -Σ. Σκαρτσής, *Η προφορικότητα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2002.

129. Για την ελληνική περίπτωση βλ. M. Herzfeld, «Silence, submission and subversion», στο P. Loizos & E. Papataxiarchis (επιμ.), *Contested identities: Gender and kinship in modern Greece*, Πρίνστον, Princeton Universtity Press, 1991, 79-97.

διαφωνίας προς την εξουσία: οι παρισινοί χρονικογράφοι μετρούσαν τη δημοτικότητα των επιτυχημένων βασιλιάδων από την ένταση των επευφημιών[130]. Οι σιωπές ήταν το ίδιο πληροφοριακές όσο και οι ήχοι. Η διαφορά μεταξύ νύχτας και ημέρας, λόγω της επικρατούσης (στην πρώτη) σιωπής, ήταν πολύ περισσότερο διακριτή απ' ότι στις σημερινές πόλεις.

Ο Μ.Μ. διασώζει κάποια «αντιεξουσιαστικά» ηχοτοπία της πόλης, αναφερόμενος πολλές φορές στα διοργανούμενα το 1885 πολυπληθή λαϊκά συλλαλητήρια υπέρ της ανάληψης από την κυβέρνηση πολεμικής δράσης, στο πλαίσιο της Μεγάλης Ιδέας, ως μια μορφή πίεσης προς αυτήν. Ακόμη και επαρχιώτες έφταναν καθημερινά στην Αθήνα για να συμμετάσχουν σ' αυτά, αλλάζοντας το «ακίνητο» ηχοτοπίο της, «*κίνησις πυρετώδης, ορμή φλογερά, άγνωστοι παλμοί, θόρυβος πατριωτισμού, εξήγειρε, μετέδιδε ζωήν εις αυτάς* [Αθήνας], *βεβυθισμένας συνήθως εις νεκράν ακινησίαν..., το πεδίον των Στηλών ήκουεν ασυνήθεις φθόγγους και κραυγάς, αι αρχαϊκαί αναμνήσεις ήσαν εν μεγίστη κυκλοφορία*»[131], «*παρεληρούμεν ασυναρτήτους ανισχύρους μανίας κραυγάς, κηρύξατε τον πόλεμον....*»[132], για να εξατμιστούν τελικά μετά από λίγες εβδομάδες («*κατά μικρόν σβέννυται ανά μία των ζητωκραυγών αι αλλεπάλληλοι ηχοί*»[133]). Οι επίστρατοι του 1885-86 έδωσαν κι αυτοί νέα ηχοτοπία στην πόλη, γύρω από το στρατώνα της Νεάπολης ειδικότερα. Η αιφνίδια πρόσκληση της εφεδρείας «*...επόμενον ήτο να μεταβάλη ουσιωδώς τας συνθήκας του βίου και να αφαιρέση απ' αυτού την συνήθη ηρεμίαν και πεζότητα. (...) Αι περί την Νεάπολιν, εν η εγκατεστάθησαν, συνοικίαι, αθόρυβοι το πριν και γαλήνιοι, ήλλαξαν εξ ολοκλήρου χαρακτήρα*». Νέες ηχογόνες πηγές στην πόλη είναι τώρα η στρατιωτική σάλπιγγα («*η σάλπιγξ βάλλει από των γωνιών και των τριόδων τους οξείς αυτής τόνους*»), οι φωνές των αξιωματούχων, τα παραγγέλματα, («*έν, δύο! Έν, δύο*»), τα μαγειρικά σκεύη («*ο θόρυβος των συγκρουομένων μαγειρικών σκευών και ο βρασμός των κοχλαζόντων λεβήτων και η κατ' όνομα πρόσκλησις των δικαιουμένων να λάβωσι μέρος εις το*

130. Πρβλ. D. Garrioch, «Sounds of the city...», ό.π., 20.

131. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 237, 238, 239.

132. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 241.

133. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 277.

συσσίτιον ανδρών»), αλλά και οι ήχοι από τα δρώμενα των χορών που στήνουν οι στρατιώτες τις ώρες της σχόλης τους («*οι πόδες κροτούσι κανονικώς*»), ή από τα τραγούδια και τη διασκέδασή τους (με την αρχαία της σημασία, «*με την υπερτάτην έκφρασιν της προς το περπρωμένον πίστεως, ήτις διακρίνει τον λαόν μας, υψίστην επικουρείου και στωικής άμα φιλοσοφίας κραυγήν: Δόστε, δόστε του να πάη / τούτ' η γη θε να μας φάη!*»[134]).

Ένα άλλο, πιο σταθερό, ηχοτοπίο δημιουργούσαν οι διαδηλώσεις της εκάστοτε αντιπολίτευσης καθ' όλη την περίοδο που εξετάζουμε. Ο Μ.Μ. περιγράφει μια απ' αυτές τον Σεπτέμβριο του 1884, με τα συνθήματά της («*ζήτω*», «*Κάτω*»), τους ήχους των συγκρουομένων αντιπάλων *ανθρώπινων σωμάτων* στις μεταξύ τους συμπλοκές, με τους πυροβολισμούς της αστυνομίας ως σύμβολο της προσπάθειας για επιβολή της νομιμότητας της εξουσίας: «*Το χαρακτηριστικώτερον όλων των θορύβων της παρελθούσης Τετάρτης ήτο ότι εν τη πλατεία των ανακτόρων εν τη σώμα προς σώμα αρρήκτω συνωθήσει εκείνη και τω εναγκαλισμώ σχεδόν των αντιπάλων ερευγομένων κατά πρόσωπον αλλήλων τας υπέρ του κόμματός του έκαστος κραυγάς και εξημμένων και ανταπειλουμένων, κατωρθώθη να πέσουν δέκα πυροβολισμοί και να διασχίσουν όλοι τον αθώον και διαυγή πάσης κομματικής αποχρώσεως αέρα*»[135].

8. Τα *φυσικά ηχοτοπία*. Οι περισσότερες προηγούμενες παρατήρησεις αφορούσαν στα ηχοτοπία της ανθρώπινης δημιουργίας. Αλλά και τα *φυσικά ηχοτοπία* ενδιαφέρουν τη Λαογραφία. Ο πρωτόγονος άνθρωπος παρακολουθώντας τις εξαίσιες ηχητικές συνθέσεις της φύσης, την εκπληκτική μοναδικότητά τους, τις μιμήθηκε, αναπαράγοντάς της, είτε για να τις χρησιμοποιήσει κατ' αρχάς στην πάλη του για επιβίωση (μιμείται φωνές των θηραμάτων του στο κυνήγι, π.χ.), είτε δημιουργώντας, όπως προείπαμε, *κώδικες ήχων, γλώσσα και μουσική*. Ο «φυσικός άνθρωπος» μιμήθηκε τα ηχητικά ακούσματα της φύσης (αλλά όσο ο τρόπος ζωής εξελίσσεται, αυτά τα ακούσματα εξασθενούν και χάνονται ανεπαισθήτως). Να θυμίσω εν τάχει ότι στον Όμηρο οι ανθρώπινες δραστηριότητες αποδίδονται με χαρακτη-

---

134. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 237, 238, 239, 240.

135. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 571.

ρισμούς της φύσης· οι γνωστές του θαυμαστές παρομοιώσεις έχουν στο δεύτερο σκέλος τους φυσικά χαρακτηριστικά, προς τα οποία συγκρίνεται το πρώτο σκέλος τους, που είναι συνήθως κάποιος ήρωας ή θεός/θεά. Ο Steven Feld[136] παρατήρησε ότι στους Καλούλι της Παπούα Νέας Γουινέας τα πουλιά της περιοχής παρέχουν τις μελωδίες τους, τα τέμπο τους, τους ρυθμούς τους στις ανθρώπινες ηχητικές εκφράσεις. Όλο το σύστημά τους «είναι μια σειρά πίστεων, στάσεων που οργανώνει την ερμηνεία της καθημερινής ζωής σ' ένα κόσμο γεμάτο πουλιά και ζωντανεύει με τους ήχους τους. Μύθοι, εποχές, χρώματα, ταμπού, γένη, κατάρες, μάγια, χρόνος, χώρος και ονοματοθεσία είναι δομημένα συστηματικά. Όλα αυτά είναι θεμελιωμένα στον τρόπο πρόσληψης των πουλιών [από τους ανθρώπους], όπως καταδεικνύεται από την παρουσία του ήχου»[137]. Η έρευνα του Feld και τα αποτελέσματά της, κυρίως η δυνατότητα αυτών των «ηχητικών γεωγραφιών της ετερότητας» να εκφράσουν τον αντίλογό τους στον ευρωκεντρικό χαρακτήρα της παγκόσμιας Ιστορίας, άλλαξαν τα δεδομένα για την ερμηνεία των λειτουργιών του ήχου και της μουσικής ειδικότερα. Γι' αυτό ίσως και η στροφή των ανθρωπιστικών επιστημών από τη μουσική προς τον ήχο. Τα *φυσικά ηχοτοπία* λοιπόν ενδιαφέρουν τη Λαογραφία:

α. *αυτά καθ' εαυτά*, ως φορείς εκφραστές ενός πολιτισμού που χάθηκε ή άλλαξε. Οι ήχοι του αέρα (π.χ.) ήταν διαφορετικοί στα πυκνά δένδρα του δάσους γύρω από το χωριό εν συγκρίσει με το σήμερα, ο ήχος της βροχής ήταν διαφορετικός όταν έπεφτε παλαιότερα στο κεραμίδι ή στην τσιμεντένια ταράτσα ενός αγροτικού σπιτιού σήμερα, οι ήχοι του οικιακού φωτός[138] (κεριού, λυχναριού, καντηλιού) έχουν χαθεί και ανακαλούνται νοσταλγικά, κάποιοι ξεχωριστοί ήχοι ζώων της άγριας πανίδας έχουν μειωθεί ή εξαφανιστεί (βλ. και παρακάτω), ανάλογη είναι η περίπτωση

136. Έχει ηχογραφήσει και ελληνικά ηχοτοπία, στη Σκύρο συγκεκριμένα, το γνωστό αποκριάτικο δρώμενο *Κορέλα και Γέρος*, αλλά παράλληλα και ηχοτοπία μιας ταβέρνας με ρεμπέτικα τραγούδια και ενός dance club (με νεαρούς θαμώνες) και hip-hop μουσική. Πρόκειται για τον δίσκο του *The Time of Bells, 2*, VoxLox (2004).

137. S. Feld, *Sound and sentiment...*, ό.π., 83-84.

138. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 59.

των πουλιών και των εντόμων, κ.τ.λ. Αυτά όμως τα θέματα παραπέμπουν στον άνθρωπο, στο πώς *εισπράττει* αυτές τις μεταβολές, αλλά κυρίως στον *τρόπο οικειοποίησης του περιβάλλοντος απ' αυτόν*, στις ολέθριες συνήθως επεμβάσεις του σ' αυτό, ή στην επιβεβλημένη ανάγκη της προσαρμογής του σε νέες πραγματικότητες

β. *συγκριτικά, μεταξύ τους.* Μια συγκριτική θεώρηση των παραπάνω θα ήταν ωφέλιμη για να εντοπίσουμε τις ιστορικές αλλαγές στον ήχο

γ. *οι ήχοι των ζώων*, ειδικότερα[139]. Η χρήση διαφορετικών λέξεων που επέλεξε ο άνθρωπος για να περιγράψει τους ήχους των ζώων δείχνει την ποικιλότητα του κάθε ηχοτοπίου, αλλά και την προσοχή που του επέδειξε ανέκαθεν ο άνθρωπος: ο σκύλος *αλυχτά*, η γάτα *νιαουρίζει*, το λιοντάρι *βρυχάται*, ο γάιδαρος *γκαρίζει*, το άλογο *χλιμιντρίζει*, ο χοίρος *υιίζει* (έτσι το λέγαμε οι «παλιοί»), το πρόβατο και η κατσίκα *βελάζουν*.

Κάποιοι ξεχωριστοί ήχοι ζώων της άγριας και της ήμερης πανίδας έχουν, όπως μόλις προειπώθηκε, μειωθεί ή εξαφανιστεί. Στο χωριό μου, για παράδειγμα, ελάχιστοι είναι πλέον οι ήχοι των πουλιών· τα έδιωξαν ή τα θανάτωσαν τα φυτοφάρμακα, έχουν χαθεί οι ήχοι των άλλοτε περιφερόμενων σ' αυτό γουρουνιών, αλλά και των γατών, των σκύλων και των άλλων κατοικιδίων, τα οποία εξοβελίστηκαν στα χωράφια, στο πλαίσιο της «επί το αστικότερον» μεταβολής του από το 1960 κ.ε.[140] Αναφέρθηκα στο τραγούδι των πουλιών[141],

---

139. B. L. Krause, «The niche hypothesis: A hidden symphony of animal sounds, the origins of musical expression and the health of habitats», *Explorers Journal* 71:4 (1993), 156-160. Σημείωσα τους όρους τους «*biophony*» (για ήχους ζωντανών οργανισμών) και «*geophony*» (για αντίστοιχους, άψυχους, της φύσης, όπως αυτοί που δημιουργούνται στις εκρήξεις ηφαιστείων, τις καταιγίδες, κ.λπ.). Ο compact disc που κυκλοφορήθηκε με τ' όνομά του έχει ως τίτλο *Wild soundscapes: Discovering the voice of the natural world.*

140. Πρβλ. Μ. Σέργης, «Η ιστορικότητα του τοπίου: Το παράδειγμα μιας αγροτικής κοινότητας της Νάξου, 1953-2003», στον τόμο *Η Γη-Μήτρα ζωής και δημιουργίας*, ΥΠΠΟ - Μουσείο Ελληνικής Λαϊκής Τέχνης, Αθήνα 2008, 101-112.

141. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 29 κ.ε.

γιατί, ως παράδειγμα, συνίσταται από τους πιο ευχάριστους ήχους του περιβάλλοντος, διαφορετικούς όσο και τα πάμπολλα είδη των φτερωτών μουσικών. Κάθε περιοχή της γης, κάθε μικρή γωνιά του κόσμου έχει τη δική της συμφωνία των πουλιών, ένα «τοπικό μουσικό ιδίωμα» σαν το αντίστοιχο γλωσσικό που χρησιμοποιούν οι κατοικούντες. Η σύγχρονη αστική ηχορρύπανση αλλάζει τη συμπεριφορά των φτερωτών αοιδών της πόλης. Αποδείχθηκε ότι κάποια είδη αναγκάζονται να προσαρμοστούν στον θόρυβο, που πνίγει το τραγούδι τους, με το να αλλάξουν την ώρα που κελαηδούν ή ακόμη και τη συχνότητα της φωνής τους («συμπεριφορική προσαρμοστικότητα» είναι ο όρος που χρησιμοποιούν οι ειδικοί). Επιστήμονες στο Βερολίνο ανακάλυψαν ότι τα αηδόνια της πόλης τους κελαηδούν πολύ πιο δυνατά από αυτά του δάσους. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η περίπτωση ενός είδους σπίνου: η αστική ηχορρύπανση πνίγει το ερωτικό του κάλεσμα, και τα θηλυκά χάνουν τον δρόμο προς το ταίρι τους[142], με δεδομένο ότι τα πουλιά συνεννοούνται μεταξύ τους με ήχους που μόνο εκείνα αναγνωρίζουν.

Τι σημαίνουν για τον Μ.Μ. τα *φυσικά ηχοτοπία* που αναπαριστά στα «αθηναιογραφήματά» του; Στην Αθήνα της εποχής του, *η ανοικείωση της καθημερινότητας γίνεται εμφανής στον συγγραφέα μας μέσα από τα κείμενά του που σχετίζονται με την κτηνώδη συμπεριφορά των ανθρώπων έναντι των ζώων*. Οι ήρωές του συμπεριφέρονται σαν κτήνη. Η αντιστροφή αυτή οδηγεί τον δημιουργό τους (και τον αναγνώστη) στον εξανθρωπισμό των ζώων. Οι παραπονεμένες φωνές των δύστυχων ζώων ή η ιώβεια υπομονή τους *διά της σιωπής* καταδεικνύουν την αναλγησία και την κοινωνική παθολογία μιας απαίδευτης κοινωνίας[143]. Αυτό θέλει να καταγγείλει ο Μ.Μ. Οι περιγραφές του στο «Γατί», όπως η παρακάτω, αντιστρέφουν τους όρους *άνθρωπος* και *ζώον*: «*Αλλά δεν είχε κάμη ούτε πέντε άλματα, όταν, πέτρα βαρεία, υψόθεν επελθούσα, γκοπ, αντήχησε σφοδρώς επί της ράχης του, και την συνέτριψε σχεδόν. Μιάουου! Έβαλεν οιμωγήν, θλιβερωτάτην, πληγωθέν το αιλουρίδιον...*», μετά από λίγο «*...ξανάπεφτε και εκραδαίνετο, κ' επάλλετο, και εμιαούριζ' ικετευτικώς και*

142. Από άρθρο της εφημ. *Τα Νέα*, της 12ης Απριλίου 2008.
143. Γ. Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση...*, ό.π., 300.

επωδύνως», τελικά «*εδούπησ' εις το χώμα βροντερώς*»[144]. Ή, αυτή στο «Κάρο», «*... με τους δύο του τροχούς, στρογγύλους, λασπωμένους, στρεφομένους, τρίζοντας, εντεύθεν και εκείθεν. Και έλεγες ότι ο ήχος ούτος ον εξέπεμπον γυρίζοντες, ενούμενος προς του αλόγου το κοπιώδες άσθμα, ήτο ως γοός τις αόριστος και άναρθρος, παράπονον θρηνώδες όπερ έβαλλον, εν αδελφότητι καμάτου, δυστυχίας, το άψυχον το ξύλον άμα και το έμψυχον τετράποδον...*», «*ο συνοδεύων τούτο γόος των τροχών και ο βαθύς ανασασμός του*»[145]. Ή, η περιγραφή του αποθνήσκοντος σκύλου στο εκπληκτικό «Θεάματα του Ψυρρή»: «*...Ρίγη συνεχή ετάρασσον από μιας στιγμής το δέρμα του (...). Το στόμα του ηνοίγετο συχνότερον, μεγαλωστί, βιαίως ανασαίνον, ροφών και αναδίδον τον αέρα μεθ' ορμής. Σφοδρώς να πάλλη η καρδία του εφαίνετο, ηκούετο σχεδόν, ντουκ! ντουκ! υπό τα στήθη του (...). Τέλος συνεταράχθη διά μιας, όλον, εξαίφνης, συνέστειλε το στόμα, έβρυξε τους οδόντας, ήφρισεν, εζήτησε ν' ανεγερθή, εν απροόπτω εντάσει νεύρων και μυών, ανίσχυρον ηπλώθη αύθις, ετεντώθη και συνεσπειρώθη, αλληλοδιαδόχως. Υστάτη ανατριχίλα, παρατεταμένη, εμαστίγωσεν απ' άκρου εις άκρον το κορμί αυτού, το διέδραμεν αστραπιαίως, ισχυρότατα. Ως κύμα αίματος ανέβη επί τον λάρυγγά του, εκόχλασεν, ανερροφήθη...*»[146]. Στα παραπάνω ας προστεθούν ο ήχος των αλυσίδων και τα μουγκρητά του δεμένου ζώου στο αφήγημα η «Αρκούδα»[147], οι ήχοι των φωνών από γάτες, σκυλιά, όρνιθες, κοκόρια, ως στοιχεία του καθημερινού ηχοτοπίου μιας πόλης σε μετάβαση.

9. *Πώς προσλαμβάνονται και χρησιμοποιούνται οι ήχοι ειδικότερα στις συμβολικές πράξεις* (φερ' ειπείν, στις διαβατήριες τελετουργίες[148]). Ο ερχομός του ξενιτεμένου (π.χ.) αναγγελλόταν με τουφεκιά, οι τελετουργίες του παραδοσιακού γάμου είχαν διαφορετικά είδη μουσικής σε επιμέρους φάσεις τους, σχετικές πάντοτε με τα διαδραματιζόμενα και με τα μηνύματα που έπρεπε να λάβει η παρατηρούσα

144. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, ό.π., τ. Α΄ 358, 359-360.

145. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, ό.π., τ. Α΄ 349, 351.

146. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, ό.π., τ. Α΄, 316.

147. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, ό.π., τ. Α΄, 370 κ.ε.

κοινότητα. Οι διάφοροι τρόποι με τους οποίους ο ήχος/θόρυβος χρησιμοποιείται στα καρναβάλια, στις τελετές του «κύκλου του χρόνου» ή του «κύκλου της ζωής»[149], στη συμβολική διαχείριση του θανάτου[150], στα δρώμενα των εκλογικών αναμετρήσεων (ήχοι από τρύπιους, άχρηστους τενεκέδες) ως σύμβολα του ευτελισμού των ηττημένων[151], δείχνουν το ρόλο του ήχου/θορύβου ως ρυθμιστή της κοινωνικής και ηθικής ευταξίας[152].

10. Οι *ήχοι-ταμπού*[153]: εκφράζουν τις φοβίες των κοινωνιών έναντι κάποιων ήχων με μεγάλη συμβολική σημασία, γι' αυτό και παλαιότερα τους πρόσεχαν. Π.χ., οι άνθρωποι δεν ανέφεραν ονόματα ανθρώπων ή νεκρών ή εχθρών από φόβο· αναφορά ονόματος κάποιου θα προξενούσε αφαίρεση των ζωτικών του δυνάμεων· περιόριζαν τους θορύβους από φόβο του θείου θυμού, απαγόρευαν «θορύβους της ημέρας» τη διάρκεια της νύχτας, απέφευγαν αναφορά σε ονόματα βασιλιάδων, θεών και άλλων ιερών προσώπων[154]. Οι ταμπού ήχοι πάντα ακολουθούνταν από θάνατο και καταστροφή. Σήμερα, οι ευρέως χρησιμοποιούμενοι *ευφημισμοί* θεωρώ ότι αποτελούν τη νεότερη εκδοχή των παραπάνω.

---

148. Μια τέτοια ανάλυση έχει επιχειρήσει στους Σούγια του Αμαζονίου ο A. Seeger: *Why Suya sing...*, ό.π. Πρβλ. πρόχειρα όσα διαλαμβάνει στην εργασία του «Τραγούδα για την αδελφή σου: Η δομή και η επιτέλεση των τραγουδιών ακία στους Ινδιάνους Σούγια του Αμαζονίου» ο Π. Πανόπουλος, *Από τη μουσική στον ήχο...*, ό.π., 33 κ.ε. Βλ. και A. Jackson, «Sound and ritual», *Man* 3 (1968), 293-299.

149. Βλ. τη δ.δ. της Χρ. Μακρή, *Ήχοι, κρότοι, θόρυβοι στον κύκλο της ζωής*, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Φιλοσοφική Σχολή, Τμήμα Φιλολογίας, Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας, Αθήνα 2000.

150. Βλ. Κ. Νάντια Σερεμετάκη, *Η τελευταία λέξη στης Ευρώπης τα άκρα. Δι-αίσθηση, θάνατος, γυναίκες*, Νέα Σύνορα-Λιβάνη, Αθήνα 1994³, κυρίως τα κεφ. 3, 4.

151. Μ. Σέργης, *Λαογραφικά των εκλογών (1920-1981) από ένα ναξιώτικο χωριό. Συμβολή στη «Λαογραφία των εκλογών» και στη μελέτη του κυκλαδικού χώρου*, πρόλογος Μ. Μερακλή, Αθήνα 1998, 100 κ.ε.

152. Πρβλ. Π. Πανόπουλος (επιμ.), *Από τη μουσική στον ήχο...*, ό.π., 227.

153. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 201-202:

154. Sir James George Frazer, *Ο χρυσός κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία*, τ. Β΄, μετάφρ. Μπονίτα Μπικάκη, Εκάτη 1991, κεφ. 12, 153 κ.ε.

11. ***Ηχοτοπία της υπαίθρου # αστικών κέντρων.*** Τα πρώτα ήταν hi-fi, ήταν μοναδικά, είχαν ποικιλία, οι μεμονωμένοι ήχοι τους μπορούσαν να ακουστούν καθαρά, λόγω της χαμηλής έντασης του υφιστάμενου θορύβου[155], ήταν πλούσια σε πληροφορίες. Οι άνθρωποι της παραδοσιακής κοινωνίας δημιουργούσαν ήχους α-θόρυβους, οι αγρότες, οι βοσκοί, οι ξυλοκόποι ήξεραν πώς να τους διαβάζουν ως «σημεία» αλλαγής στο περιβάλλον[156], τους ερμήνευαν με πολλούς τρόπους, αφού εκείνοι καταλάβαιναν τις σημασίες τους. Ας θυμηθούμε, ειδικότερα, τους ήχους της ποιμενικής ζωής, που ήταν ανέκαθεν πιο ήσυχη από αυτήν του κάμπου[157], τους ρομαντικούς ποιητές του 19ου αι. που περιέγραφαν ποιμενικά ηχοτοπία, ή τη θαυμαστή δύναμη του ποιμενικού αυλού στα αστικά ηχοτοπία αργότερα[158].

Στα lo-fi ηχοτοπία των σημερινών αστικών κέντρων τα ακουστικά σήματα συσκοτίζονται από την υπερπληθώρα των ήχων και του θορύβου. Τα ηχοτοπία αυτού του είδους δημιουργούνται από την κυριαρχία των δυνατών ήχων, οι οποίοι εξαφανίζουν ή καλύπτουν τα στοιχεία εκείνα που συνιστούν τις τοπικές ποικιλίες. Νέοι ήχοι ανατρέπουν το παραδοσιακό ηχοτοπίο, φέρουν τη *νεωτερικότητα* στο πρώην οικείο περιβάλλον και το αποδομούν, κατακερματίζουν τις σιωπές του, και το κυριότερο ίσως: δημιουργούν τη συνήθεια να μην ακούμε, γεγονός επιζήμιο τόσο για το ίδιο το ηχοτοπίο, όσο και για τον άνθρωπο, αφού μπορεί να εξαφανιστούν κάποιοι ήχοι χωρίς αυτός να προσέξει την αλλαγή. Βεβαίως οι ίδιες οι πόλεις αλλάζουν μεν τους ήχους τους, αλλά και ανανεώνουν τη νοσταλγία για τους παλιούς (να ένας ακόμη τρόπος να μελετήσουμε τον *φολκλορισμό*, ηχητικά).

12. ***Αν υπήρχε η δυνατότητα, η λαογραφική έρευνα στην Ελλάδα θα μπορούσε να επισημάνει ενδιαφέρουσες αναλογικές αλλαγές ανάμεσα στους φυσικούς και τους τεχνολογικούς ήχους,*** όπως καταγράφονται με το πέρασμα των ετών. Στο *World Soundscape Project* του Schafer φαίνεται –για παράδειγμα– ότι στην Αγγλία του 19ου αι. το 48% των καταγεγραμμένων σ' αυτό ήχων αναφέρεται στους φυσικούς, ποσοστό που

155. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 43.
156. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 44.
157. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 44-45.
158. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 44-45.

πέφτει στο 28% κατά τη διάρκεια του 20ού αι., 43% και 20% είναι οι αντίστοιχες τιμές για την υπόλοιπη Ευρώπη. Στη Βόρεια Αμερική, αντιθέτως, το 50% αναφέρεται και στους δύο αιώνες σε φυσικούς ήχους. Άρα, κάποιοι λαοί –με συγκεκριμένο πολιτιστικό ήθος– είναι ακόμη πιο κοντά στο φυσικό περιβάλλον[159].

13. Η *φωνή του ανθρώπου ως κύριο ηχοτοπίο*

Ο άνθρωπος μιμείται ηχητικά το φυσικό ηχοτοπίο στην ομιλία του, στη μουσική, στις τελετουργίες του[160]. Το σπουδαιότερο όλων των ηχοτοπίων είναι ίσως η ανθρώπινη ομιλία, αφού κυριαρχεί σε όλα τα προαναφερθέντα και ενδιαφέρει φυσικά τη Λαογραφία, ως «ηχογόνα τέλεση συναισθημάτων, ιδεών, αξιών και κανόνων»[161], ως ιστορική πηγή (πρβλ. την προφορική ιστορία, Oral History, την ανάγκη για τη δημιουργία ενός «αρχείου φωνών», κ.λπ.).

Η *φωνή* του ανθρώπου ως ερευνητικό πεδίο έχει πλέον σήμερα επεκταθεί σε πολλές ανθρωπιστικές επιστήμες (Ψυχανάλυση, Φιλολογία, Ψυχολογία, Κοινωνική Ανθρωπολογία), με νέα ενδιαφέροντα θέματα: τη σχέση της με το φύλο («θηλυκές» και «ανδρικές» φωνές), τη σεξουαλικότητα, τη μουσική, κ.ά. «It is the sound of the subject's own voice that centers the subject's 'I' in the world» επισημαίνει με έμφαση ο Bruce Smith[162]. Επίσης, για τη φωνή ως *γλώσσα* (γλωσσικό ιδίωμα), ως κύριο διακριτικό πολιτιστικό γνώρισμα της ταυτότητάς του, αλλά και *για τη γλώσσα ως νοοτροπία*, δεν χρειάζεται εδώ να επαναλάβουμε κάτι από τα ήδη γνωστά[163]. Οι συνεχείς αναφορές του Μ.Μ. στο ζήτημα δηλώνει την ύψιστη για κείνον σημασία του. Στις συνάξεις της αριστοκρατίας και της μέσης τάξης («*η ζωή των αστών μας είνε αντιγραφή της αντιγραφής, απομίμησις της απομιμήσεως*»), στον ετήσιο ανακτορικό χορό[164], σε πολλές στιγμές της καθημερινότητας

159. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 145.

160. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 40.

161. Ν. Μπουμπάρης, «Αναλύοντας την ακουστική εμπειρία. Προς μια πολιτιστική κοινωνιολογία του ήχου», *Επιστήμη και Κοινωνία* 10 (Άνοιξη 2003), στην ηλεκτρονική δ/νση: http:/www2.media.uoa.gr/sas/issues/10_issue/index.html

162. Bruce Smith, *The acoustic world...*, ό.π., 246.

163. Για τη γλώσσα του 19ου αι. ως νοοτροπία βλ. ενδεικτικά Αλέξης Πολίτης, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880*, Ε.Μ.Ν.Ε. - Μνήμων, Αθήνα 1998², 130 κ.ε.

164. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 578-580.

«*κρατούσα γλώσσα είνε η γαλλική*», το λεξιλόγιο εμπλουτίστηκε με τα matinées, aprés midi, five o' clock, bals travestis, costumés, parés et masqués, picnic, parties de plaisir, coursés à pied ou à cheval, goût pervert κ.λπ. Ο Μ.Μ. καταγγέλλει αυτήν την επείσακτη συνήθεια, καταγγέλλει την επιβολή μιας γλωσσικής έκφρασης ως *νοοτροπίας* πλέον, ψεύτικης, επίπλαστης, ψευτοευρωπαϊκής. Ιδού η σημασία για τον λαογράφο τέτοιων καταγραφών και όσων έπονται. Απέναντι από τον πλάνητα στερεοελλαδίτη μουσικό της «Φλογέρας» του βρίσκεται ένα συνονθύλευμα ανθρώπων, που τον *προσβλέπουν* βλακωδώς και του θέτουν γελοίες ερωτήσεις. Κάποιος από τους παριστάμενους επιτηδεύεται ρουμελιώτικη προφορά, ένας άλλος τονίζει την αξία της ελληνικής μουσικής, «*συνειθισμένος, φαίνεται, πολύ το κτήνος εις την γαλλικήν ή την ιταλικήν εκ γενετής*», μια δεσποινίδα απευθύνεται γαλλιστί προς τους «ομοϊδεάτες» φίλους της: *άλλοι γλωσσικοί ήχοι*, με πάμπολλες κοινωνικές συνυποδηλώσεις, και πρώτη *την άρνηση του σημαντικότερου ίσως στοιχείου που καθορίζει την ταυτότητα ενός ατόμου*, την ίδια τη γλώσσα του. *Άλλοι ήχοι, άλλη γλώσσα, άλλη ταυτότητα* στην Αθήνα. Η αργκό των λαϊκών πρωταγωνιστών που συναντούμε στα αφηγήματα του Μ.Μ. (των αμαξάδων, κουτσαβάκηδων, αγυιόπαιδων), η *γλωσσική ακαταστασία* γενικά, ως *ήχοι*, αντανακλούν το χάσμα μεταξύ των κοινωνικών στρωμάτων ή των φορέων της γλώσσας, συνιστούν την πολιτισμική *ετερότητα* του νεοσύστατου άστεως: καθαρεύουσα, δημοτική, τοπικές διάλεκτοι, γαλλικά, τουρκικά. Έχουμε αποδείξει εξ άλλου ότι ο διαφορετικός γλωσσικός κώδικας, ακόμη και η διαφορετική προφορά, δημιουργούν *ετερότητα* και διενέξεις[165].

Ο Μ.Μ. *αναδεικνύει* τους ήχους των *συνομιλιών* που διαμείβονταν στους δρόμους της πόλης και στους άλλους κοινωνικούς χώρους της παράγοντα μεγάλης σημασίας στο ηχητικό περιβάλλον. Ακολουθούν μερικά ενδεικτικά παραδείγματα:

α. Ηχοτοπία των δρόμων:

Στα κείμενα του Μ.Μ. προβάλλει διαρκώς η πολύβουη και αγοραία καθημερινότητα της αθηναϊκής πόλης. Ο πληθυσμός στο άστυ γι-

165. Μ. Γ. Σέργης, *Ακληρήματα. Οι αλληλοσατιρισμοί ως όψεις της ετερότητας στην αρχαία και τη νεότερη Ελλάδα*, εκδόσεις Αντώνη Αναγνώστου, Αθήνα 2005.

γαντώνεται, το μικρό χωριό των ολίγων χιλιάδων κατοίκων του 1830 έχει μετατραπεί (περί το 1896) σε μια πολυπολιτισμική μεγαλούπολη των 120 χιλιάδων[166], έγινε μια θορυβώδης πόλη. Ο Μ.Μ. περιγράφει τη θραύση της ηρεμίας ενός καθημερινού της πρωινού, καθώς αρχίζει να «*... αναβαίνει θόρυβος σύμμικτος, βοή μυριόφωνος, αλλαλαγμός και πάταγος ποικίλος*», αφού βαθμηδόν, με το πέρασμα της μέρας, πλήθος ανθρώπων διέρχεται στην πόλη «*κραυγάζον, εν εκκωφαινούση συναυλία εν η αντιπροσωπεύονται πάντες της μουσικής κλίμακος οι τόνοι, όλον το οχληρότατον πλήθος των μικροπωλητών, των μικρεμπόρων ή των παραγγελιοδόχων, οίτινες αποτελούσι την ζωήν των απομεμακρυσμένων συνοικιών. Διήλθεν ήδη ο γαλακτοπώλης (...), ο δι' απαισίου υποκώφου μυκηθμού διαλαλών το εμπόρευμά του. Παρήλθεν η αντιπολιτευομένη αυτόν συνοδεία αιγών, ην αμέλγει παρ' εκάστην θύραν χάριν των επιθυμούντων νωπόν γάλα παροίκων ο οδηγός της, κροταλίζουσα τους κωδωνίσκους της και βληχωμένη (...). Ηκούσθη του αρτοποιού η χονδρή φωνή και η μελιτώδης φλυαρία της γραίας της πωλούσης βότανα και φύκη. Και ακολουθούντες αυτούς διέρχονται κατόπιν ιχθυοπώλαι, πραγματευταί, λαχανοπώλαι, οπωροπώλαι, οψοπώλαι...*»[167]. Τα διαλαλήματα των μικροπωλητών[168] (ο κατάλογος που μας παραθέτει ο Μ.Μ. μάς δίνει μια καλή ιδέα για την ποικιλία των ειδών και των υπηρεσιών που προσφέρονταν στην πόλη αυτήν την περίοδο) αποτελούσαν ανέκαθεν θέμα μελέτης της Λαογραφίας[169]. Πλην των προαναφερθέντων, ξεχωρίζουν αυτά του 12ετούς νεαρού «πανοραματζή» που διαλαλεί το προσφερόμενο θεαμά του (π.χ., «*Ορίστε, κύριοι, εις το περίεργον θέαμα, το ωραίον πανόραμα, μία δεκάρα ο άνθρωπος, κύριοι ορίστε!...*»[170]), του πωλητή τυχών στο «Οιωνός» («*Τύχαις, καλαίς τύχαις!*»), τα διαλαλήματα του κουλουρτζή στη νυχτερινή Ομόνοια («*Κουλούούρια ζ...στάάά!*»), «*Κουλούούρια!... καίαίνε... ευτύύύς!...*»[171], κ.ά. Οι μικροπωλητές ανέπτυσσαν φωνητικές τεχνικές και με τις συχνές επαναλήψεις προσπαθούσαν να

166. Γ. Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση...*, ό.π., 245, υποσημ. 5.

167. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 206.

168. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 64-65.

169. Δημ. Λουκάτος, *Σύγχρονα λαογραφικά (Folklorica contemporanea)*, Αθήναι 1963, 17-20.

170. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 226.

171. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 377 κ.ε.

πετύχουν υψηλό επίπεδο ακουστικότητας και φυσικά να πετύχουν τον πρώτιστο στόχο τους: να πωλήσουν τα διαλαλούμενα είδη τους. Σ' αυτούς πρέπει να προσθέσουμε τους *τελάληλες* (ένα ενδιαφέρον τμήμα του σκηνικού της πόλης) που εκφωνούσαν δυνατά νόμους, αποφάσεις, γεγονότα της καθημερινότητας, ακόμη και αντικείμενα απωλεσθέντα ή προς πώληση[172]. Στα κείμενα του Μ.Μ. δεν συναντήσαμε τέτοιο τύπο.

Ο Μ.Μ. με την παράθεση των καθημερινών ομιλιών και των συζητήσεων στο δρόμο ψυχογραφεί και φιλοσοφεί πάνω στα ανθρώπινα πάθη (τον Έρωτα, το Μίσος, την Ηδονή), την Ανέχεια, την Ελπίδα, την Πάλη του καθημερινού αγώνα για Επιβολή, για την Υγεία κ.λπ.[173] Ξεχωρίζω τις σκηνές συζυγικής τρέλας στο «Συζυγική σκηνή», όπου περιγράφεται η «*χυδαία έρις αθηναϊκού ανδρογύνου της μέσης τάξεως*», «*εν μέση λεωφόρω*», με τη φωνή της οργισμένης κυρίας να αντηχεί «*πάντοτε διαπεραστική*», και να προσελκύει τα περίεργα βλέμματα των περαστικών[174]. Η δημόσια προσβολή ήταν κοινός τόπος στην συνωστισμένη Αθήνα της εποχής[175]. Ήταν η πιο κοινή μορφή της συμπεριφοράς που στόχευε στο να συγκεντρώσει ένα πλήθος ωτακουστών και αυτοπτών μαρτύρων και να γελοιοποιήσει τον αντίπαλο, άρα ο *θόρυβος* που δημιουργούσε ήταν κεντρικό στοιχείο στη δημοσιότητα. Οι δημόσιες προσβολές και οι έντονες λογομαχίες ήταν «εξεζητημένες επιδείξεις» που διαρκούσαν αρκετό διάστημα, ήταν ακουστικές παραστάσεις προς όφελος (συνήθως) αυτού που τις δημιουργούσε. Κλασικό παράδειγμα στον Μ.Μ. είναι αυτό με την κυρα-Κώσταινά του: την «υπεράνω υποψίας» και «ηθικοτάτη» μεσίτρα των κοριτσιών που έρχονται από τα νησιά για να βρουν οικιακή εργασία στην Αθήνα, την προστάτιδα «*της απειλουμένης δημοσίας ηθικής, και της κοινωνικής ευπρεπείας αντιλήπτορ[α]*» (καταπληκτικό το χιούμορ του Μ.Μ.), η οποία κατορθώνει τελικά («*πεποιθυία εις την δύναμιν της φωνής*») με τα ηχηρά λογίδριά της («*αναβοά εμμανώς*»), τις ύβρεις και τον θόρυβο που δημιουργεί να τρέψει σε φυγή

172. Βλ. ενδεικτικά, Γιάννης Γκίκας, *Ντελάληδες. Έρευνα και χρονικό*, Αστήρ, Αθήνα 1983.

173. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 342 κ.ε.

174. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 217 κ.ε.

175. Πρβλ. R. B. Shoemaker, «The decline of public insult in London», *Past and Present* 169 (2000), 108-111, 116-119.

τους επίδοξους κατακτητές μιας κοπέλας που προόριζαν για άλλους σκοπούς, και να καταλήξει τελικά «*υπό την αιγίδα της*»[176], υπό τους ηχηρούς γέλωτες και τις ερωτήσεις των περίεργων παρισταμένων.

Ειδική μνεία κρίνω ότι απαιτείται να γίνει στους καυγάδες, στις «ιδιότυπες» αυτές συνομιλίες μεταξύ των κουτσαβάκηδων, με τους υβριστικούς και χυδαίους διαλόγους τους που φέρνει στις τυπωμένες σελίδες των γραπτών του ο Μ.Μ., ή στις βλαστήμιες και στη χυδαία γλώσσα των καροτσέρηδων, όπως αποτυπώνονται, π.χ., στο «Άνθρωποι και κτήνη»[177], σ' «Το κάρρον»[178] και αλλού: «*Όλον το λαϊκόν βλασφημολόγιον, ο θησαυρός των ύβρεων των αγυιών, εκβράζεται ροχθών από το στόμα του, ως από καταρράκτου βρωμερός αφρός*»[179]. Ο Σάφερ τις αποκαλεί «γλωσσικό θόρυβο»[180], ανήκουν δηλαδή κι αυτές στους ήχους-ταμπού. Ο Μ.Μ. (συγκρίνοντάς τις με τον σεμνό λόγο ενός ευαίσθητου ευρωπαίου τουρίστα και τη φιλόζωη ευαισθησία μιας κυρίας) τις βλέπει *ως ενδείξεις του πολιτισμικού διχασμού μεταξύ των ετερόκλιτων ομάδων του αδιαμόρφωτου ακόμη άστεως*. Ας προσέξουμε επίσης τις συνομιλίες των αδιάφορων (μπροστά στη βία κατά των ζώων), απλώς περίεργων, λαϊκών ανθρώπων στο «Θεάματα του Ψυρρή»[181], ή τις συνομιλίες–οδηγίες προς αλλήλους που δίνουν οι διώκτες του γατιού στο ομότιτλο διήγημα, «*καγχάζοντες, σφυρίζοντες, φωνάζοντες, χειροκροτούντες, εκμαινόμενοι*»[182].

δ. Ηχοτοπία των κοινωνικών χώρων

δ.1. πλατειών: με δεδομένο τον επικοινωνιακό, ψυχαγωγικό και οικονομικό χαρακτήρα όλων των επόμενων κοινωνικών χώρων[183] δεν είναι τυχαίο ότι τα περισσότερα ηχοτοπία που παραθέτει ο Μ.Μ. τα ανιχνεύουμε σ' αυτούς. Τα όσα θα εκθέσω αποτελούν *έκφραση της γενικής εικόνας της πόλης αυτή την περίοδο*, της πολιτισμικά αδιαμόρφωτης ακόμη κοινωνίας της, ειδικότερα:

176. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 362 κ.ε.
177. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 334 κ.ε.
178. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 348 κ.ε.
179. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 354.
180. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 200-201.
181. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 308-309.
182. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 358 κ.ε.
183. Μ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση, ήθη και έθιμα, λαϊκή τέχνη*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, 40 κ.ε.

- της σύμμειξης του *παλιού* με το *νέο* σε πολλούς πολιτισμικούς τομείς,
- του αγώνα ανάμεσα στο «ευρωπαϊκό» και το «ελληνικό»· είναι η μεταφορική έκφραση των «ταξικών» της διαφοροποιήσεων, των «βαβυλωνιακών» γλωσσικών ετεροτήτων, του κυκεώνα της πολιτικής και κοινωνικής ζωής, της νέας άτακτης ακόμη μορφής του χώρου.

Όσον αφορά στις πλατείες, με όσα ακολουθούν, δίνω αδρομερώς τον κοινωνικό χαρακτήρα κάθε μιας μέσα από τους διαχεόμενους εκεί ήχους. Η πλατεία Συντάγματος, τις Κυριακές ιδίως, γίνεται κέντρο ερωτικών συμπλοκών, «*τόση συρροή κόσμου, ώστε αποτελείται είς κυκεών*», με κουνήματα, σπρωξίματα, «*γέλοια*», παρεξηγήσεις[184]. Πάντως από τότε φαίνεται να είναι πιο «αστική» από τις εδώ επόμενες. Αξίζει να συσχετίσουμε το τότε μέλλον τους (δηλαδή το σημερινό «παρόν» τους) με την αμέσως παρακάτω περιγραφόμενη (μέσω των ήχων) εικόνα τους.

Η πλατεία Κολωνακίου είναι μικρό λαϊκό εμπορικό κέντρο, όπου κατέρχονται για να προμηθευθούν τα χρειώδη του σπιτιού τους οι «αστοί» ή αποστέλλουν τις υπηρέτριές τους να ψωνίσουν, «*χαριεντιζόμεναι μετά των υπηρετών*»· στα καφενεία της ο θόρυβος εγείρεται μέγας από τις συζητήσεις· είναι κέντρο των διερχομένων στρατιωτών και αξιωματικών που κατέρχονται ή ανέρχονται στους στρατώνες· γίνεται στέκι των κουτσαβάκηδων, μετά τη δεκάτη βραδινή ώρα, και ανάλογων ομηγύρεων, όπου «*ροφάται υπ' αυτών ηδονικώς ο αηδής ναργιλές των τριγύρω καφενείων εν συνοδεία παταγωδών συνδιαλέξεων και γρόνθων επί των τραπεζών και βλασφημιών ή ύβρεων, και πληρούται ο χώρος εκ βοής, και μονότονον μπουζούκι συγκαλεί αυτούς πολλάκις εν ειδεχθεί τινι ταβέρνα, ανοικτή και μέχρι της πρωίας, και ωρυγαί ασμάτων βραγχνωδών και ατασθάλων αντηχούσι, και κρότοι πιστολισμών έρχονται ουχί σπανίως να συναναμιχθώσιν εις αυτάς*»[185]. «σήμα κατατεθέν της», ο τρελός Γιάννης («ο τρελός του χωριού»), που δέχεται βροχηδόν απ' όπου διέρχεται τα λεκτικά πειράγματα των γνωστικών, το ηχηρόν ράπισμα τελικά από τον αξιωματικό, με το οποίο «*διά μιας εβρόντησε κατα-*

184. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 542.
185. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 242, 243.

γής..... βάλλων φρικώδη ουρλιάσματα. Καγχάζουσι δε βροντωδώς οι περιεστώτες άπαντες...»[186].

Του Ψυρρή είναι «*πλατεία συζητήσεων πολιτικών, γλεντιού πλατεία, πλατεία του παλληκαρισμού*», πλατεία κουτσαβακισμών, στην οποία «*αι ορδαί των νυκτοβίων εγοούσαν τα παροίνια άσματά των και η κάμα ήστραπτε και η κουμπούρα πού και πού εβροντολάλει*»· είναι «*γωνία επαρχίας, ή καλλίτερα Ανατολής γωνία*», είναι βεβαίως και εμπορική, με ηχητικό «σήμα κατατεθέν» της μια μικρή βρυσούλα, στην οποία παλαιότερα «*...αντήχει αδιακόπως του κελαρύζοντος νερού ο γλυκύς φλοίσβος*»[187]. Στους Στύλους του Ολυμπίου Διός, οι συνήθεις πολιτικές συζητήσεις μετατρέπονταν σε «*φωνασκίαν και θόρυβον*»[188].

Το λαμπρό διήγημα του Μ.Μ. «Ζωγραφιά νυκτερινή»[189] μάς δίνει την αφορμή να στοχαστούμε πάνω στην αστική αθηναϊκή νύχτα, μέσα από τις μεταβολές του ήχου στο ίδιο περιβάλλον, αλλά σε διαφορετικό χρονικό σημείο της ημέρας (από το φως στο σκοτάδι), με κέντρο αναφοράς την ιστορική πλατεία της Ομόνοιας. Γενικότερα, η παλιά διαφορά μεταξύ του θορύβου της ημέρας και της ησυχίας της νύχτας μειώθηκε περισσότερο, λόγω του νέου αιτήματος για νυχτερινές υπηρεσίες, νόμιμες και παράνομες: νυχτερινή διασκέδαση, νυχτερινές μεταφορές, καθαρισμό των δρόμων, συμμάζεμα των καταστημάτων που κλείνουν αργά το πρωί, παράνομες ερωτικές συνευρέσεις, έκνομες δράσεις, περιθωριακότητα, κ.λπ. Στην Ευρώπη, όταν ακόμη οι πόλεις ήταν σκοτεινές τη νύχτα, οι ήχοι για απαγόρευση της κυκλοφορίας και οι φωνές των νυχτοφυλάκων ήταν σημαντικά ακουστικά σήματα[190]. Στην Ομόνοια της Αθήνας του Μ.Μ. το λιγοστό φως του αεριόφωτος μετέτρεψε τη νύχτα σε ολιγότερο επικίνδυνη, μείωσε τον φόβο, έδωσε περισσότερο χρόνο αναψυχής στις ελίτ και τους κοινωνικούς παρίες, επιμήκυνε το χρόνο της ημέρας, έδωσε χρόνο εργασίας στους βιοπαλαιστές αφισοκολλητές και για τα μεταξύ τους πειράγματα, στους πλανόδιους μικροπωλητές, στους αμα-

186. Πρβλ. στο παραστατικότατο *Παράφρων*, Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 240 κ.ε., 253.

187. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 245, 246.

188. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Β΄, ό.π., 281, 282.

189. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 377 κ.ε.

190. R. Murray Schafer, *The soundscape...*, ό.π., 60.

ξάδες που περιμένουν αγώι σιγοτραγουδώντας, στον νυκτόβιο τσαγκάρη που γυρνά απέξω από τα ερημούμενα υπαίθρια καφενεία και τα άλλα κέντρα των αθηναϊκών διασκεδάσεων ψάχνοντας για πεσμένα στο δρόμο κέρματα[191], στα θορυβώδη και προκλητικά γλέντια των φοιτητών στο «Παρά την Δεξαμενήν»[192], στους ήχους των μπουζουκιών, ανακατεμένους με άσματα, πυροβολισμούς ενίοτε, στα παράνομα ομόφυλα ζευγάρια να πραγματεύονται «*παζάρια ειδεχθή*»[193], κ.λπ. Έτσι κι αλλιώς η νύχτα ανέκαθεν (σκοτεινότερη ή φωτεινότερη) ήταν η αγαπημένη περίοδος των αποβλήτων της ημέρας, των «διαφορετικών», της ετερότητας[194].

β2. των ταβερνών

Στο ηχοτοπίο της ταβέρνας-καπηλειού του «Βαπτίσματος», «*εξ εκείνων των καθαρώς ρωμαϊϊκων*»[195], αλλά κυρίως στο «Εν τω ξενοδοχείω» (= εν τω εστιατορίω), δύο καθαρά ανδρικών χώρων, όπως και σ' αυτούς των καφενείων[196], κυριαρχεί ο «*ήχος ριπτομένων κερμάτων, και θόρυβος φωνών, και κρότος ποτηρίων. Βήματα αντηχούσιν αδιακόπως αλλεπάλληλα επί του εδάφους, έδραι σύρονται μεθ' ορμής, γρόνθοι καταφέρονται επί των τραπεζών προς κλήσιν των υπηρετών* (...). *Αι περόναι πλαταγούσιν επί των πινακίων και παφλάζει κενούμενος ο ρητινίτης και συγκρούονται οι οδόντες τρώγοντες. Και εν τω μέσω της αφορήτου ταραχής και της αήθους συγχύσεως αι συνδιαλέξεις διεξάγονται θορυβωδέστατα, εις επίτασιν της εκκωφαινούσης βοής, από του ενός άκρου εις το άλλο, εν κραυγαίς και εν χειρονομίαις. Όλοι ομιλούν ταυτοχρόνως, ανά δύο ή*

191. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 384.

192. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 387 κ.ε.

193. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 384.

194. Βλ. τη σχετική με το θέμα μας, έξοχη, μονογραφία του Bryan Palmer, *Κουλτούρες της νύχτας. Νυχτερινές περιηγήσεις στις ιστορίες παράβασης από τον Μεσαίωνα μέχρι σήμερα*, μετάφρ. Τρισεύγενη Παπαϊωάννου, Σαβάλλας, Αθήνα 2006.

195. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 181.

196. Μ. Μερακλής, *Νεοελληνικός λαϊκός βίος. Όψεις και απόψεις*, Α.Α. Λιβάνης, Αθήνα 2001, 101-105. –Ευθ. Παπαταξιάρχης, «Ο κόσμος του καφενείου. Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό», στον τόμο Ευ. Παπαταξιάρχης - Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα. Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Καστανιώτης - Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Αθήνα 1992, 209-250.

τρεις ή κατ' ευρυτέρους κύκλους, μεγαληγόρως, βροντωδώς, καγχάζοντες ακατασχέτως εκάστοτε, ερίζοντες ενίοτε, μετ' αλλαλαγμού σχεδόν πάντοτε»[197]. Τα θέματα από τις συνεδριάσεις της Βουλής κυριαρχούν στις συζητήσεις, δημιουργούν ποικίλα σχόλια, αντιτιθέμενες βίαιες κρίσεις, αχαλίνωτες σκέψεις [«*Μωρέ είνε προδότης σου λέω!*», «*Θα τον κρεμάσουμε τον άτιμο!*» (αναφέρονται στον Τρικούπη)], «*πυγμαί δουπούσιν επί του ξύλου ως συμπληρούσαι τα επιχειρήματα*». Είναι οι ήχοι της λεκτικής διαμαρτυρίας τους, μια ένδειξη φραστικής ανυπακοής προς τα ισχύοντα, φωνές κομματικού πάθους, της απέραντης ελληνικής πολιτικολογίας, του αλώβητου στο χρόνο αυτού εθνικού πάθους. Από δίπλα τους, ο ήχος της στεντόρειας φωνής του γκαρσονιού, που μεταφέρει στον μάγειρα του εστιατορίου ή του καπηλειού με το δικό του μυστικό κώδικα, με τη δική του μυστική και συμβολική διάλεκτο, τις παραγγελίες των πελατών («*Το έξι-δύο μία και είκοσι!... – Θέλω άλλο ένα ψητό διδέλο!... Ένα βραστό κεφαλάκι του κυρίου Επαμεινώνδα!!...*»[198]). Και όλα αυτά τα τελευταία υπό τους ήχους της μουσικής τών (απαξιωμένων στη συνείδηση των θαμώνων και της κοινής γνώμης[199]) πλανόδιων ξένων (Ιταλών) μουσικών[200].

β3. των καφενείων

Σ' ένα τέτοιο, «Παρά την Δεξαμενήν», μια παρέα φοιτητών «*άγει εορτήν*», «*και θορυβούν ... ακωλύτως*», αφού ο τέως ήσυχος χώρος πληρούται «*υπό γελώτων και κραυγών κ' επιφωνήσεων και βρόντων*», καγχασμών, γροθοκοπημάτων επί των τραπεζιών, ποδοκροτημάτων, φιαλών που εξεπωματίζονταν «*εν κρότω*», τσουγκρισμάτων των ποτηριών, προπόσεων («*Εβίβαααα!..., επανελήφθη εν βρυγμώ, ορθίων όλων, τρικλιζόντων, εξημμένων την μορφήν, αναποδογυριζόντων τα καθίσματα οπίσω ως εγείροντο*»[201]). Στον εκκωφαντικό του θόρυβο ο Μ.Μ. αντιπαραβάλλει (εκτός από τους αντιπαλεύοντες μουσικούς κώδι-

197. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 210.

198. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 211.

199. Για την κοινωνική θέση του καλλιτέχνη αυτήν την περίοδο βλ. ενδεικτικά Γ. Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση...*, ό.π., 331 κ.ε.

200. Μ. Γ. Σέργης, «Μουσική και τραγούδι....», ό.π., 555-556.

201. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 387, 388, 389.

κες[202]) την ησυχία του νυχτερινού ηχοτοπίου της πόλης: «*Έξω, η ησυχία ήτον πλήρης ... Ο άνεμος εκίνει ελαφρώς τα φύλλα του δασυλλίου και ερρόχθουν οι εν τη Δεξαμενή κρουνοί του ύδατος*»[203].

β4. της γειτονιάς

Οι γείτονες συζητούν μεταξύ τους αλλά και μαλώνουν θορυβωδώς. Το 8μηνο βρέφος στο «Τυχαίο συμβάν» «*εγελούσε, και εφαίνετο να πλέη εις ωκεανόν ευδαιμονίας*», «*κακκανίζον, βατταρίζον άναρθρα, και πού και πού μπατσίζον, με τα πλανώμενα ασκόπως δάκτυλά του, την κατατομήν της μικράς τίτθης του*», «*κ' εχτυπούσε τα χεράκια του, χασκογελών...*», για να βρεθεί ξαφνικά στο έδαφος, «*κ' εβρόντησ' εις το χώμα, βρόντημα βαρύ*»[204], «*... εχύθη παρευθείς να το αρπάξη, με φωνήν τρομάρας: –Το παιδί!...*»[205]. Ξεχωριστός ήταν ο θόρυβος των φωνών των παιδιών που έπαιζαν στις γειτονιές, σαν «κανονικά» παιδιά, ή σαν εκείνα τα οποία «*διημερεύουν εις τας οδούς, τριγυρίζουν τον ταβλάν των στραγαλάδων, θορυβούν ανά τας συνοικίας, αδιακόπως και παντοίως*», tale quale των αρνητικά περιγραφόμενων σ' «Το γατί»[206].

Δίνω, τέλος, μερικά ενδεικτικά παραδείγματα από ήχους αντικειμένων και της φύσης που συναντούμε στο έργο του Μ.Μ. Στη νυχτερινή Ομόνοια (τρεις μετά τα μεσάνυχτα) το υποβλητικό σκηνικό της παράνομης πράξης διαμορφώνεται από το ισχυρό φύσημα του ανέμου και το λιγοστό φως («*μεγάλαι πνοαί ανέμου εισβάλλουν εκ των γωνιών, συρίζουσαι, σαρώνουν το έδαφος σφοδραί, συσπούν την κόμην των υψηλών δένδρων της, σηκόνουν εις σύννεφα την σκόνην*»), τον ήχο του τριξίματος των παραθύρων που χτυπούν στην ησυχία της νύχτας («*Μπράφ!... μπραφ!... μπραφ!...*), τον ήχο της πατσαβούρας του υπηρέτη που καθαρίζει τα σιδερένια τραπεζάκια («*Φρατ!... φρατ!... φράτ!...*), τον ήχο των καθισμάτων καθώς προσκρούουν μεταξύ τους κατά τη μεταφορά τους από το δρόμο στο εσωτερικό μιας μπυραρίας («*Κράκ!, κράκ!, κράκ!*»), «*Κρρρ!, έκριξ' ελαφρά, η ύαλος*» στο τζάμι του καπνοπώλη, «*Ντίγγ!... ντίγγ!...*», τον ήχο του κουδουνιού μιας πα-

202. Βλ. Μ. Γ. Σέργης, «Μουσική και τραγούδι....», ό.π., 560 κ.ε.
203. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 391-392.
204. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 385, 386.
205. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 386.
206. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 358 κ.ε.

ρακείμενης οικίας από κάποιον νυχτόβιο που επέστρεφε για ύπνο, τον βαρύ ήχο των πατημάτων ενός πεζού («*Γκροπ! Γκροπ! Γκροπ!*»), το ρόγχο ενός κοιμώμενου αμαξά, κ.ά.

Ο ήχος της βροχής, γνωστό ρομαντικό θέμα αλλά και φοβερό συνάμα, δεν λείπει από το σκηνικό των έργων του: «*Μαστίζει τας υέλους η βροχή, τρίζουσιν επί των στροφίγγων των αι θύραι και σίζουν του αεριόφωτος τα ράμφη*»[207]. Ούτε και το κελάρυσμα μιας βρύσης – *σημείου* μιας άλλης εποχής: «*... ανωρθώνετο η στηλίτσα της βρυσούλας μικρουλίτσα, ένα μέτρο αποπάν' από τη γη, στενή και μακρουλή, τετράγωνη, μονάχη καθισμένη εκειδά στο σταυροδρόμι, ως καρτερούσα τους διαβάτες με το σιδερένιο κρουνάκι της, λησμονημένο ανοικτό, εις σιγανόν κελάρυσμα*»[208], με τα ανάλογα αισθήματα που προκαλεί, εκ διαμέτρου αντίθετα αυτών που δημιουργούν ο ήχος του μαστιγίου του αμαξά («*ο αμαξάς μαστίζει τους ίππους και απέρχεται, καλπάζων....*»[209], «*ραγδαίον σκάζει το καμτσίκι στον αέρα ηχηρώς εν απειλή*»[210]), οι κρότοι του κάρου που προχωρά μετά δυσκολίας στο ομότιτλο διήγημα[211] («*ηκούσθη κρότος κάρρου, παρατεταμένος κ' ηχηρός*», «*Δεύτερος κάρρου κραδασμός, αντήχησε, βαρύς, προς άλλην διεύθυνσιν*»[212]). Ή, ο κάθε λογής διοτεχνικός θόρυβος, οι ρυθμικοί χτύποι των σφυριών στα σιδεράδικα, τα πριονίσματα, οι τσεκουριές, κοινοί τόποι στα εργαστήρια των επιπλοποιών, των υποδηματοποιών και των σιδεράδων, των αμαξοποιών, που «ορμούσαν» στον αέρα της πόλης.

207. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 210.
208. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 385.
209. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 369.
210. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 353.
211. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 348 κ.ε.
212. Μ. Γ. Σέργης (φιλολ. επιμ.), *Μιχαήλ Μητσάκης...*, τ. Α΄, ό.π., 384.

ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΧΡΥΣΑΝΘΟΠΟΥΛΟΥ

«Ο ΒΙΟΣ ΕΝ ΤΗ ΞΕΝΙΤΕΙΑ»: ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΕΙΣ ΣΤΗ ΜΕΛΕΤΗ ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗΣ ΚΑΙ ΔΙΑΣΠΟΡΑΣ

1. Εισαγωγικά για την ελληνική μετανάστευση και διασπορά

Ο τομέας της λαογραφίας και της ανθρωπολογίας της μετανάστευσης και της διασποράς που αφορά την Ελλάδα και την ελληνική διασπορά χρήζει περισσότερης προσοχής από λαογράφους, ανθρωπολόγους και άλλους θεράποντες των κοινωνικών επιστημών. Τόσο η μετανάστευση, όσο και η συνδεδεμένη με αυτήν διασπορά, αποτελούν φαινόμενα διεπιστημονικού ενδιαφέροντος. Η παρούσα μελέτη στόχο έχει να παρουσιάσει την επιστημονική αντιμετώπιση των φαινομένων αυτών στον ελληνικό και στον διεθνή χώρο, εστιάζοντας στις θεματολογικές και μεθοδολογικές επιλογές της λαογραφίας και της ανθρωπολογίας, και να προτείνει ένα δημιουργικό συνδυασμό τους στη μελέτη της μετανάστευσης και της διασποράς.

Χρονολογικά το κείμενό μου αναφέρεται στη μελέτη της ελληνικής μετανάστευσης που έλαβε χώρα κατά τον 20ό και τον 21ο αιώνα, και όχι ενωρίτερα. Υπάρχει, βέβαια, μετανάστευση από το νεοσύστατο ελληνικό κράτος στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, σε χώρες της Ασίας, της Αφρικής, και της ανατολικής και κεντρικής Ευρώπης καθ' όλον τον 19ο αιώνα. Στους εύπορους μετανάστες αυτής της εποχής οφείλει σημαντική στήριξη το νεότευκτο ελληνικό κράτος. Υπάρχουν, όμως, σημαντικές διαφορές μεταξύ της μετανάστευσης αυτής, που δημιούργησε την αποκαλούμενη «ιστορική διασπορά», και της υπερατλαντικής ελληνικής μετανάστευσης του 20ού αιώνα σε χώρες όπως η Αμερική και η Αυστραλία, συνδεδεμένης καθώς ήταν με διαδικασίες προλετα-

ριοποίησης μεγάλου αριθμού μεταναστών, που παρήγαγε την λεγόμενη «μεταναστευτική διασπορά».[1] Εξάλλου, η λαογραφία, επίσημα γεννήθηκε κατά τα τέλη του 19ου αιώνα, με τις σημαντικές μελέτες του Νικολάου Πολίτη, συμπίπτοντας έτσι χρονικά με την έναρξη της ελληνικής μετανάστευσης στην Αμερική και στην Αυστραλία.

Το ανά χείρας κείμενο διερευνά μόνο την ελληνική μετανάστευση και διασπορά, και όχι τη μετανάστευση άλλων εθνοτικών ομάδων στην Ελλάδα και την εξέλιξη, εδώ, του δικού τους λαϊκού πολιτισμού, σε διάκριση προς τον ντόπιο, ή / και σε συνδυασμό με αυτόν. Ο τομέας της λαογραφίας των μεταναστών —και των προσφύγων— στην Ελλάδα είναι πολύ ενδιαφέρων και πλούσιος σε υλικό, ιδιαίτερα κατά την περίοδο που διανύουμε, που είναι η περίοδος δράσης της πρώτης γενιάς αυτών των μεταναστών και προσφύγων, οι οποίοι διατηρούν ζωντανές τις πρακτικές και τις αξίες των κοινωνιών από τις οποίες προέρχονται. Η συνεισφορά της κοινωνικής ανθρωπολογίας, η οποία εστιάζει στη μελέτη της πολιτισμικής ετερότητας, αλλά και των κοινωνικών επιστημών, γενικότερα, είναι σημαντική στον χώρο αυτόν, με διδασκαλία του μαθήματος της μετανάστευσης στα τμήματα του Παντείου Πανεπιστημίου και του Πανεπιστημίου του Αιγαίου, στη Μυτιλήνη, και με σημαντικές εργασίες ανθρωπολόγων και άλλων κοινωνικών επιστημόνων για τις κοινότητες των μεταναστών και των προσφύγων στην Ελλάδα.[2] Η

---

1. Για τους όρους «ιστορική» και «μεταναστευτική» διασπορά, βλ. Μ. Δαμανάκης, «Εισαγωγή στη θεματική και την οργάνωση του Συνεδρίου: Ιστορία της Νεοελληνικής Διασποράς. Έρευνα και Διδασκαλία», στο Μ. Δαμανάκης, Β. Καρδάσης, Θ. Μιχελακάκη, Α. Χουρδάκης (επιμ.), *Ιστορία της Νεοελληνικής Διασποράς. Έρευνα και διδασκαλία*, Πρακτικά Συνεδρίου (Ρέθυμνο, 4-6 Ιουλίου 2003), τόμος Α΄, Ε.ΔΙΑ.Μ.Μ.Ε., Ρέθυμνο 2004, σ. 13.

2. Αναφέρω ενδεικτικά τις ακόλουθες εργασίες: Μ. Πετρονώτη, *Το πορτραίτο μιας διαπολιτισμικής σχέσης: Κρυσταλλώσεις, ρήγματα, ανασκευές*, Πλέθρον, Unesco/ΕΚΚΕ, Αθήνα 1998. Λ. Λαμπριανίδης και Α. Λυμπεράκη, *Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη: Διαδρομές ενημερίας και παραδρομές δημόσιας εικόνας*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 2001. Ευθ. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006. Βλ. επίσης τις εξής μελέτες που αφορούν τη μετανάστευση στην Ελλάδα γενικότερα: E. Tastsoglou and L. Maratou-Alipranti (eds.), "Gender and International Migration: Focus on Greece", Special Issue, *The Greek Review of Social Research / Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευ-*

λαογραφία δεν αδιαφορεί για την έρευνα του τμήματος αυτού της ελληνικής κοινωνίας και του πολιτισμού, αλλά εντάσσει τη μελέτη του πολιτισμού των μη ελληνικής καταγωγής μεταναστών στην ευρύτερη μελέτη της λαογραφίας της μετανάστευσης και της διασποράς. Εξάλλου, λαογράφοι που χρησιμοποιούν διεπιστημονικές προσεγγίσεις στην έρευνα και στις αναλύσεις τους, έχουν ήδη ασχοληθεί με τον τομέα αυτόν, ιδιαίτερα μέσα από τη μελέτη των βιοϊστοριών και των αφηγήσεων ζωής μεταναστών και προσφύγων.[3] Επιπλέον, στο Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα Σπουδών της Λαογραφίας, στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών, στα πλαίσια ειδικού μαθήματος για τις αφηγήσεις ζωής, ενθαρρύνονται αλλοδαποί φοιτητές να εκπονούν εργασίες για τον λαϊκό πολιτισμό των χωρών καταγωγής τους, και καταγράφονται αφηγήσεις ζωής μεταναστών και προσφύγων εγκατεστημένων στην Ελλάδα.

Η μελέτη της ελληνικής εσωτερικής μετανάστευσης από τις αγροτικές και νησιωτικές περιοχές στα αστικά κέντρα είναι ένας συναφής χώρος, με παράλληλα στις δομές οργάνωσης (τοπικοί και εθνοτικο-τοπικοί σύλλογοι) και στις εκφράσεις της ταυτότητας των μεταναστών εσωτερικού και εξωτερικού. Ο τομέας της εσωτερικής μετανάστευσης έχει μελετηθεί αρκετά από Έλληνες λαογράφους, ιδιαίτερα στα πλαίσια της αστικής λαογραφίας, και εξετάζει τις συνέχειες και τους μετασχηματισμούς των τοπικών ταυτοτήτων στα πλαίσια των εγκαταστάσεων ομάδων από διάφορα μέρη της Ελλά-

---

νών 110 Α΄ (2003), Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών. Λ. Βεντούρα – Σ. Τρουμπέτα (επιμ.), «Αφιέρωμα: Σύγχρονες θεωρήσεις του μεταναστευτικού φαινομένου», *Σύγχρονα Θέματα*, περίοδος Β΄, τεύχος 92, (Ιανουάριος – Μάρτιος 2006): 21-86. Γ. Τσιμουρής, «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της μετανάστευσης στη μεταπολεμική Ελλάδα: Ορισμένες υποθέσεις για μια αργοπορημένη σχέση», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Όψεις Ανθρωπολογικής Έρευνας. Πολιτισμός, Ιστορία, Αναπαραστάσεις*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009, σ. 293-313.

3. Αναφέρω ενδεικτικά τις ακόλουθες μελέτες: Α. Κυριακίδου-Νέστορος, «Τρεις γενιές προσφύγων της Μικράς Ασίας. Η σημασία της προσωπικής ιστορίας» στο Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 233-240. Β. Νιτσιάκος, *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας, Αθήνα 2003. Β. Χρυσανθοπούλου, «Οι Αλβανοί μετανάστες του Πόρτο Ράφτη Μεσογαίας μέσα από τις προσωπικές τους αφηγήσεις», *Πρακτικά ΙΑ΄ Επιστημονικής Συνάντησης ΝΑ. Αττικής* (11-14 Νοεμβρίου 2004), Σπάτα 2006, σ. 509-530.

δας στα αστικά κέντρα. Το φαινόμενο της εσωτερικής μετανάστευσης και της δράσης των τοπικών συλλόγων τέμνεται με τον χώρο μελέτης της αστικής λαογραφίας και της αστικής ανθρωπολογίας, που αναδύθηκαν στο επιστημονικό προσκήνιο στη δεκαετία του 1970. Τότε μελέτησε η Renée Hirschon τους Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς,[4] και δημοσιεύθηκαν σημαντικές εργασίες του Μιχάλη Μερακλή για τον φολκλορισμό, για τον άνθρωπο της πόλης και για την αστική λαογραφία.[5] Είχε προηγηθεί, πρωτοποριακά, το βιβλίο του Δημητρίου Σ. Λουκάτου, *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, ήδη από το 1963.[6]

Ιδιαίτερη προσοχή έχει δοθεί στις λαογραφικές, και γενικότερα στις πολιτισμικές, δραστηριότητες των τοπικών συλλόγων που δρουν στα αστικά κέντρα και συσπειρώνουν γύρω τους τους συμπατριώτες, ενώ φροντίζουν για τη διατήρηση των τοπικών εθίμων και τη μεταβίβασή τους στις νεότερες γενιές.[7] Υπάρχει ένα ενδιαφέρον πρόγραμμα καταγραφής των τοπικών συλλόγων, κυρίως στον ελλαδικό χώρο, αλλά και στη διασπορά, που έχει ξεκινήσει το Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, μέρος του υλικού του οποίου υπάρχει σε ηλεκτρονική μορφή στην ιστοσελίδα του Κέντρου (www.kentrolaografias.gr). Η εσωτερική μετανάστευση, με τις επιπτώσεις της στις κοινότητες αποστολής των μεταναστών, που έχαναν σε ανθρώπινο δυναμικό και σε ζωτικότητα, αλλά και η λειτουργία και πολιτισμική σημασία των τοπικών συλλόγων (regional associations)

4. R. Hirschon, *Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής. Η κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2004.

5. Μ. Γ. Μερακλής, «Τι είναι ο Folklorismus», *Λαογραφία* 28 (1972): 27-38 [=*Λαογραφικά Ζητήματα* 1989, σ. 109-125]. Μ. Γ. Μερακλής, «Ο άνθρωπος της πόλης», *Λαογραφία* 29 (1974): 71-84 [=*Λαογραφικά Ζητήματα* 1989, σ. 65-82]. Μ. Γ. Μερακλής, «Αστική Λαογραφία», *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας* 3, σ. 11-13 [=*Λαογραφικά Ζητήματα* 1989, σ. 61-64].

6. Δ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, Αθήναι 1963.

7. Βλ. ενδεικτικά Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη, *Ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις τοπικές κοινωνίες. Οι σύλλογοι της επαρχίας Κόνιτσας στην Αθήνα*. Πνευματικό Κέντρο Δήμου Κόνιτσας, Κόνιτσα 1999.

στους νέους τόπους εγκατάστασης, έχει επίσης απασχολήσει πολλούς ανθρωπολόγους, σε ήδη πρώιμες μελέτες.[8]

Στο ανά χείρας κείμενο παρουσιάζονται και σχολιάζονται οι μεθοδολογικές προσεγγίσεις των δύο επιστημών, λαογραφίας και κοινωνικής ανθρωπολογίας, στα θέματα της μετανάστευσης και της διασποράς, όπως αναπτύχθηκαν σε παγκόσμια κλίμακα στο πλαίσιο των κοινωνικο-οικονομικών συνθηκών του 20ού και του 21ου αιώνα. Θεωρώ ότι ένας διεπιστημονικός κλάδος της Λαογραφίας και της Ανθρωπολογίας της Μετανάστευσης και της Διασποράς ανανεώνει και διευρύνει θεματικά και μεθοδολογικά τις επιστήμες της ανθρωπολογίας και της λαογραφίας, προεκτείνοντας το πεδίο έρευνάς τους και χρησιμοποιώντας διεπιστημονικές προσεγγίσεις των φαινομένων και των κοινοτήτων που ερευνώνται. Απόρροια αυτής της θέσης είναι και η πρόταση που καταθέτω στην παρούσα εργασία, για τη διδασκαλία του μαθήματος της Λαογραφίας και της Ανθρωπολογίας της Μετανάστευσης και της Διασποράς στα τμήματα των ελληνικών πανεπιστημίων όπου διδάσκονται τα δύο αντικείμενα. Η λαογραφική και η ανθρωπολογική προσέγγιση στη μελέτη της ελληνικής μετανάστευσης και της διασποράς συγκλίνουν και αλληλοσυμπληρώνονται. Η λαογραφία είναι η επιστήμη της πολιτισμικής ταυτότητας, που ερευνά τα κοινωνικά και πολιτισμικά φαινόμενα εκ των έσω, και διαθέτει πλούσια εμπειρία και παράδοση, μεταξύ άλλων, στη μελέτη της προφορικής λογοτεχνίας, του υλικού και του κοινωνικού βίου των διαφόρων ομάδων στον ελληνικό χώρο. Η ανθρωπολογία, ως επιστήμη της πολιτισμικής ετερότητας, χρησιμοποιεί την ολιστική θεώρηση των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων, τη σύγκριση μεταξύ τους και τον αναστοχασμό του ερευνητή κατά την προσπά-

8. Βλ. σχετικά τις ακόλουθες μελέτες: P. S. Allen, *Social and Economic Change in a Depopulated Community in Southern Greece*, Ph.D. dissertation, Brown University, 1973. S. Buck Sutton, *Migrant Regional Associations. An Athenian Example and its Implication*, Ph. D. thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 1978. Της ιδίας, "Rural-Urban Migration in Greece", in M. Kenny – D. Kertzer (eds.), *Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspectives*, University of Illinois Press, 1983, pp. 225-249. M. Kenna, "Greek Urban Migrants and their Rural Patron Saint", *Ethnic Studies* 1 (1977): 14-23. Της ιδίας, "Institutional and Transformational Migration and the Politics of Community: Greek Internal Migrants and their Migrants' Association in Athens", *European Journal of Sociology* 24 (1983): 263-287.

θεια της ερμηνείας τους, ενώ διαθέτει παράδοση στην επιστημονική ενασχόληση με τον «άλλον».[9] Ας δούμε, λοιπόν, πώς αντιμετώπισαν οι δύο επιστήμες το θέμα της σχέσης του μετανάστη με την κοινωνία αποστολής και με την κοινωνία υποδοχής, και πώς μελέτησαν την ταυτότητα των μεταναστών και των μελών της ελληνικής διασποράς.

2. Η λαογραφία για τον «βίο εν τη ξενιτεία» έως το 1980

Όπως και για τα υπόλοιπα θέματα που εξετάζει η λαογραφία, έτσι και για την μετανάστευση, εν αρχή ην ο Νικόλαος Πολίτης. Στο εναρκτήριο του περιοδικού *Λαογραφία* άρθρο του, τιτλοφορούμενο «Λαογραφία», το 1909, ο Νικόλαος Πολίτης περιλαμβάνει τον «βίον εν τη ξενιτεία» κάτω από το λήμμα «κοινωνική οργάνωσις», στην κατηγορία των «κατά παράδοσιν πράξεων ή ενεργειών». Ο «βίος εν τη ξενιτεία» αφορά στη ζωή του Έλληνα μακριά από την πατρίδα, και ο Νικόλαος Πολίτης δεν μας διευκρινίζει τι κατά τη γνώμη του πρέπει να περιλαμβάνει ο τομέας αυτός. Επιπλέον, αναφέρεται στην συμπεριφορά προς τους ξένους εντός της κοινότητας, ως εξής: «Κοινωνικαί σχέσεις (συμμετοχή ξένων εις οικογενειακάς εορτάς, επισκέψεις, κοινωνική εθιμοτυπία, συμπόσια, ξενία)».[10]

Το περιεχόμενο του «βίου εν τη ξενιτεία» αναπτύσσεται στα εισαγωγικά της λαογραφίας βιβλία σημαντικών λαογράφων, όπως του Στίλπωνος Κυριακίδου, του Γεωργίου Μέγα και του Δημητρίου Λουκάτου. Στο βιβλίο του, *Ελληνική Λαογραφία, Μέρος Α΄: Μνημεία του Λόγου*, που εκδόθηκε το 1922, ο Στίλπων Κυριακίδης αναφέρεται

---

9. Για ανάλογη σύγκριση των δύο επιστημών σε συναφή πεδία έρευνας βλ. Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, «Ιστορία, προφορική ιστορία, ανθρωπολογία και λαογραφία», στο Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 251-257. Βλ. επίσης Β. Χρυσανθοπούλου, «Προς μια διαπολιτισμική μεθοδολογία διδασκαλίας του ελληνικού πολιτισμού στους μετανάστες: Η συμβολή της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της λαογραφίας», ανακοίνωση στο *Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Εκπαίδευση και προοπτικές ένταξης των μεταναστών στο πλαίσιο της δια βίου μάθησης»*, Πρόγραμμα «Οδυσσέας»: Εκπαίδευση μεταναστών στην ελληνική γλώσσα, την ελληνική ιστορία και τον ελληνικό πολιτισμό, Γενική Γραμματεία Δια Βίου Μάθησης, Ινστιτούτο Διαρκούς Εκπαίδευσης Ενηλίκων (Αθήνα, 30/09 – 1/10/2011), υπό έκδοση στα Πρακτικά του Συνεδρίου.

10. Ν. Γ. Πολίτης, «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909): 12.

στα τραγούδια της ξενιτειάς και στο θέμα του ξενιτεμού, ο οποίος, όπως μας λέγει, την εποχή εκείνη, «ήτο και δια τον ξενιτευόμενον και διά την οικογένειάν του ισοδύναμος προς τον θάνατον». Συγκεκριμένα, αναφέρεται στη δυσκολία της επιστροφής του ξενιτεμένου από μακρινές χώρες και στα έθιμα του αποχαιρετισμού.[11] Πράγματι, μεγάλο μέρος της ενασχόλησης με τη λαογραφία της ξενιτειάς και της μετανάστευσης αποσκοπεί στη συγκέντρωση και μελέτη των τραγουδιών και των αυτοσχεδίων διστίχων (μαντινάδων) της ξενιτειάς, ακόμη και σήμερα.

Ο Γεώργιος Μέγας, στο πρώτο κεφάλαιο των *Ζητημάτων Ελληνικής Λαογραφίας*, τιτλοφορούμενο «Ζητήματα αφορώντα την κοινωνικήν οργάνωσιν», αφιερώνει ένα τμήμα στον «βίον εν τη ξενιτεία», το οποίο περιλαμβάνει τα εξής: Έθιμα κατά την αποδημίαν. Η ξενιτειά. Ο γυρισμός. Επίσης: Δοξασίαι περί της ξενιτείας. «Η ξενιτειά» περιλαμβάνει τα εξής: «*Τα καλοκινήματα* (γλυκά και άλλα δώρα προς τον ξενιτεμένον), *παράκλησες, άναμμα καντηλιών σ' ερημοκλήσια* κ.τ.λ. *Τ' αγνάντεμα*, έξοδος εις την θέσιν, όπου έγινεν ο αποχωρισμός. Μέσα αλληλογραφίας δίστιχα και διάφορα εκφραστικά μέσα». Οι «δοξασίαι περί της ξενιτείας», εξάλλου, περιλαμβάνουν τα εξής: «Ο θάνατος εν τη ξένη. Παροιμίαι και τραγούδια της ξενιτειάς». Σε ιδιαίτερο τμήμα, τιτλοφορούμενο «ο θάνατος επί ξένης», ο Γεώργιος Μέγας υποδεικνύει ότι πρέπει να μελετάται «το μοιρολόγημα και το μνημόσυνον του εν τη ξένη αποθανόντος», όπως λαμβάνει χώρα στην πατρίδα του, όταν λείπει το λείψανο, καθώς και στην «κηδεία ξένου» σε ελληνικά χωριά.[12]

Ο Γεώργιος Σπυριδάκης, στις συνοπτικές, αλλά πολύ χρήσιμες *Οδηγίας προς Συλλογήν Λαογραφικής Ύλης* του 1962, συνοψίζει κάτω από το λήμμα «Αποδημία» τα ίδια θέματα που παραθέτει ο Μέγας στα *Ζητήματά* του (σ. 101).[13] Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος, με τη σειρά του, μόνο σποραδικά αναφέρεται στους ξενιτεμένους στην *Ει-*

---

11. Στ. Π. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α΄: Μνημεία του Λόγου*, τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις, 1922, σ. 62.

12. Γ. Α. Μέγας, *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, τεύχος πρώτον, ανάτυπον εκ της Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου 1939, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1975, σ. 106-107 και σ. 205 (Ο θάνατος επί ξένης).

13. Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Οδηγίαι προς Συλλογήν Λαογραφικής Ύλης*, Ακαδημία Αθηνών, εν Αθήναις 1962.

σαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία του 1978, ενώ συστηματικότερα, στο κεφάλαιό του της «Κοινωνικής Παραδοσιακής Ζωής», παραθέτει διάγραμμα θεμάτων στα οποία συμπεριλαμβάνει και τους «Κοινούς αποχαιρετισμούς και υποδοχές στους ξενιτεμένους».[14] Οι ανωτέρω λαογράφοι, επομένως, βλέπουν τη μετανάστευση κυρίως ως αποδημία και ξενιτεμό, με τις εκφράσεις της στον ποιητικό λαϊκό λόγο και στα έθιμα της κοινότητας αποστολής του μετανάστη, που αναδεικνύεται ως ξενιτεμένο μέλος, του οποίου το ενδιαφέρον εστιάζεται αποκλειστικά στην πατρίδα, χωρίς αναφορά στις άλλες δραστηριότητες και σκέψεις του στον τόπο της νέας του εγκατάστασης. Παραδοσιακά η λαογραφία μελετά και τις μορφές του ευεργετισμού προς την πατριδική κοινότητα από τους μετανάστες, αλλά και τα τραγούδια των ξενιτεμένων, καθώς και τα δίστιχα της γραπτής, ενίοτε και έντυπης αλληλογραφίας τους με συγγενείς και συμπατριώτες για θέματα που έχουν σχέση με τη ζωή τους στην ξενιτειά και με τη νοσταλγία τους για την πατρίδα, μέσα από προσωπικές επιστολές ή από στήλες τοπικών εφημερίδων.[15]

Κατά γενικό κανόνα έως την δεκαετία του 1980 η ελληνική λαογραφία αντιμετώπισε τους Έλληνες μετανάστες ως απόδημους και ως ξενιτεμένους, και ελάχιστα έως καθόλου δεν ασχολήθηκε με την καταγραφή και μελέτη της ζωής τους στις χώρες όπου εγκαταστάθηκαν, με τις προσαρμογές και τους μετασχηματισμούς των αξιών, συμπεριφορών και πρακτικών τους ως αποτέλεσμα της δι-αντίδρασής τους με τους νέους κοινωνικούς χώρους στους οποίους ενσωματώθηκαν. Αυτό είναι ως ένα βαθμό αναμενόμενο, αφού η μετανάστευση αντιμετωπίστηκε και από τους κοινωνικούς επιστήμονες ως συνδεδεμένη με δύο εκ διαμέτρου αντίθετες επιπτώσεις στην ταυτότητα των μεταναστών: ή αυτήν της αφομοίωσης (assimilation) προς τις αξίες και τις πρακτικές της κοινωνίας υποδοχής, ή αυτήν της πολιτισμικής διαφοροποίησης

---

14. Δ. Σ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1978.

15. Βλ. σχετικά Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή Μελετών*, δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2008, ιδιαίτερα δε τα εξής κεφάλαια: «Η έντυπη λαϊκή ποίηση στην Κάρπαθο: Μορφή – Λειτουργία – Σημασία», «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Κάσου (1962-1994)», «Τοπικές εφημερίδες και λαϊκή ποίηση. Ένα ακόμη παράδειγμα: Νάξος» και «Έντυπη λαϊκή ποίηση της Σίφνου».

του μετανάστη από το νέο του περιβάλλον, της φαντασιακής ταύτισής του με την πατρίδα και της προσπάθειάς του να διατηρήσει την επαφή μαζί της, του φαινομένου, δηλαδή, του εθνοτισμού (ethnicity). Στη δεύτερη περίπτωση, ο μετανάστης θεωρείται ότι βρίσκεται στην ξένη χώρα μόνο προσωρινά, δεν ανήκει σε αυτήν, παρά μόνο την χρησιμοποιεί για να επιτύχει οικονομικά οφέλη που θα προσκομίσει τελικά στην πατρίδα του, όταν παλιννοστήσει. Γνωρίζουμε ότι τα πράγματα σπάνια συμβαίνουν έτσι στη μετανάστευση, η οποία είναι μια πολύπλοκη διαδικασία που σπάνια οδηγεί στην πλήρη ενσωμάτωση των μεταναστών —αλλά και των παιδιών τους— σε μια νέα ταυτότητα, αλλά δημιουργεί νέες, συχνά υβριδικές ταυτότητες, που συνδυάζουν διαβαθμίσεις του ανήκειν στην παλιά και στη νέα πατρίδα. Επίσης, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι καθ' όλη την περίοδο του 20ού αιώνα, και ιδιαίτερα μέχρι τη δεκαετία του 1980, το έθνος-κράτος αποτελεί ισχυρό και ακλόνητο θεσμό σε παγκόσμια κλίμακα. Το ελληνικό έθνος-κράτος αντιμετωπίζει τους μετανάστες του και τους απογόνους τους ως σπαράγματα του πατριδικού ιστού που πρέπει να φροντίσει να κρατούν τη σχέση τους με την πατρίδα, και επιχειρεί να τους κρατήσει σε ζωντανή επαφή μαζί της, με ιδεολογικό και συναισθηματικό προσανατολισμό προς αυτήν και τα προβλήματά της.[16]

Τα συναφή με τη μετανάστευση λήμματα του τόμου 23 του 1970 του περιοδικού *Λαογραφία*, που συντάχθηκε από την Μαρία Ιωαννίδου-Μπαρμπαρίγου και αποτελεί γενικό ευρετήριο των είκοσι πρώτων τόμων του περιοδικού, καλύπτοντας την περίοδο 1909-1962, είναι τα εξής: *ξενιτεία, μισεμός, ξενιτεμένη (η σύζυγος του ταξιδεμένου), ξε-*

16. Για το θέμα της πολιτικής του ελληνικού έθνους – κράτους προς την ελληνική διασπορά, βλ. τις εξής μελέτες: V. Chryssanthopoulou, *The Construction of Ethnic Identity among the Castellorizian Greeks of Perth*, Australia, διδακτορική διατριβή, Oxford University 1993, pp. 225-235, 250-262. Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός - Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1983. Π. Κιτρομηλίδης, «Το ελληνικό κράτος ως εθνικό κέντρο», στο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *ό.π.*, σ. 143-164. Λ. Μ. Μουσούρου, *Μετανάστευση και μεταναστευτική πολιτική στην Ελλάδα και την Ευρώπη*, Κοινωνιολογική & Ανθρωπολογική Βιβλιοθήκη – Gutenberg, Αθήνα 1991, σ. 182-200. Λ. Βεντούρα, *Μετανάστευση και έθνος. Μετασχηματισμοί στις συλλογικότητες και τις κοινωνικές θέσεις*, Θεωρία και Μελέτες Ιστορίας 15, Ε.Μ.Ν.Ε. – Μνήμων, Αθήνα 1994.

νιτεμένος, δεισιδαίμονες συνήθειαι, έθιμα κατά την εκκίνησιν, ξένος, ταξιδιώτης, ξένη χώρα κ.τ.λ. Τα κείμενα στα οποία παραπέμπουν είναι λιγοστά, περιλαμβάνουν δε ανάμεσά τους μελέτες με παροιμίες για την ξενιτειά[17] ή με τραγούδια, για παράδειγμα, την παραλογή της νέας γυναίκας που δυστύχησε στα ξένα.[18] Ξεχωρίζουν, από άποψη ποιότητας υλικού, κάποιες πληροφορίες που μας δίνει ο Δημήτριος Λουκόπουλος από το χωριό Γουρνάκι της Μακεδονίας, που δείχνουν την ιδιαίτερη κοινωνική θέση την οποία είχε ο ξένος που επέστρεφε στην πατρίδα του, αλλά και ο ξένος που επισκεπτόταν το χωριό. Στο Γουρνάκι, οι κοπέλες του χωριού το απόγευμα, επιστρέφοντας από τις εργασίες τους, επισκέπτονταν το σπίτι όπου βρισκόταν ο ξένος και τον τραγουδούσαν, έπειτα του φιλούσαν το χέρι και δέχονταν ως κέρασμα νόμισμα.[19]

Προς το τέλος της περιόδου που εξετάζουμε, συναντάμε μια ενδιαφέρουσα εργασία για τη μετανάστευση στο περιοδικό *Λαογραφία*. Είναι η μελέτη του Δημητρίου Φούρλα για τους «Νεχωρίτες «ταξιδιώτες» της Β.Δ. Ναυπακτίας». Ο Φούρλας αντιμετωπίζει σφαιρικά τις μεταναστεύσεις, εντός και εκτός Ελλάδος, των Νεχωριτών, δίνοντας και την ντόπια ορολογία, που διακρίνει βαθμούς «ξενικότητας» και απομάκρυνσης από το χωριό, αλλά αντιμετωπίζει όλους τους ταξιδιώτες συνολικά. Οι Νεχωρίτες τους διέκριναν σε «ταξιδιώτες» μικρής σχετικά απουσίας στο εξωτερικό ή το εσωτερικό, σε «κοντοταξιδιώτες», λίγων ημερών στα κοντινά χωριά, «βαροταξιδιώτες», μακρότερου χρόνου στο εξωτερικό, και «ξενιτεμένους», για όσους ζούσαν χρόνια στο εξωτερικό, π.χ. τους «αμερικάνους». Στο Νεχώρι, κατά τον αποχαιρετισμό, μια συγγενής κατευόδωνε τον ταξιδιώτη, ενώ αυτός της έδινε μια τούφα ή ένα κλαρί από έλατο, το οποίο έφερνε στο σπίτι και το φύτευε στην πόρτα της. Ο συμβολισμός της πράξης είναι εμφανής: Μαζί με τη μαγική επιθυμία «χλωρός πάει και χλωρός να γυρίσει», ο ταξιδιώτης, η ενέργεια αυτή σηματοδοτεί και τη συνέχεια της παρουσίας του στο σπιτικό του, μέσω της ανάμνησης. Στα παραδο-

17. F. Drexl, "Das Anonyme Traumbuch des Cod. Paris. Gr. 2511", *Λαογραφία* 8 (1925): 347-375 (παροιμίες με την λέξη «ξένος»: 364-365).

18. Μ. Ι. Σαλβάνου, «Τραγούδια, μοιρολόγια και λαζαρικά Αργυράδων Κερκύρας», *Λαογραφία* 9 (1926): 152-208 (άσμα αρ. 59).

19. Δ. Λουκόπουλος, «Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας», *Λαογραφία* 6 (1917): 137-138.

σιακά επαγγέλματα που απαιτούσαν μετανάστευση από το Νεχώρι συγκαταλέγονταν, εκτός από τους στοιβαχτάδες του βαμπακιού, οι μπολιαραίοι, οι επαγγελματίες, δηλαδή, ζητιάνοι που ταξίδευαν στη Ρωσία από το 1900 έως την κομμουνιστική επανάσταση του 1917, και οι φωτογράφοι, που δρούσαν εποχικά στη Γαλλία, Ελβετία και Ιταλία από το 1920 έως τον Β΄ παγκόσμιο πόλεμο.[20]

Κατά την ίδια περίοδο, το Λαογραφικό Αρχείο της Ακαδημίας Αθηνών επιδεικνύει ενδιαφέρον για την καταγραφή και τη μελέτη της προφορικής παράδοσης και του εθιμικού πλούτου των προσφύγων της Μικράς Ασίας που εγκαταστάθηκαν στην Ελλάδα με την ανταλλαγή των πληθυσμών Ελλάδας και Τουρκίας, σύμφωνα με τη συνθήκη της Λωζάννης. Οι Μικρασιάτες και οι Πόντιοι δεν αποτελούν διασπορές που επιστρέφουν στην πατρίδα, και το ίδιο συμβαίνει και με τους Κωνσταντινουπολίτες και τους Βορειοηπειρώτες. Στην πλειοψηφία τους, εκτός λίγων εξαιρέσεων, οι πρόσφυγες αυτοί ήσαν για αιώνες εγκατεστημένοι στις εστίες που αναγκάστηκαν να εγκαταλείψουν με βίαιο τρόπο. Έγιναν, λοιπόν, μετανάστες και πρόσφυγες στην Ελλάδα, που ήταν γι' αυτούς ξένος χώρος, παρά την πολιτισμική —μέσω της θρησκείας, της ιστορίας και της ιδεολογίας— συγγένεια μαζί της. Ήδη στον πρώτο τόμο της *Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου της Ακαδημίας Αθηνών*, του 1939, διαβάζουμε στην Έκθεση Πεπραγμένων του Αρχείου από τον Διευθυντή του, Γεώργιο Α. Μέγα, για την «έρευνα της λαογραφίας των εκ Μικράς Ασίας καταγομένων Ελλήνων, των εγκατεστημένων εις τα περίχωρα των Αθηνών ... υπό της ταξινόμου Μαρίας Λιουδάκη. Αύτη μεταβαίνουσα εις τους συνοικισμούς Ν. Κυδωνιών και Φιλαδελφείας ηρεύνησε την λαογραφίαν των εκ Κυδωνιών προσφύγων, συλλέξασα παρ' αυτών ύλην 400 σελίδων, ήτις κατετέθη εις το Αρχείον υπ' αριθ. Χειρογράφου 1358 επωφελουμένη δε της ενταύθα παρουσίας υπερεβδομηκοντούτιδος γραίας, καταγομένης εκ Σπάρτης και άριστα γινωσκούσης τα έθιμα του λαού, συνέλεξε παρ' αυτής ύλην ετέρων 400 σελίδων, ην κατέθηκεν υπ' αριθ. 1372 εις το Αρχείον».[21] Η ίδια σημαντική ερευνήτρια, τον ίδιο χρόνο ερεύνησε την λαογραφία «των εν Αρκαλοχωρίω και Ιεραπέτρα [της Κρήτης] εγ-

20. Δ. Β. Φούρλας, «Οι Νεχωρίτες «ταξιδιώτες» της ΒΔ. Ναυπακτίας», *Λαογραφία* 31 (1976-78): 195, 199.

21. Γ. Α. Μέγας, «Εκθέσεις Πεπραγμένων κατά το έτος 1939», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* Α΄ (1939), Ακαδημία Αθηνών: 160.

κατεστημένων προσφύγων εκ Ρεΐσδερε της Σμύρνης». Έντεκα χρόνια αργότερα, το 1950, ο μουσικός υπάλληλος του Αρχείου, Σπυρίδων Περιστέρης, χρησιμοποιεί για πρώτη φορά το φωνοληπτικό μηχάνημα του Αρχείου για την καταγραφή της μουσικής Ποντίων της Καλλιθέας και Σινασιτών και Φλογητινών της Καππαδοκίας, εγκατεστημένων στα Ταμπούρια του Πειραιά. Το 1951, οι Δημήτριος Οικονομίδης και Σπυρίδων Περιστέρης συγκέντρωσαν ποικίλη λαογραφική ύλη και μουσικό υλικό από βορειοηπειρώτες προερχόμενους από τις περιοχές του Αργυροκάστρου, της Χιμάρας και της Πρεμετής, και εγκατεστημένους στα Ιωάννινα.[22]

Αντιλαμβανόμαστε τη σημασία των πρώιμων αυτών καταγραφών μεταναστευτικού και προσφυγικού πληθυσμού της Ελλάδας που ανέλαβε το Λαογραφικό Αρχείο της Ακαδημίας Αθηνών. Οι ταξινόμοι του, μετέπειτα αποκαλούμενοι «συντάκτες» και «ερευνητές», μελέτησαν πληθυσμούς μεγάλης γλωσσικής και εθνο-πολιτισμικής ποικιλίας σε όλο τον ελληνικό χώρο —και βέβαια, όχι για να αποδείξουν τις όποιες συνέχειες μεταξύ αρχαιότερων και συγχρόνων τους μορφών πολιτισμού, αλλά για ν' αποτυπώσουν κατά το δυνατόν πιστότερα, τον λαογραφικό και εθνογραφικό πλούτο του ελληνικού χώρου που συνεχώς μετασχηματιζόταν. Το Λαογραφικό Αρχείο, το σημερινό Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αποδίδει σήμερα στην επιστημονική και στην ευρύτερη ελληνική κοινότητα, τους καρπούς αυτών των εργασιών, μέσα από δημοσιεύσεις, και κυρίως, μέσα από την ψηφιοποίηση των χειρογράφων και του λοιπού πρωτογενούς του υλικού.[23] Η σημαντικότερη, βέβαια, προσπάθεια καταγραφής της μικρασιατικής παρουσίας στην Ελλάδα πραγματοποιήθηκε από το Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών, ιδρυμένο το 1930 από την Μέλπω Λογοθέτη-Μερλιέ, με πλουσιότατο αρχείο και δημοσιεύματα.

Το Λαογραφικό Αρχείο καλλιέργησε συστηματικά τις επιστημονικές σχέσεις με τους Έλληνες της διασποράς, κυρίως επιστήμονες της δεύτερης γενιάς που έρχονταν στην Ελλάδα για να μελετήσουν τον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό. Το 1952, ο Γεώργιος Μέγας ανέθεσε

22. Γ. Α. Μέγας, «Εκθέσεις Πεπραγμένων κατά τα έτη 1950-1951», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 6 (1950-51), Ακαδημία Αθηνών: 328-329.

23. Βλ. σχετικά την πλούσια σε ψηφιοποιημένο λαογραφικό υλικό ιστοσελίδα του Κέντρου Λαογραφίας, www.kentrolaografias.gr.

στον συντάκτη Δημήτριο Πετρόπουλο να συνοδέψει στην περιοδεία του στις ελληνικές επαρχίες, τον επισκεπτόμενο την Ελλάδα, γνωστό ελληνοαμερικανό καθηγητή Δημήτριο Νοτόπουλο, «ίνα ούτος, διά το Λαογραφικόν Αρχείον, συλλέξη σχετικόν λαογραφικόν υλικόν», κάνοντας κυρίως καταγραφή «ωρισμένων ακριτικών, ιστορικών και διηγηματικών ασμάτων, των οποίων η παράδοσις είναι ελλιπής εν ταις συλλογαίς του Λαογραφικού Αρχείου».[24] Το επιστημονικό ενδιαφέρον του Αρχείου για τους Έλληνες της διασποράς επίσης τεκμηριώνεται από τις επαφές του από το 1956 Διευθυντή του Αρχείου, Γεωργίου Σπυριδάκη, με την Κρατική Δισκοθήκη της Ρώμης, «για ανταλλαγή μουσικού υλικού (σε μαγνητοταινίες) δημοτικών τραγουδιών και λαϊκών χορών της Ελλάδος με ανάλογο ιταλικό από τους Ελληνόφωνους της Καλαβρίας (Terra d' Otranto) και με λαϊκά πολυφωνικά τραγούδια της Νεαπόλεως και της Βενετίας, κ.ά.». Επίσης, από την συνεργασία με τον ελληνοαμερικανό εθνομουσικολόγο Σώτήριο Τσιάνη (Sam Chianis), που κατέγραψε, με τη χρήση αμερικανικού εξοπλισμού (γεννήτριας), δημοτικά τραγούδια από τις περιοχές της Σκύρου, Κύθνου, Κάσου και Αρκαδίας, τα οποία σταδιακά το Κέντρο Λαογραφίας δημοσιεύει σε δίγλωσσες συχνά εκδόσεις, συνοδευόμενες από ψηφιακούς δίσκους.[25] Πρόκειται για μια στρατηγική

24. Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, «Βραχύ χρονικό της Εθνικής Μουσικής Συλλογής», στο Ευστ. Γ. Μακρής (επιμ.), *Οι δύο όψεις της ελληνικής μουσικής κληρονομιάς. Αφιέρωμα εις μνήμην Σπυρίδωνος Περιστέρη*, Πρακτικά της Μουσικολογικής Συνάξεως που πραγματοποιήθηκε στις 10 και 11 Νοεμβρίου 2000 στο Μέγαρο της Ακαδημίας Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 18, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2003, σ. 14-15. Τα αποτελέσματα των ερευνών του Νοτόπουλου περιλαμβάνονται στο βιβλίο του, J. A. Notopoulos, *Modern Greek Heroic Oral Poetry*, Ethnic Folkways Library Album F E 4468, with notes, New York, Folkways Records and Service Corp., 1959.

25. Σ. Τσιάνης [Sotirios (Sam) Chianis], *Δημοτικά τραγούδια της Σκύρου, του νησιού του χρυσοπράσινου αετού. Εθνομουσικολογική έκδοση*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, και Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Αθήνα, Ναύπλιο και Ηράκλειο 2003 (δίγλωσση έκδοση στα ελληνικά και στα αγγλικά). Σ. Ι. Τσιάνης [S. J. Chianis], *Δημοτικά τραγούδια από το Βαλτέτσι Αρκαδίας [Folk Songs from Valtetsi, Arcadia]*, τόμος Α΄, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών 2010. Επίσης, ετοιμάζονται προς έκδοση από το Κέντρο Λαογραφίας οι εθνομουσικολογικές καταγραφές δημοτικών τραγουδιών από τη Βυτίνα και από το Δάρα Αρκαδίας, του Σωτήρη Τσιάνη.

που συνεχίστηκε και πρόσφατα από το Κέντρο Λαογραφίας, με τις αποστολές ερευνητών σε κοινότητες Ελλήνων της διασποράς, όπως της αποσπασμένης εκπαιδευτικού, Χριστίνας Πετροπούλου, στο χωριό Γκαλλιτσιανό της Νότιας Ιταλίας, το 1994,[26] και της Βασιλικής Χρυσανθοπούλου στο Περθ Δυτικής Αυστραλίας, για τη μελέτη των εκεί εγκατεστημένων από τις αρχές του 20ού αιώνα Ελλήνων με καταγωγή από το Καστελλόριζο.[27]

3. Ανθρωπολογικές, κοινωνιολογικές και ιστορικές προσεγγίσεις του πολιτισμού των Ελλήνων μεταναστών έως το 1980 και το έργο των Ελλήνων διανοουμένων της διασποράς

Πάνω από 2.000.000 άτομα ελληνικής καταγωγής ευρίσκονται εγκατεσπαρμένα ανά τον κόσμο, ιδιαίτερα στις Η.Π.Α., στην Αυστραλία, στις χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης, στον Καναδά, στη Νότια Αφρική, στη Γερμανία, στην Αργεντινή και στην Βραζιλία, αλλά και πολλές άλλες χώρες του κόσμου, σε μικρότερους αριθμούς. Συναποτελούν αυτό που αποκαλούμε «ελληνική διασπορά», η οποία, κατά τον δόκιμο ορισμό του Ιωάννη Χασιώτη, είναι «το εκπατρισμένο εκείνο τμήμα ενός λαού, το οποίο, μολονότι εγκαταστάθηκε, έστω και με σχετική μονιμότητα, σε χώρες ή περιοχές εκτός του εθνικού χώρου, εξακολουθεί να συντηρεί, σε επίπεδο συλλογικό ή και ατομικό, τις υλικές, πολιτιστικές και συναισθηματικές τους σχέσεις με τη χώρα της

---

26. Χ. Πετροπούλου, «Το παρωνύμιο ως βασικό στοιχείο γενεαλογικής ταυτότητας και κοινωνικής ταξινόμησης: Η περίπτωση ενός ελληνόφωνου χωριού της Ν. Ιταλίας (Γκαλλιτσιανό)», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 28 (1987-1998): 150-158.

27. Β. Χρυσανθοπούλου, «Η διαγενεακή διαχείριση της εθνοτικής ταυτότητας στους Καστελλοριζιούς του Περθ Δυτικής Αυστραλίας: Μια ανθρωπολογική προσέγγιση», στο Α. Κόντης και Ν. Τάτσης (επιμ.), *Η Ελληνική Διασπορά στην Αυστραλία*. Σειρά Ειδικών Μελετών της Μετανάστευσης και Διασποράς, αρ. 7, Εργαστήριο Μελέτης της Μετανάστευσης και Διασποράς του Πανεπιστημίου Αθηνών, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2012, σ. 379-427. Της ιδίας, «*Πολυτοπική και διαχρονική έρευνα στους Καστελλοριζιούς της Πέρθης Αυστραλίας*», ανακοίνωση στην Επιστημονική Ημερίδα με θέμα «Το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και η επιτόπια έρευνα», που οργανώθηκε από το Κέντρο Λαογραφίας, Αμφιθέατρο Δρακοπούλου Πανεπιστημίου Αθηνών, 3.06.2006 (υπό έκδοση στην *Επετηρίδα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*).

άμεσης ή της παλαιότερης καταγωγής του».[28] Πρόκειται για μια κατηγορία που χαρακτηρίζεται από μεγάλη ετερογένεια και ποικιλότητα. Οι διάφορες κοινότητες της ελληνικής διασποράς ποικίλλουν ανάλογα με τη μεταναστευτική γενιά, την κοινωνική τάξη και την τοπική προέλευση των μελών τους, καθώς και ανάλογα με το ιστορικό και κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο εντός του οποίου αναπτύσσονται οι γενιές των μελών τους: για ποια χώρα πρόκειται, ποια η πολιτική της απέναντι στις εθνοτικές ομάδες, ποια είναι η σχέση της με την χώρα καταγωγής των μελών της συγκεκριμένης διασποράς και, συνακόλουθα, ποιο είναι το status της διασποράς αυτής στη χώρα εγκατάστασής της.[29] Το συλλογικό κοινωνικό status των ελληνικής καταγωγής ατόμων στις Η.Π.Α. και στην Αυστραλία, για παράδειγμα, όπου οι Έλληνες έχουν βάθος χρονικής παρουσίας πάνω από έναν αιώνα, και είναι πλέον ενσωματωμένοι στις πολιτικο-οικονομικές και πολιτισμικές δομές των χωρών αυτών, είναι υψηλό. Δεν είναι ίδια η θέση ατόμων ελληνικής καταγωγής σε χώρες της πρώην Σοβιετικής Ένωσης, ούτε στις μικρές κοινότητες του Περσικού κόλπου, της Αραβικής χερσονή-

28. Ι. Κ. Χασιώτης, «Εισαγωγή» στο Ι. Κ. Χασιώτη, Ο. Κατσιαρδή-Hering, Ε. Α. Αμπατζή (επιμ.), *Οι Έλληνες στη Διασπορά: 15ος-21ος αι.*, Βουλή των Ελλήνων, Αθήνα 2006, σ. 15. Για τη διασπορά γενικά βλ. R. Cohen, *Παγκόσμια Διασπορά*, Εργαστήριο Μελέτης της Μετανάστευσης και της Διασποράς, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης Πανεπιστημίου Αθηνών, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2003 (μτφ. αρχικής έκδοσης *Global Diasporas*, UCL Press 1997). Για την ελληνική διασπορά, βλ. R. Clogg (ed.), *The Greek Diaspora in the Twentieth Century*, Macmillan in association with St. Antony's College, Oxford 1999. Βλ. επίσης Α. Κόντης, «Σκέψεις για τη μελέτη των σχέσεων της Μητρόπολης με την Ελληνική Διασπορά», ανακοίνωση στο Συνέδριο με θέμα: *Καρπαθιακή Μετανάστευση και Διασπορά (19ος–21ος αιώνας): Ιστορικές, κοινωνικές και λαογραφικές προσεγγίσεις*, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και Εθνικό Κέντρο Ελληνικών Μελετών και Έρευνας Πανεπιστημίου La Trobe Μελβούρνης Αυστραλίας (Κάρπαθος, 13-14 Ιουλίου 2008), υπό έκδοση στα Πρακτικά του Συνεδρίου.

29. Για μια ιστορική αντιμετώπιση της έννοιας της γενιάς (generation) στη μελέτη της διασποράς σε σχέση με τα φαινόμενα της αφομοίωσης και του εθνοτισμού, βλ. S. Eckstein, "On Deconstructing and Reconstructing the Meaning of Immigrant Generations", in P. Levitt and M. Waters (eds.), *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Russell Sage, New York 2002, pp. 211-215. Για μια παρόμοια προοπτική ανάλυσης των μεταναστευτικών γενεών στους Καστελλοριζιούς της Αυστραλίας, βλ. Β. Χρυσανθοπούλου, «Η διαγενεακή διαχείριση της εθνοτικής ταυτότητας ...», *ό.π.*

σου, του Ιράκ και της Λιβύης, όπου οι κρατικές πολιτικές απέναντι στους μη γηγενείς, και οι γενικότερες πολιτικές δομές των κρατών αυτών, ορίζουν με περιορισμούς τη θέση των εθνοτικών κοινοτήτων που ζουν στα πλαίσιά τους.

Η ελληνική διασπορική παράδοση έχει ως χαρακτηριστικό τη δημιουργία μορφών κοινωνικής οργάνωσης των ελληνικής καταγωγής ατόμων εκτός Ελλάδος, που απαντώνται σε όλα τα μέρη του κόσμου, με διαφοροποιήσεις. Πρόκειται για δομές όπως οι κοινότητες, ή οι ενορίες, στην Αμερική, με τα εθνοτικά σχολεία τους, καθώς και τα ποικίλα σωματεία τοπικού, αλλά και εθελοντικού χαρακτήρα, που συσπειρώνουν άτομα ελληνικής καταγωγής στα πλαίσιά τους, διατηρούν τις σημαντικότερες πολιτισμικές εκφάνσεις της ελληνικότητας και φροντίζουν να τις μεταβιβάσουν στις νεότερες γενιές. Οι οργανώσεις αυτές παραπέμπουν στην παραδοσιακή οργάνωση των Ελλήνων σε κοινότητες, αφού στο πλαίσιό τους εκφράζονται κοινωνικές αξίες και σχέσεις που σχετίζονται με την συνεργασία, την αλληλεγγύη, την ιεραρχία, τις αξίες της συγγένειας, του κοινωνικού φύλου και της ηλικίας, κ.τ.λ., καθώς και εθιμικές πρακτικές που διατηρούν και μεταβιβάζουν τα σύμβολα-κλειδιά της ελληνικής ταυτότητας —ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, των διαφόρων ελληνικών ταυτοτήτων.[30]

Στις χώρες όπου εγκαταστάθηκαν σε μεγάλους αριθμούς οι Έλληνες κατά τον 20ό αιώνα, κυρίως δε στις Η.Π.Α., και δευτερευόντως στην Αυστραλία, η μελέτη του πολιτισμού τους, που συχνά διατηρούσε παραδοσιακά στοιχεία, και μάλιστα σε έντονο βαθμό, ακολούθησε τις γενικότερες επιστημονικές κατευθύνσεις για τη μελέτη της μετανάστευσης. Αυτές, με τη σειρά τους, ήσαν βαθιά επηρεασμένες από τις πολιτικές ιδεολογίες και πρακτικές των χωρών στις οποίες ήσαν ενταγμένοι οι Έλληνες —και οι λοιποί— μετανάστες, και οι απόγονοί τους. Τόσο στις Η.Π.Α., όσο και στην Αυστραλία, οι Έλληνες μετανά-

30. Για την έννοια των συμβόλων-κλειδιών βλ. S. B. Ortner, "On Key Symbols", *American Anthropologist* 75/5 (1973): 1338-1346. Για τα σύμβολα-κλειδιά στις εθιμικές και τελετουργικές πρακτικές των Ελλήνων της Αυστραλίας, βλ. Β. Χρυσανθοπούλου, «Εορταστικές τελετουργίες, συμβολισμός και ταυτότητα στις κοινότητες της ελληνικής διασποράς», στο Ελ. Αλεξάκης, Μ. Βραχιονίδου και Α. Οικονόμου (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα*. Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2008, σ. 323-357.

στες των αρχών του 20ού αιώνα, αντιμετωπίστηκαν ως άτομα που έπρεπε να αφομοιωθούν προς τα κυρίαρχα πρότυπα πολιτικής και κοινωνικής συμπεριφοράς. Οι θεωρίες του «χωνευτηρίου» (melting pot) και η παράδοση του πολιτισμικού εξελικτισμού (cultural evolutionism), όπως εκφράζεται στην κλασική πεντάτομη μελέτη των κοινωνιολόγων W. I. Thomas και F. Znaniecki για τη μετανάστευση των Πολωνών στις Η.Π.Α., ήταν καθοριστικές για τη μελέτη του μεταναστευτικού φαινομένου.[31] Ιδιαίτερα επηρέασαν τη γνωστή κοινωνιολογική σχολή του Σικάγου, που μελέτησε τις εγκαταστάσεις μεταναστών σε εθνοτικές γειτονιές και τη σταδιακή ενσωμάτωσή τους στην αμερικανική κοινωνία και κουλτούρα.[32] Οι ρατσιστικές επιστημονικές αντιμετωπίσεις των αρχών του 20ού αιώνα, αντικαταστάθηκαν από θεωρήσεις των μεταναστών που τους παρουσίαζαν ως νομοτελειακά υποκείμενους σε αφομοίωση. Η γνωστή μελέτη του Gordon για την αφομοίωση στην αμερικανική ζωή, για παράδειγμα, που κυκλοφορήθηκε το 1964, προτείνει ότι όταν οι μετανάστες και οι απόγονοί τους έχουν διανεμηθεί στις κοινωνικο-πολιτισμικές, επαγγελματικές και πολιτικές δομές της κοινωνίας υποδοχής σε ποσοστό ανάλογο προς αυτό του «γηγενούς σώματος» της κοινωνίας αυτής, τότε επιτυγχάνουν τη «δομική αφομοίωση» (structural assimilation) και η εθνοτική τους καταγωγή δεν έχει πλέον σημασία.[33]

Το κυρίαρχο αφομοιωτικό πρότυπο αντιμετώπισης των μεταναστών επηρέασε και όσους ασχολήθηκαν με τη μελέτη των Ελλήνων της διασποράς στην Αμερική και στην Αυστραλία κατά την περίοδο για την οποία γίνεται λόγος. Έτσι, ο Ελληνο-αμερικανός Θεόδωρος Σαλούτος, ο κατ' εξοχήν ιστορικός της ελληνο-αμερικανικής ιστορίας, τονίζει στα βιβλία του την αφομοίωση των μεταναστών και των απογόνων τους προς τις κυρίαρχες αξίες και πρακτικές της αμερικανικής κοινωνίας. Ο Σαλούτος επηρεάστηκε πολύ από τον γνωστό ιστορικό της μετανάστευσης, Oscar Handlin, που μελέτησε τον εξαμερικανισμό των μεταναστών, τη δύναμη της προσαρμογής και την ενσωμάτωση

31. W. I. Thomas – F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago 1984 (1st edition, 1918-1920).

32. Βλ. σχετικά Ν. Τάτσης – Μ. Θανοπούλου (επιμ.), *Η Κοινωνιολογία της Σχολής του Σικάγου: Οι απαρχές μιας ερευνητικής παράδοσης*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2009.

33. M. M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York 1964.

των αξιών της προόδου, χωρίς να αναφέρεται σε αντιθέσεις και συγκρούσεις στο πλαίσιο της ζωής τους στην Αμερική.[34] Η σημαντική μελέτη του Σαλούτου, *They Remember America: The Story of the Repatriated Greek Americans*, που εκδόθηκε το 1956, τονίζει τις αξίες τις οποίες, μαζί με τα κεφάλαιά τους, έφεραν οι Ελληνο-αμερικανοί που παλιννόστησαν —από τους οποίους πήρε συνεντεύξεις χρησιμοποιώντας τη μέθοδο των βιοϊστοριών ο Σαλούτος— ωφελώντας, με τον τρόπο αυτόν, υλικά, ψυχολογικά και πολιτισμικά, την ελληνική κοινωνία.[35] Στο έργο του αυτό, καθώς και στο άλλο μείζον βιβλίο του, το γνωστό *The Greeks in the United States*, που εκδόθηκε το 1964, ο Σαλούτος αντιμετωπίζει τους Έλληνες των Η.Π.Α. ως Αμερικανούς πολίτες ελληνικής καταγωγής, κάνει λόγο για το επιχειρηματικό δαιμόνιο της ομάδας, που συνετέλεσε στην πρόοδό τους και σχολιάζει την ανωτερότητα του συλλογικού ήθους που προκύπτει από την μακροχρόνια συμμετοχή τους στη ζωή της Αμερικής: Ο παλιννοστήσας Ελληνο-αμερικανός «έδινε προτεραιότητα στο χρήσιμο και όχι στο ανεφάρμοστο ή το συναισθηματικό, [...] κι επιπλέον αντικατόπτριζε εντονότερα την αίσθηση του εύθετου χρόνου, της εργατικότητας και της ευταξίας».[36] Πίστευε, λοιπόν, ο Σαλούτος, ότι «η μεταναστευτική κουλτούρα αποτελούσε υποδειγματική εκδοχή της εθνικής ελληνικής κουλτούρας, τόσο με βάση το δυναμισμό της για το μέλλον, όσο και τη διατήρηση της παράδοσης. Οι ελληνικές κοινότητες της εξαστισμένης Αμερικής συνιστούσαν ζωντανή παρακαταθήκη της ελληνικής λαϊκής κουλτούρας, η οποία σιγά-σιγά εξαφανιζόταν από την Ελλάδα».[37]

Το πρωτοποριακό παράδειγμα της έρευνάς του, με τις όποιες ιδεολογικές της κατευθύνσεις, θέτει κάποια σημαντικά θέματα για τη μελέτη της ελληνικής ταυτότητας και του πολιτισμού των Ελλήνων της διασποράς, τα οποία οφείλει να προσέξει η λαογραφία: Πρώτον,

---

34. Βλ. σχετικά Λ. Βεντούρα, *ό.π.*, σ. 19-20 και Ι. Λαλιώτου, *Διασχίζοντας τον Ατλαντικό. Η ελληνική μετανάστευση στις Η.Π.Α. κατά το πρώτο μισό του εικοστού αιώνα*, εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2006, σ. 352.

35. T. Saloutos, *They Remember America: The Story of Repatriated Greek-Americans*, University of California Press, Berkeley 1956. Βλ. επίσης Ι. Λαλιώτου, *ό.π.*, σ. 351-355.

36. T. Saloutos, *ό.π.*, p. 124, στο Ι. Λαλιώτου, *ό.π.*, σ. 356.

37. T. Saloutos, "Diary, September 24 – October 11, 1952", εγγραφή της 3ης Οκτωβρίου, σ. 5, κ. 15, FF 87, Συλλογή Σαλούτου, στο Ι. Λαλιώτου, *ό.π.*, σ. 356 και σημ 55, σ. 414.

το ότι οι παλιννοστήσαντες, αλλά και οι επισκεπτόμενοι την Ελλάδα απόδημοι και τα παιδιά τους, είναι φορείς ιδεών, αξιών και πρακτικών που έχουν επηρεάσει και εξακολουθούν να επηρεάζουν τη διαμόρφωση της ελληνικής κοινωνίας με καθοριστικό τρόπο. Ας σκεφθούμε μόνο τις επιδράσεις τους στις μικρές τους πατρίδες, στις κοινότητες, χωριά κυρίως, αλλά και πόλεις, των τόπων καταγωγής τους. Δεύτερον, οι μετανάστες και οι απόγονοί τους, έχουν διαμορφώσει ξεχωριστές ελληνικές ταυτότητες, υβριδικές μεν, αλλά ελληνικές. Στην εύλογη απορία μας, πώς μπορούμε να ορίσουμε έναν Έλληνα της διασποράς, ιδιαίτερα της τρίτης και της τέταρτης γενιάς, θ' ανατρέξω στον ορισμό που έδωσε ο Ελευθέριος Βενιζέλος στις συζητήσεις του Συνεδρίου των Βερσαλλιών, μετά τον 1ο Παγκόσμιο Πόλεμο, κατά την προβολή των εδαφικών διεκδικήσεων της Ελλάδας: «Έλληνας», είπε, «είναι ένα άτομο που θέλει να είναι Έλληνας, αισθάνεται ότι είναι Έλληνας, και δηλώνει ότι είναι Έλληνας».[38] Τόσο η λαογραφία, όσο και η ανθρωπολογία, οφείλουν να μελετούν τις εκφάνσεις αυτής της διαφορετικής ελληνικότητας, αυτών των διαφορετικών μορφών του ελληνικού πολιτισμού. Πόσω μάλλον που, όπως σωστά επεσήμανε ο Θεόδωρος Σαλούτος, και όπως έχουμε διαπιστώσει όσοι έχουμε ασχοληθεί με την καταγραφή και τη μελέτη του πολιτισμού των Ελλήνων της διασποράς, διατηρούνται στα πλαίσιά του πολιτισμικές πρακτικές που πλέον θεωρούνται παρωχημένες, ή δεν υφίστανται πλέον στην ελληνική κοινωνία, της υπαίθρου και της πόλης. Είναι γοητευτική η επιστημονική ενασχόληση με τις πολιτισμικές αυτές μορφές και η έρευνα της διατήρησης, του μετασχηματισμού, της λειτουργίας και των συμβολισμών τους, ιδιαίτερα όταν είναι συνδυασμένες με μη ελληνικές πολιτισμικές πρακτικές. Έχουμε εδώ μια περίπτωση συνάντησης με την «οικεία ετερότητα».[39] Στις πρώτες μου επαφές με Έλληνες καστελλοριζιακής καταγωγής στο Περθ της Δυτικής Αυστραλίας, ξαφνιάστηκα από την παλαιότητα των εθίμων τα οποία δεύτερης και τρίτης γενιάς άτομα επέμεναν να τελούν στους γάμους τους (το *βελόνιασμα* των *μουσουκαρφιών*, το *κάπνισμα* των *βοτανιών*, κ.τ.λ.)[40] —έθιμα που δεν εφαρ-

38. R. Clogg, ό.π., p. 16 και σημ. 54, p. 22.

39. Για την ανάλυση του όρου αυτού βλ. Ελ. Αλεξάκης, «Η Λαογραφία ως Ανθρωπολογία και η Ανθρωπολογία ως Λαογραφία στην Ελλάδα. Μια κριτική από μέσα», στον παρόντα τόμο.

40. Τα *μουσουκάρφια*, δηλαδή μοσχοκάρφια ή κανελλογαρύφαλλα, χρησιμο-

μόζονται πάντα σε γάμους Καστελλοριζιών στην Ελλάδα. Συγχρόνως, βρήκα συναρπαστικό τον συνδυασμό των μουσουκαρφιών με το αυστραλέζικο «τσάι της κουζίνας», το kitchen tea, που οι Αγγλοαυστραλοί έχουν πλέον εγκαταλείψει, ενώ οι Ελληνο-αυστραλοί διατηρούν, θεωρώντας το ως «δικό τους» έθιμο —και ελληνικό, ή μάλλον, αυστραλο-ελληνικό έθιμο έχει πλέον γίνει.

Οι πρώτοι επιστήμονες που μελέτησαν τον λαϊκό πολιτισμό των Ελλήνων μεταναστών στις Η.Π.Α., ήσαν Ελληνο-αμερικανοί, συνήθως της δεύτερης γενιάς. Πρωτοπόρος ανάμεσά τους ήταν η Ελληνοαμερικανίδα λαογράφος Dorothy Demetrakopoulos Lee, που κατέγραψε τις αντιλήψεις και δεισιδαιμονίες των Ελλήνων μεταναστών της περιοχής της Βοστόνης, ιδιαίτερα για τους βρυκόλακες, καθώς και αστείες και περιπαικτικές ιστορίες για παπάδες και παπαδιές, που ήταν δημοφιλείς στους τότε μετανάστες.[41] Ακολούθησε ο James A. Notopoulos, που κατέγραψε δημοτικά τραγούδια στην Ελλάδα κατά τη δεκαετία του 1950, συνεργαζόμενος, όπως προαναφέρθηκε, και με το Λαογραφικό Αρχείο της Ακαδημίας Αθηνών.[42] Το 1960, ο Ελληνοαμερικανός Robert Georges, επιδίδεται σε συστηματική επιτόπια έρευνα πέντε ελληνικών κοινοτήτων (των Tarpon Springs, Florida; Savannah, Georgia; Wichita Falls, Texas; Cincinnati, Ohio; και New York City) για τη συγγραφή της διατριβής του για το Indiana University, το 1964, με θέμα: "Greek-American Folk Beliefs and Narratives: Survivals

---

ποιούνται για την κατασκευή περιδέραιου για τη νύφη σε ειδική προγαμήλια τελετουργία, στην οποία συμμετέχουν συγγενείς και φίλες της. Τα *βοτάνια* φύονται στα βουνά του Καστελλορίζου, ενώ στην Αυστραλία χρησιμοποιούνται κλωνάρια λεβάντας αντί γι' αυτά. Ευλογούνται σε ειδική τελετουργία το Σάββατο πριν από τον γάμο και διασκορπίζονται στο σπίτι, στους μελλόνυμφους και στους λοιπούς παρευρισκομένους. Στόχοι των ανωτέρω τελετουργιών είναι η αποφυγή του κινδύνου του ματιάσματος των μελλονύμφων και η επιδίωξη της γονιμότητας του ζευγαριού, αντίστοιχα. Βλ. σχετικά Β. Χρυσανθοπούλου-Farrington, «Το "κακό μάτι" στους Έλληνες της Αυστραλίας: Ταυτότητα, συνέχεια, νεοτερικότητα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* Τεύχος 72, ειδικό αφιέρωμα στη Μαγεία στη Νεότερη Ελλάδα (Σεπτέμβριος 1999): 22-30. Βλ. επίσης Β. Χρυσανθοπούλου, «Εορταστικές τελετουργίες, συμβολισμός και ταυτότητα στις κοινότητες της ελληνικής διασποράς», *ό.π.*

41. Για το έργο της Dorothy Demetrakopoulos, βλ. H. Zeese Papanikolas, *An Amulet of Greek Earth: Generations of Immigrant Folk Culture*, Swallow Press, Ohio University Press, Athens, Ohio 2002, pp. 247-8 and p. 299, note 7.

42. Βλ. H. Zeese Papanikolas, *ό.π.*, p. 248 και σημ. 8 on p. 299.

and Living Traditions."[43]

Αλλ' αυτή που ασχολήθηκε σε όλη τη ζωή της σχεδόν με την καταγραφή της προφορικής ιστορίας, των βιοϊστοριών και της λαογραφίας των Ελλήνων μεταναστών, ήταν η Helen Zeese Papanikolas, που πέθανε το 2004. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Richard Clogg της αφιερώνει το βιβλίο που επιμελήθηκε, *The Greek Diaspora in the Twentieth Century*. Γεννημένη και μεγαλωμένη στη Γιούτα των Μορμόνων, κόρη Ελλήνων μεταναστών που ζούσαν περιτριγυρισμένοι από άλλους Έλληνες και μη, μετανάστες ανθρακωρύχους και εργάτες, από το 1950 η Papanikolas επιδόθηκε ιδιαίτερα στην καταγραφή αυτοβιογραφικών αφηγήσεων και έργων προφορικής ιστορίας. Συνδύαζε την έρευνα, τη συγγραφή, τη διδασκαλία και τη συμμετοχή σε κοινοτικά προγράμματα που αποσκοπούσαν στη μελέτη των εθνοτικών πολιτισμών και της μνήμης. Πήρε πολλές συνεντεύξεις από Έλληνες μετανάστες στη Γιούτα και πρόσφερε το υλικό αυτό στο Αρχείο Προφορικής Ιστορίας της Βιβλιοθήκης Marriott του Πανεπιστημίου της Γιούτα.[44]

Το έργο της Papanikolas εντάσσεται κυρίως στο πεδίο της αμερικανικής εθνοτικής ιστορίας, αλλά περιλαμβάνει και πολλά λαογραφικά θέματα. Στο τελευταίο της βιβλίο, τιτλοφορούμενο, *An Amulet of Greek Earth: Generations of Immigrant Folk Culture*, που εκδόθηκε το 2002, ο ιστορικο-λαογραφικός προσανατολισμός είναι εμφανής. Μαζί με τις ιστορίες, βασισμένες σε αφηγήσεις, για τα πλοία με τους ψύλλους που μετέφεραν τους μετανάστες στη γη της επαγγελίας, για την εργασία στους σιδηροδρόμους, για τις νύφες που έρχονταν κατά παραγγελία από φωτογραφίες τους (picture brides), για τη δράση της ρατσιστικής Ku Klux Klan και για την ελληνική λατρεία της επιτυχίας, η Papanikolas αρχίζει το βιβλίο της με αποσπάσματα που επιδιώκουν να παρουσιάσουν το πολιτισμικό υπόβαθρο των Ελλήνων μεταναστών, και ακολουθεί με ιστορίες όπως αυτή της Μαγερούς. Η Μαγερού, μια γυναίκα από τον Αχλαδόκαμπο της Πελοποννήσου που μετανάστευσε στην Αμερική στις αρχές του 20ού αιώνα, έζησε για πενήντα χρόνια και πρόσφερε τις υπηρεσίες της ως γιάτρισσα, εφαρμόζοντας λαϊκές μεθόδους θεραπείας, στους εργάτες-μετανάστες των ορυχείων του Intermountain West και εκτελώντας χρέη μαμμής στις γυναίκες τους. Η

43. Η. Zeese Papanikolas, *ό.π.*, p. 248 και p. 299, σημ. 9.

44. Βλ. Ι. Λαλιώτου, *ό.π.*, σ. 345 και σ. 413, σημ. 39 και 40 για τα έργα της Helen Zeese Papanikolas.

Papanikolas αναφέρει τις μεθόδους και τα βότανα που χρησιμοποιούσε στις θεραπείες της, για τις οποίες έγινε πασίγνωστη και σεβαστή στην περιοχή.[45]

Η Papanikolas είχε βαθύτατη συνείδηση του γεγονότος ότι, με το πέρασμα της πρώτης γενιάς των μεταναστών από τη ζωή, χάνονταν σημαντικά στοιχεία της ιστορίας και του πολιτισμού τους, τα οποία θεωρούσε καθήκον της να διατηρήσει μέσα από τις καταγραφές και τις μελέτες της. Το έργο της μοιάζει με αυτό των λαογράφων που εφαρμόζουν τη σωστική λαογραφία: έπρεπε να καταγράψει τις μεταναστευτικές εμπειρίες πριν χαθούν. Η αίσθηση του επείγοντος που νιώθει ο λαογράφος και ο ανθρωπολόγος όταν συγκεντρώνει υλικό στο πεδίο της επιτόπιας έρευνας, είναι διπλή στην περίπτωση της έρευνας των μεταναστών και των προσφύγων,[46] αφού γνωρίζουμε ότι το λαογραφικό και εθνογραφικό υλικό του παρόντος, αναπόφευκτα θ' αποτελέσει ιστορικό υλικό του μέλλοντος.

Η περίπτωση της Papanikolas αναδεικνύει τη σημασία της αφήγησης για τη μεταναστευτική λαογραφία και ανθρωπολογία. Η ανάλυση της ταυτότητας και του πολιτισμού των μεταναστών γίνεται μέσα από την ανάλυση των αφηγήσεών τους, που είναι αφηγήματα για τον εαυτό, που παρουσιάζουν «την εμπειρία της μετανάστευσης, το είναι στη διασπορά, και άρα την ίδια τη μεταναστευτική υποκειμενικότητα».[47] Οι αμερικανογεννημένοι —και κατ' αναλογία οι αυστραλογεννημένοι κτλ.— Έλληνες της διασποράς, πέρα από την επιθυμία τους να κατανοήσουν τις ρίζες και την εξέλιξη του πολιτισμού τους στην Αμερική, έχουν πρόσβαση στην ελληνική γλώσσα, έστω και ατελή, και επιδίδονται στην καταγραφή των αφηγήσεων και των βιοϊστοριών ατόμων της πρώτης γενιάς. Σχετικά με το θέμα αυτό σημαντική συμβολή στην ελληνο-αμερικανική λαογραφία αποτελεί η μελέτη του Γρηγόρη Γκιζέλη για τις αφηγηματικές ρητορικές μεθόδους πειθούς και τη λαογραφική επικοινωνία σε μια ελληνο-αμερικανική κοινότητα.[48]

---

45. H. Zeese Papanikolas, *ό.π.*, pp. 109-112.

46. Βλ. σχετικά P. Hirschon–Φιλιππάκη, «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σ. 327-356.

47. Ι. Λαλιώτου, *ό.π.*, σ. 33.

48. Gregory Gizelis, *Narrative Rhetorical Devices of Persuasion. Folklore Communication in a Greek-American Community*, National Centre of Social Research, Athens 1974.

Οι Ελληνο-αμερικανοί λαογράφοι και ιστορικοί που ασχολήθηκαν με την λαογραφία, εστιάζουν την προσοχή τους στη ζωή των μεταναστών (δηλαδή, στην πρώτη γενιά, κυρίως), στην Αμερική. Η Ελλάδα τους ενδιαφέρει καθεαυτή, αλλά κυρίως ως τόπος που πρέπει να γνωρίσουν, για να κατανοήσουν βαθύτερα τη δική τους ταυτότητα (όπως φαίνεται και από τις επισκέψεις για επιτόπια έρευνα εδώ των Σαλούτου, Νοτόπουλου, Σωτήρη Τσιάνη και Μαίρης Βούρα).[49] Από το 1960 και εξής, το ενδιαφέρον τους για την ταυτότητα και τις ρίζες τους ενισχύθηκε από τη γενικότερη στροφή των κοινωνικών επιστημών στη μελέτη των εθνοτικών ταυτοτήτων (ethnic identities), των ταυτοτήτων, δηλαδή, των εθνοτικών ομάδων, ομάδων μεταναστών και απογόνων τους που ζούσαν και δρούσαν στο πλαίσιο κρατών στα οποία κυρίαρχο δεν ήταν το δικό τους έθνος ή ο πολιτισμός. Το βιβλίο των Glazer και Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, που κυκλοφορήθηκε το 1963, σηματοδοτεί τη στροφή στη μελέτη φαινομένων εθνοτισμού (ethnicity) και εθνοτικών ταυτοτήτων. «[Οι εθνοτικές ομάδες] μπορεί να είναι μορφές κοινωνικής ζωής που έχουν τη δυνατότητα να ανανεώνονται και να μετασχηματίζονται. Γι' αυτό, ίσως, η ελπίδα να απαλλαγούμε από τα φαινόμενα εθνοτισμού σε μια κοινωνία καθώς οι υπο-ομάδες της αφομοιώνονται προς την κυρίαρχη ομάδα, μπορεί να είναι τόσο ουτοπική και συζητήσιμη, όσο η ελπίδα να απαλλαγούμε από τις κοινωνικές τάξεις σε μια κοινωνία», δηλώνουν οι Glazer και Moynihan.[50] Αργότερα, το 1969, ο ανθρωπολόγος Frederik Barth, με το βιβλίο του *Ethnic Groups and Boundaries*, θέτει την άποψη της κατασκευής της ταυτότητας στα όρια των επαφών δύο ομάδων, εγκαινιάζοντας τον διάλογο των *αρχεγονιστών* (primordialists) και των οπαδών της θεωρίας της κατασκευής ή *κονστρουκτιβιστών* (instrumentalists, circumstantialists) για τη φύση της εθνικής και της εθνοτικής ταυτότητας.[51]

---

49. Βλ. σχετικά H. Zeese Papanikolas, *ό.π.*, pp. 257-8 και p. 300, σημ. 4 για το έργο της Mary Vouras όσον αφορά τους ελληνικούς παραδοσιακούς χορούς, τη μουσική και τη φωτογραφία.

50. N. Glazer and D. P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass. 1963. Βλ. επίσης V. Chryssanthopoulou, *The Construction of Ethnic Identity* ...., *ό.π.*, p. 14, σημ. 17.

51. F. Barth, "Introduction", in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget, Oslo and George Allen and Unwin, London 1969, pp. 9-38. Για την επιστημονική διαμάχη μεταξύ

4. Ελληνική διασπορά, διεθνικές και διασυνοριακές ταυτότητες: Συγκλίσεις των κοινωνικών και ιστορικών επιστημών για τη μετανάστευση και τη διασπορά από το 1980 έως σήμερα

Στις αρχές της δεκαετίας του 1980 έχουμε την εμφάνιση σημαντικών βιβλίων για τον εθνικισμό. Το 1983 κυκλοφορούνται τρία βιβλία τα οποία σημαδεύουν τις σπουδές για τον εθνικισμό: τα βιβλία των Ernest Gellner, *Έθνη και εθνικισμός*, Benedict Anderson, *Φαντασιακές Κοινότητες*, και Eric Hobsbawm και Terence Ranger, *Η επινόηση της παράδοσης*.[52] Με τα βιβλία αυτά, «αλλάζει το παράδειγμα» κατανόησης του εθνικισμού, και επομένως και του εθνοτισμού.[53] Εμπλουτίζεται η λαογραφική και ανθρωπολογική βιβλιογραφία για τους Έλληνες της διασποράς, αλλά και για τις εθνοτικές ομάδες στον ελληνικό χώρο.

Στην ελληνική λαογραφία, ο Μιχάλης Μερακλής, σε κείμενό του για τις μετακινήσεις πληθυσμών, αναφέρεται με κοινωνιολογικό και ανθρωπολογικό κοίταγμα, στις επιπτώσεις της εσωτερικής και της εξωτερικής μετανάστευσης στην Ελλάδα, και κάνει κάποιες νύξεις — εναύσματα για περαιτέρω έρευνα, για τη ζωή των μεταναστών στις χώρες εγκατάστασής τους, για τα προβλήματα, αλλά και για τις νέες κοινωνικές δομές που δημιουργούν εκεί. Αναφέρεται στα γκέτο των Gastarbeiter, των επισκεπτών-εργατών της Γερμανίας της δεκαετίας του 1970, στη νοσταλγία, στην παλιννόστηση, αλλά και στη «μυθολογία» γύρω από τον Έλληνα μετανάστη.[54]

αρχεγονιστών και οπαδών της θεωρίας της κατασκευής της εθνικής και της εθνοτικής ταυτότητας, βλ. V. Chryssanthopoulou, *The Construction of Ethnic Identity* ...., *ό.π.*, pp. 23-25.

52. Ε. Γκέλλνερ, *Έθνη και εθνικισμός* (μτφ. Δ. Λαφαζάνη), εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992 (τίτλος πρωτοτύπου: *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, U.K. and Cambridge, U.S.A. 1983). Μπ. Άντερσον, *Φαντασιακές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Νεφέλη, Αθήνα 1997 (τίτλος πρωτοτύπου: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991). E. Hobsbawm and T. Ranger (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 2004 (τίτλος πρωτοτύπου: *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1983).

53. Α. Λιάκος, *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο;* Εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005, σ. 74.

54. Μ. Γ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση – Ήθη και Έθιμα – Λαϊκή Τέχνη*, τρίτη έκδοση συμπληρωμένη, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, σ. 23-30.

Σε άρθρο της, η Barbara Kirshenblatt-Gimblett σημειώνει ότι «για τη μελέτη του εθνοτικού φολκλόρ, που μπορεί επίσης να ορισθεί και ως φολκλόρ για τα πολιτισμικά όρια [μιας ομάδας], χρειαζόμαστε μια διαφορετική προσέγγιση. Αντί να αναζητούμε μια σαφώς καθορισμένη και διακριτή «ομάδα» —τους Πολωνούς στο Σικάγο ή τους Τσέχους στο Τέξας— και να μελετάμε τις παραδόσεις της, πρέπει να εστιάσουμε την έρευνά μας στα πλαίσια, τις κοινωνικές περιστάσεις, και στα γεγονότα στα οποία λαμβάνει χώρα η διαχείριση των ορίων [της ομάδας]».[55] Ανάλογες προσεγγίσεις, εξάλλου, εκδηλώνονται γενικότερα στην αστική λαογραφία και στην αστική ανθρωπολογία, όπου ο προσδιορισμός και η διαχείριση των ορίων δεν είναι, στις περισσότερες περιπτώσεις, γεωγραφικός, αλλά κοινωνικός και συμβολικός. Στις Η.Π.Α., στη Βαλτιμόρη, όπου υπάρχει ανθηρή παροικία Καρπαθίων από το παραδοσιακό χωριό της Ολύμπου, η Ελληνο-αμερικανίδα λαογράφος Anna Caraveli, μελέτησε και αποτύπωσε σε μιαν εξαιρετική έκθεση που οργανώθηκε στο Baltimore Museum of Art (30 Ιουνίου-18 Αυγούστου 1985), τα υλικά τεκμήρια της ταυτότητας των Ολυμπιτών της διασποράς. Το βιβλίο που συνόδευε την έκθεση,[56] με πλούσιο φωτογραφικό και αφηγηματικό υλικό, αποτυπώνει τα σημαντικότερα στοιχεία-σύμβολα της ολυμπίτικης ταυτότητας: τις παραδοσιακές ενδυμασίες, έργο των γυναικών, και τα γλέντια με τις αυτοσχέδιες μαντινάδες, χώρο και σύμβολο της ανδρικής παρουσίας. Η Caraveli αναφέρεται στον «τριπλό γάμο» των Ολυμπιτών της Βαλτιμόρης, που περιλαμβάνει στοιχεία ολυμπίτικα, γενικότερα ελληνικά (για παράδειγμα, ελληνικούς δημοτικούς χορούς), για την ευρύτερη ελληνική κοινότητα που συμμετέχει, και αμερικάνικα, για τους Αμερικανούς προσκεκλημένους. Η έρευνά της με τους Ολυμπίτες της Αμερικής, έφερε την Anna Caraveli στην Ελλάδα, στην κοιτίδα τους, την Όλυμπο της Καρπάθου, όπου μελέτησε βαθύτερα το ολυμπίτικο γλέντι.[57]

---

55. B. Kirshenblatt-Gimblett, "Studying Immigrant and Ethnic Folklore", in R. M. Dorson (ed.), *Handbook of American Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1983, p. 45.

56. A. Caraveli, *Scattered in Foreign Lands. A Greek Village in Baltimore*, The National Center for Urban Ethnic Affairs, The Baltimore Museum of Art, Baltimore, Maryland, 1985.

57. Αποτέλεσμα της μελέτης αυτής είναι το σημαντικό άρθρο, A. Caraveli, "The Symbolic Village. Community Born in Performance", *Journal of American Folklore*, vol. 98, no 389 (July-September, 1985): 259-286.

Οι εργασίες της Anna Caraveli είναι τυπικές των μελετών για την ελληνική μετανάστευση αυτής της περιόδου. Κατ' αρχάς, εστιάζουν σε μια συγκεκριμένη εθνοτικο-τοπική ομάδα και κοινότητα. Με τον όρο αυτόν, που χρησιμοποιώ για να αποδώσω τον αγγλικό όρο «ethno-regional», αναφέρομαι στις ομάδες καταγωγής από συγκεκριμένους τόπους του ελλαδικού ή του ευρύτερου ελληνόφωνου χώρου (για παράδειγμα, μπορεί να έχουμε μιαν ομάδα ατόμων μικρασιατικής καταγωγής εγκατεστημένων στην Αυστραλία) και στις ταυτότητες των μελών αυτών των ομάδων, που δεν έχουν ως σημείο αναφοράς το έθνος, αλλά τον τόπο καταγωγής, τη «μικρή πατρίδα».[58] Οι εθνοτικοτοπικές αυτές κοινότητες αποτελούν τη σπονδυλική στήλη της ελληνικής διασποράς, και αντίστοιχα, οι ταυτότητές τους συνιστούν τον πυρήνα, ή τους πυρήνες, των ελληνικών διασπορικών ταυτοτήτων. Πολιτικοί της Ελλάδας, αλλά και των κοινοτήτων της διασποράς, ακόμη και επιστήμονες που ασχολούνται με τη μελέτη του ελληνισμού της διασποράς, συχνά χάνουν την υπομονή τους και θυμώνουν με τον «τοπικισμό», όπως τον αποκαλούν, των Ελλήνων της διασποράς, που διαιωνίζει τις διαιρέσεις και τους ανταγωνισμούς μεταξύ τους και κατασπαταλά τα έσοδα που θα μπορούσαν πιο εποικοδομητικά να διοχετευθούν στις πανελλήνιες δομές των ελληνικών μεταναστευτικών οργανώσεων.

Η ίδια η ιστορία της υπερατλαντικής ελληνικής μετανάστευσης επέβαλε την ισχύ αυτού του μοντέλου οργάνωσης του διασπορικού ελληνισμού, καθώς πραγματοποιήθηκε, σε μεγάλο βαθμό, με προσκλήσεις συμπατριωτών από τους πρωτοπόρους που μετανάστευσαν. Για να δώσω ένα παράδειγμα, στην Αυστραλία έως τη δεκαετία του 1950 η πλειοψηφία των Ελλήνων μεταναστών προέρχονταν από τρία νησιά: από τα Κύθηρα, που εγκαταστάθηκαν στο Σύδνεϋ, από την Ιθάκη, που εγκαταστάθηκαν στη Μελβούρνη, και από το Καστελλόριζο, που

58. Β. Χρυσανθοπούλου, «Οι μικρές πατρίδες του Ελληνισμού: Οι εθνοτικο-τοπικοί δεσμοί των Ελλήνων της Αυστραλίας με την Ελλάδα και τη διασπορά της στη σύγχρονη εποχή της παγκοσμιοποίησης», στο Α. Αγγελόπουλος (επιμ.), *Πρακτικά Α΄ Παγκοσμίου Συνεδρίου των Ελλήνων της Διασποράς*, Εκδόσεις Προγράμματος «Οικουμενικός Ελληνισμός», Αθήνα 2007, σ. 191-203. Βλ. επίσης V. Chryssanthopoulou, "Gender and Ethno-Regional Identity among Greek Australians: Intersections," in E. Tastsoglou (ed.), *Women, Gender, and Diasporic Lives. Labor, Community, and Identity in Greek Migrations*, Lexington Books, Lanham, MD and Plymouth, U.K. 2009, pp. 197-227.

εγκαταστάθηκαν στο Περθ (και αποτελούν την κοινότητα - αντικείμενο της διδακτορικής μου διατριβής).[59] Οι εθνοτικο-τοπικές ταυτότητες, αποτέλεσμα του συνδυασμού των πολιτισμικών στοιχείων (αξιών, πρακτικών, συμβόλων κ.τ.λ.) που έφεραν μαζί τους οι μετανάστες, με τα στοιχεία της ντόπιας, αμερικανικής ή αυστραλιανής κουλτούρας, έχουν ιδιαίτερη βαρύτητα στη διασπορά, αφού καθορίζουν τη συγκεκριμένη μορφή ελληνικότητας ενός ατόμου και τα στοιχεία τα οποία επιδιώκει να μεταβιβάσει στους απογόνους του. Το φαινόμενο αυτό παραπέμπει στην *κατατμητική* ή *τμηματική* (segmentary) δομή της ελληνικής ταυτότητας, που διακρίνεται από πολυστρωματικότητα και από έμφαση σε διάφορα επίπεδα ταυτοποίησης του ατόμου ή της ομάδας ανάλογα με το πλαίσιο της αντιπαράθεσης στο οποίο ευρίσκεται, δηλ. εθνοτικό, τοπικό κ.τ.λ.[60] Η τμηματικότητα στην οργάνωση της ελληνικής εθνοτικής ταυτότητας εξηγεί και το φαινόμενο, που μπορεί να φαίνεται παράδοξο, αλλά δεν είναι, ότι οι Έλληνες της διασποράς που επισκέπτονται την Ελλάδα, κατευθύνονται σε συγκεκριμένους τόπους, που γι' αυτούς αποτελούν την δική τους Ελλάδα: στα χωριά των προγόνων τους, όπου, όπως γνωρίζουμε, από τη δεκαετία του 1980 και εξής, παρατηρείται μια άνθηση οικοδομικής δραστηριότητας που οφείλεται στην επιστρέφουσα, ή στην επισκεπτόμενη τον τόπο της, διασπορά (τώρα ενδέχεται να επηρεαστεί και αυτή από την παγκόσμια οικονομική κρίση, και θα είναι ενδια-

---

59. Για τις τοπικές αυτές αλυσίδες μετανάστευσης βλ. C. A. Price, *Southern Europeans in Australia*, Oxford University Press, Melbourne 1963, pp. 20-21.

60. Η θεωρία της τμηματικότητας της ταυτότητας αρχικά διατυπώθηκε από τον Βρετανό ανθρωπολόγο E. E. Evans-Pritchard, στο κλασικό του βιβλίο, *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, New York and Oxford 1940. Χρησιμοποιήθηκε από τον Michael Herzfeld, στο βιβλίο του, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1985, pp. xi-xii, για την ανάλυση των κρητικών τοπικών ταυτοτήτων, και από την Vassiliki Chryssanthopoulou, *The Construction of Ethnic Identity ..., ό.π.*, pp. 6-14, εφαρμοσμένη στην ταυτότητα των Καστελλοριζιών της διασποράς στο Περθ Αυστραλίας. Βλ. επίσης Β. Χρυσανθοπούλου, «Οι μικρές πατρίδες του Ελληνισμού ...», ό.π., σ. 193 και Ευθ. Παπαταξιάρχης, «Εισαγωγή: Τα άχθη της ετερότητας. Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21ου αιώνα», στο Ευθ. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα, ό.π.*, σ. 25-39.

φέρον να μελετηθεί και αυτή η φάση στις σχέσεις διασποράς και γενεθλίων τόπων).[61]

Η μελέτη της Caraveli είναι παραδειγματική και ως προς την εστίασή της σε συμβολικούς χώρους της ταυτότητας των Ελλήνων της διασποράς. Η θεωρία των συμβόλων-κλειδιών (key symbols), της ανθρωπολόγου Sherry Ortner (βλ. ανωτέρω, σημ. 30), φαίνεται ιδιαίτερα χρήσιμη για τη διερεύνηση των εθνοτικο-τοπικών ταυτοτήτων των Ελλήνων της διασποράς. Κάθε ομάδα τοπικής καταγωγής αυτοπροσδιορίζεται συλλογικά μέσω της ταύτισης με κάποια σύμβολα, που εμπεριέχονται, συνήθως, σε τελετουργικά γεγονότα. Έτσι, όπως παρατήρησα για τους Έλληνες της Αυστραλίας, οι Καστελλοριζιοί συνόψιζαν την παράδοσή τους στα γαμήλια έθιμα και σύμβολα, οι Κυθήριοι στην Παναγία τη Μυρτιδιώτισσα,[62] οι Καρπάθιοι στο γλέντι,[63] οι Μυτιληνιοί στο πανηγύρι του ταύρου, οι Κρητικοί στον εορτασμό της Μάχης της Κρήτης, σημαντικής και για τους Αυστραλούς που συμμετείχαν, κ.τ.λ. Μέλη της ελληνικής διασποράς της Αυστραλίας οργανώνουν την ταυτότητά τους γύρω από ανάλογα σύμβολα τοπικής προέλευσης, ένα στοιχείο που δείχνει τη γενικότερη

---

61. Για την επιστροφή μελών των εθνοτικο-τοπικών διασπορών στις μικρές πατρίδες καταγωγής τους, βλ. Β. Χρυσανθοπούλου, «Οι μικρές πατρίδες του Ελληνισμού ...», *ό.π.* Βλ. επίσης της ιδίας, «Διεθνικές συναντήσεις. Οι νεότερες γενιές των Δωδεκανησίων επισκέπτονται τους τόπους καταγωγής τους», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, τ. ΚΔ΄ (2010): 119-147, για την τέλεση γάμων από Καστελλοριζιούς δεύτερης και τρίτης γενιάς στο Καστελλόριζο πρόσφατα.

62. Βλ. σχετικά Ρ. Κακάμπουρα-Τίλη, «Κυθηραϊκή αποδημία και διαχείριση της πολιτισμικής μνήμης», στο Γ. Ν. Λεοντσίνης (επιμ.), *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Κυθηραϊκών Μελετών με θεματική: «Κύθηρα: Μύθος και Πραγματικότητα»* (2000), τόμ. 2, Κύθηρα 2003, σ. 299-318. Βλ. επίσης, Β. Χρυσανθοπούλου, «Από τα cafes της υπαίθρου στις ιστοσελίδες: Μια διαχρονική προσέγγιση της κυθηραϊκής ταυτότητας στην Αυστραλία», στο Γ. Ν. Λεοντσίνης (επιμ.), *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου με θέμα: «Κυθηραϊκή Μετανάστευση: Ιστορική Διασπορά και Σύγχρονες Πληθυσμιακές Μετακινήσεις»*, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Δήμου Κυθήρων, Κύθηρα 2007, σ. 444.

63. Βλ. σχετικά Β. Χρυσανθοπούλου, «Ο τόπος της πατρίδας στον λόγο και στις εθιμικές τελετουργίες των Καρπαθίων της Κάμπερρας Αυστραλίας», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και Λαογραφία: Πρακτικά Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006)*, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Δωδεκανήσου, Επαρχείο Καρπάθου, Αθήνα 2008, σ. 1027-1074.

σημασία των τοπικών ταυτοτήτων ως θεμελιακού στοιχείου του ελληνικού πολιτισμού.

Από τη δεκαετία του 1980 και εξής οι θεσμικοί χώροι της λαογραφίας υποστηρίζουν με διάφορους τρόπους μελέτες για τις κοινότητες των Ελλήνων της διασποράς. Το περιοδικό *Λαογραφία* φιλοξενεί στις σελίδες του τις μελέτες του Δημήτριου Μπενέκου για τη λαογραφία των Ελλήνων της Γερμανίας. Σε τρία άρθρα του στην *Λαογραφία*, ο Δημήτριος Μπενέκος περιγράφει και αναλύει τη «λαϊκότροπη αρχαιοελληνική και νεοελληνική διακόσμηση στα ελληνικά εστιατόρια της Γερμανίας», την «αξιοποίηση λαογραφικών θεμάτων στην ελληνόγλωσση εκπαίδευση των Ελληνοπαίδων της Γερμανίας» και τη «διατήρηση της παράδοσης και της πολιτισμικής ετερότητας στους κόλπους της ελληνικής ομογένειας της Γερμανίας».[64] Αναφέρεται επίσης στο θέμα της γλώσσας, των ηθών και εθίμων και των «συμβόλων ταυτισμού» των Ελλήνων της Γερμανίας. Η *Λαογραφία* ήδη από το 1985 φιλοξενεί δικό μου άρθρο για τις «Χατζήδαινες της Πέρθης», τις Καστελλοριζιές, δηλαδή, που επιδίδονταν σε εθιμικά προσκυνήματα στους Αγίους Τόπους ξεκινώντας από την Αυστραλία.[65] Εξάλλου, το Κέντρο Λαογραφίας ενεργά υποστήριξε την έρευνα στην ελληνική διασπορά, με εντεταλμένη λαογραφική αποστολή στο Περθ Δυτικής Αυστραλίας της ερευνήτριας Βασιλικής Χρυσανθοπούλου για ένα μήνα το 2004, για έρευνα των μετασχηματισμών στην οργάνωση και στις πολιτισμικές εκδηλώσεις της εκεί ελληνικής κοινότητας (στο πνεύμα της επανέρευνας, του revisiting, της κοινότητας της αρχικής της έρευνας για διαπίστωση συνεχειών και αλλαγών, που αποτελεί συνηθισμένη πρακτική στην ανθρωπολογική και στην λαογραφική έρευνα). Μια ανάλογη περίπτωση υποστήριξης έρευνας στη διασπορά —στην πολύ παλιά, ιστορική ελληνική διασπορά— ήταν η εντεταλ-

64. Δ. Σ. Μπενέκος, «Λαϊκότροπη αρχαιοελληνική και νεοελληνική διακόσμηση στα ελληνικά εστιατόρια της Γερμανίας», *Λαογραφία* 36 (1993): 145-160. Του ιδίου, «Η αξιοποίηση λαογραφικών θεμάτων στην ελληνόγλωσση εκπαίδευση των Ελληνοπαίδων της Γερμανίας», *Λαογραφία* 39 (2003): 205-215. Του ιδίου, «Διατήρηση της παράδοσης και της πολιτισμικής ετερότητας στους κόλπους της ελληνικής ομογένειας της Γερμανίας», *Λαογραφία* 40 (2006): 163-173. Βλ. επίσης του ιδίου, *Η βίωση της μετανάστευσης στη Γερμανία. Κείμενα και άνθρωποι*, εκδόσεις Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2007.

65. Β. Ι. Χρυσανθοπούλου, «Οι Χατζήδαινες της Πέρθης» *Λαογραφία* 33 (1985): 129-154.

μένη αποστολή της αποσπασμένης στο Κέντρο Λαογραφίας εκπαιδευτικού, Χριστίνας Πετροπούλου, στο ελληνόφωνο Γκαλλιτσιανό της νότιας Ιταλίας, στις αρχές της δεκαετίας του 1990 (βλ. σημ. 26 και 27 ανωτέρω).

Αν οι δεκαετίες του 1970 και 1980 ήταν η εποχή της ανάδυσης των μελετών για τις εθνοτικές κοινότητες και ταυτότητες, από το 1990 απομακρυνόμαστε θεωρητικά από την καταλυτική σημασία του έθνους-κράτους, για να δούμε την ταυτότητα, πλέον, στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης του πολιτισμού και, κυρίως, της πληροφόρησης. Μαζί με άλλα φαινόμενα που προκαλεί η μείωση της ισχύος του έθνους-κράτους λόγω της εμφάνισης πολυεθνικών μορφωμάτων, όπως η Ευρωπαϊκή Ένωση, αναδεικνύεται και η σημασία των εθνικών και των εθνοτικο-τοπικών διασπορών ως πλαισίων και δικτύων εντός των οποίων διαμορφώνονται, πλέον, οι εθνοτικές και οι εθνοτικο-τοπικές ταυτότητες. Ο ανθρωπολόγος Arjun Appadurai εισάγει την έννοια των *εθνοτοπίων* (ethnoscapes), των τοπίων της συλλογικής ταυτότητας που δεν εξαρτάται πλέον από τον χώρο, αφού ζούμε σε έναν απο-εδαφοποιημένο (de-territorialized) κόσμο, στον οποίον ο τόπος νοείται μάλλον ως «δομή συναισθημάτων, ιδιότητα της κοινωνικής ζωής και ιδεολογία μιας εντοπισμένης [πραγματικά ή εικονικά] στον χώρο κοινότητας».[66] Οι ταυτότητες των Ελλήνων της διασποράς δεν είναι πλέον μόνον εθνοτικές, προσδιοριζόμενες από τις κουλτούρες των χωρών προέλευσης και εγκατάστασης, αλλά διασπορικές, πολυτοπικές (multi-sited)[67] και διεθνικές (transnational). Η διατήρηση και η ενίσχυση της ταυτότητας των μεταναστών και των γεννημένων στη διασπορά Ελλήνων δεν εξαρτάται μόνον από τις δομές των κοινοτήτων τους ή από την συμμετοχή του ελληνικού κράτους στη ζωή τους

66. Βλ. σχετικά A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Public Worlds, volume 1, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1996, pp. 48-50. Βλ. επίσης Β. Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί: Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 149-150.

67. Για την πολυτοπική εθνογραφία, κατά την οποία ο ερευνητής παρακολουθεί τα μέλη μιας ομάδας ή τους μετασχηματισμούς των πολιτισμικών φαινομένων στους διάφορους τόπους όπου ευρίσκονται ή εκδηλώνονται, βλ. G. E. Marcus, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 95-117. Βλ. επίσης Β. Χρυσανθοπούλου, *«Πολυτοπική και διαχρονική έρευνα στους Καστελλοριζιούς της Πέρθης Αυστραλίας»*, *ό.π.*

μέσω της πολιτικής του στη διασπορά. Η «τυραννία της απόστασης» διαμεσολαβείται, πλέον, από την τεχνολογία της επικοινωνίας, με ευκολότερη μετάβαση στους τόπους καταγωγής, και κυρίως με την ψηφιακή επικοινωνία των συμπατριωτών μεταξύ τους, στις διαδραστικές ιστοσελίδες των εθνοτικών και των εθνοτικο-τοπικών ομάδων και οργανώσεων.

Οι Κυθήριοι της Αυστραλίας, εγκατεστημένοι κυρίως στο Σύδνεϋ, στην Κάμπερρα και στην Κουηνσλάνδη, με το παράδειγμά τους αποδεικνύουν ότι οι μηχανισμοί και οι τρόποι της παγκοσμιοποίησης, αντί να αποδυναμώσουν, ενδυνάμωσαν τα εθνοτικο-τοπικά δίκτυα. Ας δούμε δύο κυθηραϊκά παραδείγματα. Το πρώτο αφορά στο Ινστιτούτο του Κυθηραϊσμού, ενός χώρου, πραγματικού και ιδεολογικού, όπου συνδέονται και συμβιώνουν Κυθήριοι και φιλοκυθήριοι. Το Ινστιτούτο, δημιούργημα του Ηλία Μαρσέλλου, εκδότη της εφημερίδας *Κυθηραϊκή Ιδέα*, που από τον Ιανουάριο του 2005 μετονομάσθηκε *Κυθηραϊσμός* και αποστέλλεται στους ανά τον κόσμο Κυθήριους και φιλοκυθήριους και ηλεκτρονικά, διαθέτει δική του ιστοσελίδα με ποικίλο πληροφοριακό υλικό, διοργανώνει διεθνή συνέδρια και συμπόσια στις εστίες εγκατάστασης των Κυθηρίων (μέχρι στιγμής, στα Κύθηρα, στην Κάμπερρα Αυστραλίας και στην Κυθηρούπολη Αλίμου), προγράμματα ανταλλαγής φοιτητών, ομάδες έρευνας, επιδιώκει δε και τη δημιουργία μουσείου αφιερωμένου στον Κυθήριο Μετανάστη.[68] Παρόλο που το Ινστιτούτο του Κυθηραϊσμού γεννήθηκε στην Ελλάδα και όχι στη διασπορά, οι Κυθήριοι της Αυστραλίας και της λοιπής διασποράς το αγκάλιασαν με ενθουσιασμό, ακριβώς εξαιτίας του διεθνούς και διασπορικού του προσανατολισμού.

Με ανάλογο τρόπο, και με εντυπωσιακά αποτελέσματα στην οργάνωση των Κυθηρίων της διασποράς, λειτουργεί και η κυθηραϊκή ιστοσελίδα, έμπνευση του τρίτης γενιάς Κυθηρίου, James Prineas, www.kythera-family.net, που δημιουργήθηκε το 2003 με στόχο «να λειτουργήσει ως ένα ηλεκτρονικό πολιτισμικό αρχείο για τα Κύθηρα, ώστε να διατηρήσει και να εκφράζει την πλούσια πολιτιστική κληρο-

68. Β. Χρυσανθοπούλου, «Από τα cafes της υπαίθρου στις ιστοσελίδες», ό.π., σ. 450-1 Βλ. επίσης της ιδίας, «Η Κυθηραϊκή Διασπορά: Ο ρόλος της στη διαμόρφωση της κυθηραϊκής κοινότητας και ταυτότητας στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης», στο Ν. Πετρόχειλος (επιμ.), *Πρακτικά Η΄ Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου*, Εταιρεία Κυθηραϊκών Μελετών, (Κύθηρα, 21 - 25.05.2006), Αθήνα 2008, σ. 1069-1096.

νομιά του νησιού αυτού». Προσκαλεί τα μέλη της κυθηραϊκής κοινότητας να αποστείλουν συλλογές ιστοριών, φωτογραφίες, συνταγές, χάρτες, βιογραφίες και προφορικές ιστορίες, ιστορικά έγγραφα, τραγούδια και ποιήματα, ακόμη και γιατροσόφια «εμπνέοντας έτσι τους νέους Κυθήριους να μάθουν περισσότερα για την πολιτιστική κληρονομιά τους».[69] Το ηλεκτρονικό ενημερωτικό δελτίο της ιστοσελίδας (newsletter) περιέχει πολύτιμες πληροφορίες για τα τεκταινόμενα στο νησί, και φιλοξενεί άρθρα Κυθηρίων της διασποράς με αναμνήσεις ή με εντυπώσεις από πρόσφατες επισκέψεις τους στον τόπο καταγωγής τους. Η ιστοσελίδα διοργανώνει τακτικές συναντήσεις Κυθηρίων της διασποράς στα Κύθηρα το καλοκαίρι, φιλοξενεί δημοσιεύσεις, διατριβές, θέτει επιστημονικά ή άλλα θέματα σε κοινή συζήτηση, και φέρνει σε επαφή τους ανά τον κόσμο Κυθήριους και όσους έχουν διασυνδέσεις μαζί τους. Δεν είναι υπερβολή να ισχυριστεί κανείς ότι μέσα από τέτοιες ηλεκτρονικές διασυνδέσεις, οι Έλληνες της διασποράς φέρνουν στο σπίτι τους και βάζουν στη ζωή τους, τους τόπους καταγωγής τους. Στους χώρους των ιστοσελίδων διασώζεται πολύτιμο λαογραφικό υλικό, ιστορικού, αλλά και συγχρονικού χαρακτήρα, λειτουργούν λοιπόν και ως κανάλια σωστικής λαογραφίας. Δεν είναι δυνατόν παρά να προκαλούν το αμέριστο ενδιαφέρον λαογράφων και ανθρωπολόγων, με το πρόσθετο πλεονέκτημά τους, να μας επιτρέπουν, πολλές από αυτές, να έλθουμε σε άμεση επαφή με τα άτομα που μας παρέχουν τις εθνογραφικές και λαογραφικές πληροφορίες.

Όσον αφορά στη μελέτη της μετανάστευσης και εγκατάστασης εθνοτικών ομάδων στην Ελλάδα κατά την πρόσφατη περίοδο, από το 1990 και εξής, οι Έλληνες λαογράφοι, χρησιμοποιώντας τις θεωρίες των ορίων και της διεθνικότητας, μελετούν ιδιαίτερα τις ταυτότητες των ομάδων που προκύπτουν σε περιοχές, ο πληθυσμός των οποίων κατανεμήθηκε σε διάφορα κράτη με τη χάραξη των εθνικών συνόρων, εστιάζοντας στις συνέχειες και στις ασυνέχειες των διασυνοριακών αυτών ομάδων και των ταυτοτήτων τους.[70] Στις μελέτες αυτές, αλλά

69. Our aims, www.kythera-family.net. Βλ. επίσης Β. Χρυσανθοπούλου, «Από τα cafes της υπαίθρου στις ιστοσελίδες», *ό.π.*, σ. 451-2 και της ιδίας, «Η Κυθηραϊκή Διασπορά», *ό.π.*

70. Βλ. σχετικά Β. Νιτσιάκος, *Στο σύνορο. «Μετανάστευση», σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο-ελληνική μεθόριο*, εκδόσεις «Οδυσσέας», Αθήνα 2010. Ευ. Γ. Αυδίκος (επιμ.), *Λαϊκοί πολιτισμοί και σύνορα στα Βαλκάνια*, εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα 2010.

και γενικότερα, αναδύεται η σημασία του προσωπικού λόγου και της μαρτυρίας των μελών των διασυνοριακών και εθνοτικών ομάδων, μέσα από τις αφηγήσεις τους (βλ. σημ. 3 ανωτέρω).

5. Αντί επιλόγου: Διαπιστώσεις και προτάσεις για τη λαογραφία και την ανθρωπολογία της μετανάστευσης και της διασποράς

Συνοψίζοντας, επισημαίνω την ανάγκη περαιτέρω ανάπτυξης του κλάδου της λαογραφίας της μετανάστευσης και της διασποράς στην Ελλάδα. Ως «βίος εν τη ξενιτεία» για πολλές δεκαετίες απασχόλησε τους Έλληνες λαογράφους μόνον ως μελέτη των σχέσεων των ελληνικών κοινοτήτων με τα ξενιτεμένα μέλη τους, και πολιτισμικών εκδηλώσεων των αποδήμων ως ξενιτεμένων. Η μελέτη μορφών του παραδοσιακού λαϊκού πολιτισμού των Ελλήνων μεταναστών έλαβε χώρα στις χώρες εγκατάστασής τους, κυρίως από επιστήμονες-απογόνους των μεταναστών, που επιθυμούσαν να μάθουν περισσότερα για τον πολιτισμό των προγόνων τους. Από τη δεκαετία του 1980 και εξής, με την επιρροή ανθρωπολογικών και κοινωνιολογικών προσεγγίσεων της μετανάστευσης και της διασποράς, η ελληνική λαογραφία αρχίζει να ενδιαφέρεται περισσότερο για την μελέτη *per se* του πολιτισμού των μεταναστών, των απογόνων τους και των παλιννοστούντων. Μελετά τους υβριδικούς μετασχηματισμούς που προκύπτουν από τις κοινωνικές και πολιτισμικές ανταλλαγές των μεταναστών και των απογόνων τους με τις κοινωνίες νέας εγκατάστασης, αλλά και για τις πολιτισμικές ανταλλαγές Ελλάδας - διασποράς.

Διακρίνω τις εξής εστίες στην ερευνητική θεματολογία στη σύγχρονη λαογραφία της μετανάστευσης και της διασποράς: Όσον αφορά τη διασπορά, μελετώνται οι εθνοτικο-τοπικές διασπορές και οι δραστηριότητές τους,[71] με οργάνωση ειδικών συνεδρίων και την έκδοση των Πρακτικών τους, και με τη στήριξη από επιστημονικούς

71. Βλ. χαρακτηριστικά, Μ. Αλ. Αλεξιάδης, «Καρπαθιακή αποδημία και λαϊκός πολιτισμός», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός. Νεωτερικά λαογραφικά*, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, σ. 151-189.

και κοινοτικούς φορείς.[72] Στα συνέδρια αυτά, και σε άλλα ανάλογα, είναι σημαντική η παρουσία μελών αυτών των διασπορών, είτε διανοουμένων της διασποράς, είτε παλιννοστούντων και αποδήμων, που συνεισφέρουν με τη γνώση τους στην πληροφόρηση και στην ανάλυση των θεμάτων που συζητούνται. Σημαντική είναι, επίσης, η μελέτη των δραστηριοτήτων των εθνο-τοπικών συλλόγων, που συχνά περιλαμβάνουν στους κόλπους τους μέλη των ανά τον κόσμο διασπορών τους. Οι σύλλογοι αυτοί οργανώνουν συνέδρια και κυρίως *ανταμώματα*, στα οποία συνευρίσκονται, σε τακτικά διαστήματα, οι συμπατριώτες, ενώ υποστηρίζουν ποικίλες πολιτιστικές και πνευματικές δραστηριότητες. Η έκδοση αναμνηστικών λευκωμάτων των συλλόγων της γενέτειρας και της διασποράς, ενδιαφέρει πολύ την ιστορία, τη λαογραφία και την ανθρωπολογία.[73] Η λαογραφική μελέτη των ιστοσελίδων είναι πολύ σημαντική, όπως και η μελέτη των αφηγήσεων των παλιννοστούντων ή των επισκεπτόμενων την Ελλάδα, Ελλήνων της διασποράς, καθώς και των πρακτικών, κοινωνικών και πολιτισμικών επιρροών τους στους τόπους καταγωγής τους. Κατ' ανάγκη, η έρευνα της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς πρέπει ν' ακολουθεί τη μεθοδολογία της πολυτοπικής εθνογραφίας (multi-sited ethnography) του George Marcus (βλ. σημ. 67 ανωτέρω), που χρησιμοποιείται στην ανθρωπολογική έρευνα για τη διερεύνηση ασυνεχών και πολυδιάστατων εθνογραφικών πλαισίων.

Για την περαιτέρω ανάπτυξη της λαογραφίας της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς, προτείνω τα εξής: Πρώτον, τη συγκέντρωση και ανάλυση του συναφούς, ήδη δημοσιευμένου λαογραφικού

---

72. Βλ. ενδεικτικά, Γ. Ν. Λεοντσίνης (επιμ.), *Κυθηραϊκή μετανάστευση. Ιστορική Διασπορά και σύγχρονες πληθυσμιακές μετακινήσεις*, Πρακτικά διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου (Κύθηρα, 16-19 Σεπτεμβρίου 2004), Ανοικτό Πανεπιστήμιο Δήμου Κυθήρων, Κύθηρα 2007. Βλ. επίσης, Μ. Αλ. Αλεξιάδης, Β. Χρυσανθοπούλου, Η. Βασιλαράς (επιμ.), *Καρπαθιακή Μετανάστευση και Διασπορά (19ος–21ος αιώνας): Ιστορικές, κοινωνικές και λαογραφικές προσεγγίσεις*, Πρακτικά συνεδρίου (Κάρπαθος, 13-14 Ιουλίου 2008), Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου και Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, υπό έκδοση.

73. Βλ. σχετικά Μ. Γ. Μερακλής, «Λευκώματα Καρπαθίων μεταναστών», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και Λαογραφία. Β΄ Διεθνές Συνέδριο Καρπαθιακής Λαογραφίας. Πρακτικά Συνεδρίου* (Κάρπαθος, 26-29 Σεπτεμβρίου 2001), Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Δωδεκανήσου – Επαρχείο Καρπάθου, Αθήνα 2003, σ. 405-414.

υλικού, στο ιστορικο-κοινωνικό, ιδεολογικό και επιστημονικό του πλαίσιο (δηλαδή, στο πλαίσιο της ιστορίας του ελληνικού έθνους-κράτους και της διασπορικής του πολιτικής, της ιστορίας και της μεταναστευτικής πολιτικής των χωρών εγκατάστασης των Ελλήνων μεταναστών, και των θεωριών για τον εθνικισμό, τον εθνοτισμό, τη διασπορά και την παγκοσμιοποίηση). Επίσης, προτείνω τη συστηματική συγκέντρωση και καταγραφή, με επιτόπια έρευνα και διεξαγωγή συνεντεύξεων, και την ανάλυση λαογραφικού και εθνογραφικού υλικού που αφορά στην κοινωνική οργάνωση των αποδήμων και των απογόνων τους, αλλά και των παλιννοστούντων, στην εθνοτικο-τοπική διάσταση της ταυτότητάς τους, στον υλικό πολιτισμό, στις τελετουργίες και στα εθνοτικά τους σύμβολα στους τόπους εγκατάστασής τους ανά την υφήλιο, αλλά και στην ηλεκτρονική τους δικτύωση. Και όταν ακόμη είναι δύσκολη η άμεση πρόσβαση των ερευνητών στους τόπους όπου ζουν οι Έλληνες της διασποράς, μπορούν να τους μελετήσουν κατά τις επισκέψεις τους στους τόπους καταγωγής τους, αλλά και μέσα από την έντυπη και την ηλεκτρονική παραγωγή και επικοινωνία τους με την Ελλάδα. Τα ανάλογα μαθήματα λαογραφίας και ανθρωπολογίας της μετανάστευσης και της διασποράς που μπορούν να προσφέρουν —κάποια ήδη προσφέρουν— τα ελληνικά πανεπιστήμια, πρέπει να εισάγουν τους φοιτητές σε μια πολυτοπική και διεπιστημονική μεθοδολογική προσέγγιση που θα τους ενθαρρύνει να επισημαίνουν και να καταγράφουν τις μεταναστευτικές εμπειρίες των πληροφορητών τους, όπου τις συναντούν, και να τις μελετούν με ένα συνδυασμό μεθόδων των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών. Τέτοια μαθήματα θα ωφελήσουν πολλαπλά τους φοιτητές και την ευρύτερη επιστημονική κοινότητα, και θα προεκτείνουν τους ορίζοντες της ελληνικής λαογραφίας και της μελέτης του λαϊκού πολιτισμού πέρα από τον ελλαδικό, στον διεθνή χώρο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α) Ελληνόγλωσση:

Αλεξάκης, Ελ., «Η Λαογραφία ως Ανθρωπολογία και η Ανθρωπολογία ως Λαογραφία στην Ελλάδα. Μια κριτική από μέσα», στον παρόντα τόμο.

Αλεξιάδης, Μ. Αλ., «Καρπαθιακή αποδημία και λαϊκός πολιτισμός», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης, *Έντυπα μέσα επικοινωνίας και λαϊκός πολιτισμός. Νεωτερικά λαογραφικά*, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011, σ. 151-189.

Αλεξιάδης, Μ. Αλ., *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή Μελετών*, δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2008.

Αλεξιάδης, Μ. Αλ., Χρυσανθοπούλου, Β., Βασιλαράς, Η. (επιμ.), *Καρπαθιακή Μετανάστευση και Διασπορά (19ος–21ος αιώνας): Ιστορικές, κοινωνικές και λαογραφικές προσεγγίσεις*, Πρακτικά συνεδρίου (Κάρπαθος, 13-14 Ιουλίου 2008), Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου και Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, υπό έκδοση.

Άντερσον, Μπ., *Φαντασιακές κοινότητες: Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, Νεφέλη, Αθήνα 1997 (τίτλος πρωτοτύπου: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991).

Αυδίκος, Ευ. Γ., (επιμ.), *Λαϊκοί πολιτισμοί και σύνορα στα Βαλκάνια*, εκδόσεις Πεδίο, Αθήνα 2010.

Βεντούρα, Λ. – Τρουμπέτα, Σ. (επιμ.), «Αφιέρωμα: Σύγχρονες θεωρήσεις του μεταναστευτικού φαινομένου», *Σύγχρονα Θέματα*, περίοδος Β΄, τεύχος 92, (Ιανουάριος – Μάρτιος 2006), σ. 21-86.

Βεντούρα, Λ., *Μετανάστευση και έθνος. Μετασχηματισμοί στις συλλογικότητες και τις κοινωνικές θέσεις*, Θεωρία και Μελέτες Ιστορίας 15, Ε.Μ.Ν.Ε. – Μνήμων, Αθήνα 1994.

Γκέλλνερ, Ε., *Έθνη και εθνικισμός* (μτφ. Δ. Λαφαζάνη), εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1992 (τίτλος πρωτοτύπου: *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, U.K. and Cambridge, U.S.A. 1983).

Δαμανάκης, Μ. «Εισαγωγή στη θεματική και την οργάνωση του Συνεδρίου: Ιστορία της Νεοελληνικής Διασποράς. Έρευνα και Διδασκαλία», στο Μ. Δαμανάκης, Β. Καρδάσης, Θ. Μιχελακάκη, Α. Χουρδάκης (επιμ.), *Ιστορία της Νεοελληνικής Διασποράς. Έρευνα και διδασκαλία*, Πρακτικά Συνεδρίου (Ρέθυμνο, 4-6 Ιουλίου 2003), τόμος Α΄, Ε.ΔΙΑ.Μ.Μ.Ε., Ρέθυμνο 2004, σ. 11-14.

Κακάμπουρα – Τίλη, Ρ., «Κυθηραϊκή αποδημία και διαχείριση της πολιτισμικής μνήμης», στο Γ. Ν. Λεοντσίνης (επιμ.), *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συνεδρίου Κυθηραϊκών Μελετών με θεματική: «Κύθηρα: Μύθος και Πραγματικότητα»* (2000), τόμ. 2, Κύθηρα 2003, σ. 299-318.

Κιτρομηλίδης, Π., «Το ελληνικό κράτος ως εθνικό κέντρο», στο Δ. Γ. Τσαούσης (επιμ.), *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1983, σ. 143-164.

Cohen, R., *Παγκόσμια Διασπορά*, Εργαστήριο Μελέτης της Μετανάστευσης και της Διασποράς, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης Πανεπιστημίου Αθηνών, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2003 (τίτλος πρωτοτύπου: *Global Diasporas*, UCL Press 1997).

Κόντης, Α., «Σκέψεις για τη μελέτη των σχέσεων της Μητρόπολης με την Ελληνική Διασπορά», ανακοίνωση στο Συνέδριο με θέμα: *Καρπαθιακή Μετανάστευση και Διασπορά (19ος–21ος αιώνας): Ιστορικές, κοινωνικές και λαογραφικές προσεγγίσεις*, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών και Εθνικό Κέντρο Ελληνικών Μελετών και Έρευνας Πανεπιστημίου La Trobe Μελβούρνης Αυστραλίας (Κάρπαθος, 13-14 Ιουλίου 2008), υπό έκδοση στα Πρακτικά του Συνεδρίου.

Κυριακίδης, Στ. Π., *Ελληνική Λαογραφία. Μέρος Α΄: Μνημεία του Λόγου*, τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου, εν Αθήναις, 1922.

Κυριακίδου – Νέστορος, Ά., «Τρεις γενιές προσφύγων της Μικράς Ασίας. Η σημασία της προσωπικής ιστορίας» στο Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 233-240.

Κυριακίδου – Νέστορος, Ά., «Ιστορία, προφορική ιστορία, ανθρωπολογία και λαογραφία», στο Ά. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 251-257.

Λαλιώτου, Ι., *Διασχίζοντας τον Ατλαντικό. Η Ελληνική μετανάστευση στις ΗΠΑ κατά το πρώτο μισό του εικοστού αιώνα*, Πόλις, Αθήνα 2006 [μτφ. από την Πελαγία Μαρκέτου του πρωτοτύπου: *Transatlantic Subjects. Acts of Migration and Cultures of Transnationalism between Greece and America*, The University of Chicago, 2004].

Λαμπριανίδης, Λ. και Λυμπεράκη, Α., *Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη: Διαδρομές ενημερίας και παραδρομές δημόσιας εικόνας*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής, 2001.

Λεοντσίνης, Γ. Ν. (επιμ.), *Κυθηραϊκή μετανάστευση. Ιστορική Διασπορά και σύγχρονες πληθυσμιακές μετακινήσεις*, Πρακτικά διεθνούς επιστημονικού συνεδρίου (Κύθηρα, 16-19 Σεπτεμβρίου 2004), Ανοικτό Πανεπιστήμιο Δήμου Κυθήρων, Κύθηρα 2007.

Λιάκος, Α., *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο;* Εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.

Λουκάτος, Δ. Σ., *Σύγχρονα Λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, Αθήναι 1963.

Λουκάτος, Δ. Σ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1978.

Λουκόπουλος, Δ., «Σύμμεικτα λαογραφικά Μακεδονίας», *Λαογραφία* 6 (1917): 99-168.

Μέγας, Γ. Α., «Εκθέσεις Πεπραγμένων κατά τα έτη 1950-1951», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* 6 (1950-51), Ακαδημία Αθηνών: 328-329.

Μέγας, Γ. Α., «Εκθέσεις Πεπραγμένων κατά το έτος 1939», *Επετηρίς του Λαογραφικού Αρχείου* Α΄ (1939), Ακαδημία Αθηνών: 160.

Μέγας, Γ. Α., *Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας*, τεύχος πρώτον, ανάτυπον εκ της Επετηρίδος του Λαογραφικού Αρχείου 1939, Ακαδημία Αθηνών, Αθήναι 1975.

Μερακλής, Μ. Γ., «Λευκώματα Καρπαθίων μεταναστών», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και Λαογραφία. Β΄ Διεθνές Συνέδριο Καρπαθιακής Λαογραφίας. Πρακτικά Συνεδρίου* (Κάρπαθος, 26-29 Σεπτεμβρίου 2001), Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου – Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Δωδεκανήσου – Επαρχείο Καρπάθου, Αθήνα 2003, σ. 405-414.

Μερακλής, Μ. Γ., *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική Συγκρότηση – Ήθη και Έθιμα – Λαϊκή Τέχνη*, τρίτη έκδοση συμπληρωμένη, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2011.

Μερακλής, Μ. Γ., «Αστική Λαογραφία», *Δελτίο της Εταιρείας Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας* 3, σ. 11-13 [=*Λαογραφικά Ζητήματα* 1989, σ. 61-64].

Μερακλής, Μ. Γ., «Ο άνθρωπος της πόλης», *Λαογραφία* 29 (1974): 71-84 [=*Λαογραφικά Ζητήματα* 1989, σ. 65-82].

Μερακλής, Μ. Γ., «Τι είναι ο Folklorismus», *Λαογραφία* 28 (1972): 27-38 [=*Λαογραφικά Ζητήματα* 1989, σ. 109-125].

Μουσούρου, Λ. Μ., *Μετανάστευση και μεταναστευτική πολιτική στην Ελλάδα και την Ευρώπη*, Κοινωνιολογική & Ανθρωπολογική Βιβλιοθήκη – Gutenberg, Αθήνα 1991.

Μπενέκος, Δ. Σ., «Διατήρηση της παράδοσης και της πολιτισμικής ετερότητας στους κόλπους της ελληνικής ομογένειας της Γερμανίας», *Λαογραφία* 40 (2006): 163-173.

Μπενέκος, Δ. Σ., «Η αξιοποίηση λαογραφικών θεμάτων στην ελληνόγλωσση εκπαίδευση των Ελληνοπαίδων της Γερμανίας», *Λαογραφία* 39 (2003): 205-215.

Μπενέκος, Δ. Σ., «Λαϊκότροπη αρχαιοελληνική και νεοελληνική διακόσμηση στα ελληνικά εστιατόρια της Γερμανίας», *Λαογραφία* 36 (1993): 145-160.

Μπενέκος, Δ. Σ., *Η βίωση της μετανάστευσης στη Γερμανία. Κείμενα και άνθρωποι*, εκδόσεις Τυπωθήτω – Γιώργος Δαρδανός, Αθήνα 2007.

Νιτσιάκος, Β., *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, Οδυσσέας, Αθήνα 2003.

Νιτσιάκος, Β., *Προσανατολισμοί: Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2008.

Νιτσιάκος, Β., *Στο σύνορο. «Μετανάστευση», σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο-ελληνική μεθόριο*, εκδόσεις «Οδυσσέας», Αθήνα 2010.

Παπαταξιάρχης, Ευθ. (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας: Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Παπαταξιάρχης, Ευθ., «Εισαγωγή: Τα άχθη της ετερότητας. Διαστάσεις της πολιτισμικής διαφοροποίησης στην Ελλάδα του πρώιμου 21ου αιώνα», στο Ευθ. Παπαταξιάρχης (επιμ.), *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 1-85.

Πετρονώτη, Μ. *Το πορτραίτο μιας διαπολιτισμικής σχέσης: Κρυσταλλώσεις, ρήγματα, ανασκευές*, Πλέθρον, Unesco/ ΕΚΚΕ, Αθήνα 1998.

Πετροπούλου, Χ., «Το παρωνύμιο ως βασικό στοιχείο γενεαλογικής ταυτότητας και κοινωνικής ταξινόμησης: Η περίπτωση ενός ελληνόφωνου χωριού της Ν. Ιταλίας (Γκαλλιτσιανό)», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 28 (1987-1998): 150-158.

Πολίτης, Ν. Γ., «Λαογραφία», *Λαογραφία* 1 (1909): 3-18.

Πολυμέρου – Καμηλάκη, Αικ., «Βραχύ χρονικό της Εθνικής Μουσικής Συλλογής», στο Ευστ. Γ. Μακρής (επιμ.), *Οι δύο όψεις της ελληνικής μουσικής κληρονομιάς. Αφιέρωμα εις μνήμην Σπυρίδωνος Περιστέρη*, Πρακτικά της Μουσικολογικής Συνάξεως που πραγματοποιήθηκε στις 10 και 11 Νοεμβρίου 2000 στο Μέγαρο της Ακαδημίας Αθηνών, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας αρ. 18, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 2003, σ. 13-18.

Σαλβάνου, Μ. Ι., «Τραγούδια, μοιρολόγια και λαζαρικά Αργυράδων Κερκύρας», *Λαογραφία* 9 (1926): 152-208.

Σπυριδάκης, Γ. Κ., *Οδηγίαι προς Συλλογήν Λαογραφικής Ύλης*, Ακαδημία Αθηνών, εν Αθήναις 1962.

Τάτσης, Ν. – Θανοπούλου, Μ. (επιμ.), *Η Κοινωνιολογία της Σχολής του Σικάγου: Οι απαρχές μιας ερευνητικής παράδοσης*, εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2009.

Τσαούσης, Δ. Γ., (επιμ.), *Ελληνισμός – Ελληνικότητα. Ιδεολογικοί και βιωματικοί άξονες της νεοελληνικής κοινωνίας*, Βιβλιοπωλείο της «Εστίας», Αθήνα 1983.

Τσιάνης, Σ., [Sotirios (Sam) Chianis], *Δημοτικά τραγούδια από το Βαλτέτσι Αρκαδίας [Folk Songs from Valtetsi, Arcadia]*, τόμος Α΄, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, Ακαδημία Αθηνών 2010.

Τσιάνης, Σ., [Sotirios (Sam) Chianis], *Δημοτικά τραγούδια της Σκύρου, του νησιού του χρυσοπράσινου αετού. Εθνομουσικολογική έκδοση*, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, και Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Αθήνα, Ναύπλιο και Ηράκλειο 2003 (δίγλωσση έκδοση στα ελληνικά και στα αγγλικά).

Τσιμουρής, Γ., «Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της μετανάστευσης στη μεταπολεμική Ελλάδα: Ορισμένες υποθέσεις για μια αργοπορημένη σχέση», στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Όψεις Ανθρωπολογικής Έρευνας. Πολιτισμός, Ιστορία, Αναπαραστάσεις*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009, σ. 293-313.

Φούρλας, Δ. Β., «Οι Νεχωρίτες «ταξιδιώτες» της ΒΔ. Ναυπακτίας», *Λαογραφία* 31 (1976-78): 195-218.

Χασιώτης, Ι. Κ., Κατσιαρδή-Hering, Ο., Αμπατζή, Ε. Α., (επιμ.), *Οι Έλληνες στη Διασπορά: 15ος-21ος αι.*, Βουλή των Ελλήνων, Αθήνα 2006.

Hirschon – Φιλιππάκη, Ρ., «Μνήμη και ταυτότητα. Οι Μικρασιάτες πρόσφυγες της Κοκκινιάς», στο Ε. Παπαταξιάρχης και Θ. Παραδέλλης (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Παρελθόν: Συμβολές στην Κοινωνική Ιστορία της Νεότερης Ελλάδας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σ. 327-356.

Hirschon, R., *Κληρονόμοι της Μικρασιατικής Καταστροφής. Η κοινωνική ζωή των Μικρασιατών προσφύγων στον Πειραιά*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2004 (τίτλος πρωτοτύπου: *Heirs of the Greek Catastrophe. The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Clarendon Press, Oxford 1989).

Hobsbawm, E. and Ranger, T. (επιμ.), *Η επινόηση της παράδοσης*, εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 2004 (τίτλος πρωτοτύπου: *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1983).

Χρυσανθοπούλου, Β. Ι., «Οι Χατζήδαινες της Πέρθης» *Λαογραφία* 33 (1985): 129-154.

Χρυσανθοπούλου – Farrington, Β., «Το "κακό μάτι" στους Έλληνες της Αυστραλίας: Ταυτότητα, συνέχεια, νεοτερικότητα», *Αρχαιολογία και Τέχνες* Τεύχος 72, ειδικό αφιέρωμα στη Μαγεία στη Νεότερη Ελλάδα (Σεπτέμβριος 1999): 22-30.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Η διαγενεακή διαχείριση της εθνοτικής ταυτότητας στους Καστελλοριζιούς του Περθ Δυτικής Αυστραλίας: Μια ανθρωπολογική προσέγγιση», στο Α. Κόντης και Ν. Τάτσης (επιμ.), *Η Ελληνική Διασπορά στην Αυστραλία*, Σειρά Ειδικών Μελετών της Μετανάστευσης και Διασποράς, αρ. 7, Εργαστήριο Μελέτης της Μετανάστευσης και Διασποράς του Πανεπιστημίου Αθηνών, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα, 2012, σ. 379-427.

Χρυσανθοπούλου, Β., «*Πολυτοπική και διαχρονική έρευνα στους Καστελλοριζιούς της Πέρθης Αυστραλίας*», ανακοίνωση στην Επιστημονική Ημερίδα με θέμα «Το Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας και η επιτόπια έρευνα», που οργανώθηκε από το Κέντρο Λαογραφίας, Αμφιθέατρο Δρακοπούλου Πανεπιστημίου Αθηνών, 3.06.2006 (υπό έκδοση στην *Επετηρίδα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας*).

Χρυσανθοπούλου, Β., «Οι Αλβανοί μετανάστες του Πόρτο Ράφτη Μεσογαίας μέσα από τις προσωπικές τους αφηγήσεις», *Πρακτικά ΙΑ Επιστημονικής Συνάντησης ΝΑ. Αττικής*, Σπάτα (11-14 Νοεμβρίου 2004), 2006, σ. 509-530.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Από τα cafes της υπαίθρου στις ιστοσελίδες: Μια διαχρονική προσέγγιση της κυθηραϊκής ταυτότητας στην Αυστραλία», στο Γ. Ν. Λεοντσίνης (επιμ.), *Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου με θέμα: «Κυθηραϊκή Μετανάστευση: Ιστορική Διασπορά και Σύγχρονες Πληθυσμιακές Μετακινήσεις»*, Ανοικτό Πανεπιστήμιο Δήμου Κυθήρων, Κύθηρα 2007, σ. 424-462.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Οι μικρές πατρίδες του Ελληνισμού: Οι εθνοτικο-τοπικοί δεσμοί των Ελλήνων της Αυστραλίας με την Ελλάδα και τη διασπορά της στη σύγχρονη εποχή της παγκοσμιοποίησης», στο Α. Αγγελόπουλος (επιμ.), *Πρακτικά Α΄ Παγκοσμίου Συνεδρίου των Ελλήνων της Διασποράς*, Εκδόσεις Προγράμματος «Οικουμενικός Ελληνισμός», Αθήνα 2007, σ. 191-203.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Ο τόπος της πατρίδας στον λόγο και στις εθιμικές τελετουργίες των Καρπαθίων της Κάμπερρας Αυστραλίας», στο Μ. Αλ. Αλεξιάδης (επιμ.), *Κάρπαθος και Λαογραφία: Πρακτικά Γ΄ Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006)*, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Δωδεκανήσου, Επαρχείο Καρπάθου, Αθήνα 2008, σ. 1027-1074.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Η Κυθηραϊκή Διασπορά: Ο ρόλος της στη διαμόρφωση της κυθηραϊκής κοινότητας και ταυτότητας στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης», στο Ν. Πετρόχειλος (επιμ.), *Πρακτικά Η΄ Διεθνούς Πανιονίου Συνεδρίου*, Εταιρεία Κυθηραϊκών Μελετών, (Κύθηρα, 21 - 25.05.2006), Αθήνα 2008, σ. 1069-1096.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Εορταστικές τελετουργίες, συμβολισμός και ταυτότητα στις κοινότητες της ελληνικής διασποράς», στο Ελ. Αλεξάκης, Μ. Βραχιονίδου και Α. Οικονόμου (επιμ.), *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα*, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2008, σ. 323-357.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Διεθνικές συναντήσεις. Οι νεότερες γενιές των Δωδεκανησίων επισκέπτονται τους τόπους καταγωγής τους», *Δωδεκανησιακά Χρονικά*, Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών Δωδεκανήσου, τ. ΚΔ΄ (2010): 119-147.

Χρυσανθοπούλου, Β., «Προς μια διαπολιτισμική μεθοδολογία διδασκαλίας του ελληνικού πολιτισμού στους μετανάστες: Η συμβολή της κοινωνικής ανθρωπολογίας και της λαογραφίας», ανακοίνωση στο *Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο «Εκπαίδευση και προοπτικές ένταξης των μεταναστών στο πλαίσιο της διά βίου μάθησης»*, Πρόγραμμα «Οδυσσέας»: Εκπαίδευση μεταναστών στην ελληνική γλώσσα, την ελληνική ιστορία και τον ελληνικό πολιτισμό, Γενική Γραμματεία Διά Βίου Μάθησης, Ινστιτούτο Διαρκούς Εκπαίδευσης Ενηλίκων (Αθήνα, 30/09 – 1/10/2011), υπό έκδοση στα Πρακτικά του Συνεδρίου.

Β) Ξενόγλωσση:

Allen, P. S., *Social and Economic Change in a Depopulated Community in Southern Greece*, Ph.D. dissertation, Brown University, 1973.

Appadurai, A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Public Worlds, volume 1, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 1996.

Barth, F., "Introduction", in F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Universitets Forlaget, Oslo and Georgre Allen and Unwin, London 1969, pp. 9-38.

Buck Sutton, S., *Migrant Regional Associations. An Athenian Example and its Implication*, Ph. D. thesis, University of North Carolina at Chapel Hill, 1978.

Buck Sutton, S., "Rural-Urban Migration in Greece", in M. Kenny – D. Kertzer (eds.), *Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspectives*, University of Illinois Press, 1983, pp. 225-249.

Caraveli, A., "The Symbolic Village. Community Born in Performance", *Journal of American Folklore*, vol. 98, no 389 (July-September, 1985): 259-286.

Caraveli, A., *Scattered in Foreign Lands. A Greek Village in Baltimore*, The National Center for Urban Ethnic Affairs, The Baltimore Museum of Art, Baltimore, Maryland, 1985.

Chryssanthopoulou, V., *The Construction of Ethnic Identity among the Castellorizian Greeks of Perth*, Australia, διδακτορική διατριβή, Oxford University 1993.

Chryssanthopoulou, V.,"Gender and Ethno-Regional Identity among Greek Australians: Intersections," in E. Tastsoglou (ed.), *Women, Gender, and Diasporic Lives. Labor, Community, and Identity in Greek Migrations*, Lexington Books, Lanham, MD and Plymouth, U.K. 2009, pp. 197-227.

Clogg, R. (ed.), *The Greek Diaspora in the Twentieth Century*, Macmillan in association with St. Antony's College, Oxford 1999 (ελληνική έκδοση: *Η Ελληνική Διασπορά στον Εικοστό Αιώνα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004).

Drexl, F., "Das Anonyme Traumbuch des Cod. Paris. Gr. 2511", *Λαογραφία* 8 (1925): 347-375.

Eckstein, S., "On Deconstructing and Reconstructing the Meaning of Immigrant Generations", in P. Levitt and M. Waters (eds.), *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Russell Sage, New York 2002, pp. 211-215.

Evans – Pritchard, E. E., *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, New York and Oxford 1940.

Gizelis, G., *Narrative Rhetorical Devices of Persuasion. Folklore Communication in a Greek-American Community*, National Centre of Social Research, Athens 1974.

Glazer, N. and Moynihan, D. P., *Beyond the Melting Pot*, M.I.T. Press, Cambridge, Mass. 1963.

Gordon, M. M., *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York 1964.

Herzfeld, M., *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1985.

Kenna, M., "Greek Urban Migrants and their Rural Patron Saint", *Ethnic Studies* 1 (1977): 14-23.

Kenna, M., "Institutional and Transformational Migration and the Politics of Community: Greek Internal Migrants and their Migrants' Association in Athens", *European Journal of Sociology* 24 (1983): 263-287.

Kirshenblatt - Gimblett, B., "Studying Immigrant and Ethnic Folklore", in R. M. Dorson (ed.), *Handbook of American Folklore*, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 39-47.

Marcus, G. E., "Ethnography in/ of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 95-117.

Notopoulos, J. A., *Modern Greek Heroic Oral Poetry*, Ethnic Folkways Library Album F E 4468, with notes, New York, Folkways Records and Service Corp., 1959.

Ortner, S. B., "On Key Symbols", *American Anthropologist* 75/5 (1973): 1338-1346.

Papanikolas, H. Zeese, *An Amulet of Greek Earth: Generations of Immigrant Folk Culture*, Swallow Press, Ohio University Press, Athens, Ohio 2002.

Price, C. A., *Southern Europeans in Australia*, Oxford University Press, Melbourne 1963.

Saloutos, T., *They Remember America: The Story of Repatriated Greek-Americans*, University of California Press, Berkeley 1956.

Tastsoglou, E. and Maratou – Alipranti, L. (eds.), "Gender and International Migration: Focus on Greece", Special Issue, *The Greek Review of Social Research/ Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 110 Α΄ (2003), Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών.

Thomas, W. I. – Znaniecki, F., *The Polish Peasant in Europe and America*, University of Illinois Press, Urbana – Chicago 1984 (1st edition, 1918-1920).

ΚΥΡΙΑΚΗ ΧΡΥΣΟΥ - ΚΑΡΑΤΖΑ

Η ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΔΡΟΜΗ ΤΗΣ ΤΡΟΦΗΣ ΩΣ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΥ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΥ ΣΤΟΝ ΕΛΛΑΔΙΚΟ ΧΩΡΟ

Στην παρούσα δημοσίευση θα ασχοληθούμε με την πολιτισμική προσέγγιση της τροφής στην Ελλάδα, δίνοντας προτεραιότητα στην κατανάλωση και το συμβολισμό της. Δεν θα αναφερθούμε επομένως ιδιαίτερα στην επεξεργασία και τις τεχνικές παραγωγής.

Αρχικά θα παραθέσουμε τους λόγους για τους οποίους ο υλικός βίος και συγκεκριμένα η τροφή δεν ήταν στο επίκεντρο της λαογραφικής έρευνας. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στην αναθεώρηση της μεθοδολογίας της ερευνητικής προσέγγισης αυτού του πεδίου και του τρόπου που αυτή αποτυπώνεται στην τροφή, καθώς επίσης και στις σχέσεις λαογραφίας-ιστορίας και κοινωνικής ανθρωπολογίας στο συγκεκριμένο αντικείμενο.

Ο Ν. Πολίτης, σύγχρονος του Tylor, στη προσπάθειά του να καταδείξει την ενότητα του ελληνικού πολιτισμού στο χώρο και στο χρόνο[1], υιοθετεί τη θεωρία των πολιτισμικών επιβιωμάτων όπως είχε

1. Οι οφειλές της λαογραφίας στην αγγλική ανθρωπολογική θεωρία και ιδιαίτερα στα έργα των Ε. Τάηλορ (E. Tylor) και Τζ. Φραίηζερ (J. Frazer) υπογραμμίζονται και από τον Γ. Μέγα —έναν νεότερο αλλά σημαντικό εκπρόσωπο της λόγιας ακαδημαϊκής λαογραφίας— ο οποίος επισημαίνει ότι «τα πορίσματα της Εθνολογίας ενέχουν μεγίστην σπουδαιότητα διά την κατανόησιν των λαογραφικών φαινομένων και του λαϊκού εν γένει πολιτισμού» και ταυτόχρονα υποδεικνύει ότι «ο ορισμός τον οποίο δίδει ο Ν. Πολίτης, είναι συγκεκροτημένος μετά πολλής προσοχής και περισκέψεως, στηρίζεται δε επί γνωμών φιλολογικών και ανθρωπολογικών, κυριαρχουσών κατά την εποχήν εκείνην». Γ. Μ έ γ α ς, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*. Αθήναι, 1975, (τρίτη έκδοση), σ. 45 και 72.

αναπτυχθεί στο πλαίσιο του ανθρωπολογικού εξελικτισμού[2]. Έτσι τα *επιβιώματα* της ανθρωπολογικής θεωρίας, τα οποία αποτελούν τα πρωτόγονα στάδια του παγκόσμιου πολιτισμού, μετατρέπονται σε *μνημεία* και συγκεκριμένα «μνημεία της ελληνικής αρχαιότητος, τα ζώντα παρά τω νυν ελληνικώ λαώ»[3], δηλ. προφορική παράδοση και «αι κατά παράδοσιν πράξεις ή ενέργειες» στις οποίες συγκαταλέγεται η τροφή.

Ο Σ. Κυριακίδης στην εισαγωγή της *Ελληνικής Λαογραφίας*[4] παραθέτει αυτούσιο τον ορισμό του Πολίτη, ξεκινά όμως με την παρατήρηση ότι: *ο ορισμός ούτος είναι συγκεκροτημένος μετά πολλής προσοχής και περισκέψεως αλλ' έχει και μερικάς ατελείας* και εντοπίζει επτά σημεία, τα οποία κατά την άποψή του χρήζουν κριτικής αναθεώρησης. Το πρώτο αφορά στην αποσιώπηση του υλικού βίου, αν και στη θεματολογία του, περιλαμβάνει στοιχεία όπως η κατοικία, η ένδυση και η τροφή, που ανήκουν στον υλικό βίο, εν τούτοις τα εντάσσει στις «κατά παράδοσιν πράξεις ή ενέργειαι» μαζί με στοιχεία εθιμογραφίας και κοινωνικής οργάνωσης. Η άποψη του Κυριακίδη είναι ότι η ένταξη του υλικού βίου στον κοινωνικό, δε συνιστά και μεγάλο πρόβλημα, αφού η αυτονόμηση του υλικού βίου θα μπορούσε να θέσει και ζητήματα σχέσεων μεταξύ των διαφόρων επιπέδων και συνεπώς ζητήματα καθορισμών[5]. Οι πρώτες λοιπόν λαογραφικές έρευνες, κατά κανόνα, ανασύροντας από τη ζωή του λαού τα «ζώντα μνημεία» και αντιμετωπίζοντάς τα ως αρχαιολογικά τεκμήρια, επεδίωκαν να αποκαταστήσουν την ενότητα του ιστορικού χρόνου. Με άλλα λόγια, στην πρώτη φάση της λαογραφίας, όσοι τομείς του λαϊκού βίου δε συντελούσαν στην ιστορική τεκμηρίωση της μοναδικότητας του εθνικού πο-

---

2. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η ελληνική διανόηση της εποχής εκείνης δεν είναι η μοναδική που ανατρέχει στη ρητορική του δικτωριανού εξελικτισμού. Η θεωρία των πολιτισμικών επιβιωμάτων αποδείχτηκε εξαιρετικά «βολική» για την ικανοποίηση των στόχων πολλών ευρωπαϊκών εθνικισμών. Βλ. M. Herzfeld, *Η ανθρωπολογία μέσα από τον καθρέφτη. Κριτική εθνογραφία της Ελλάδας και της Ευρώπης*, Αθήνα 1998, σ. 17.

3. Α. Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*. Αθήνα, Πορεία, 1993, σσ. 62-63.

4. Στίλπ. Π. Κυριακίδης, *Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 1965, σ. 5-30 (σ. 16).

5. Βασίλης Νιτσιάκος, «Περί ορισμών από τον Νικόλαο Πολίτη στον Στίλπωνα Κυριακίδη και μετά» *Προσανατολισμοί. Μια κριτική εισαγωγή στη Λαογραφία*, Αθήνα 2008, σ. 13-26.

λιτισμού, μεταξύ αυτών και ο υλικός βίος και κατ' επέκταση και η τροφή, δεν ενέπιπταν στα ενδιαφέροντα των λαογράφων. Και οι δύο μεγάλοι λαογράφοι παρά το πολυσχιδές τους έργο σχετικά με την τροφή ελάχιστα κείμενα έχουν συγγράψει. Ο Ν. Πολίτης έγραψε το «Χαβιάρι»[6], «Τρόποι οπτήσεως των κρεάτων»[7], «Τα αυγά του Πάσχα»[8] και στο πλαίσιο των διαβατηρίων εθίμων: «τα κατά την γέννησιν»[9], «γαμήλια σύμβολα»[10], «τα κατά την τελευτήν»[11], όπου κάνει λόγο για συμβολικές τροφές.

Ο Στίλπων Κυριακίδης έγραψε σχετικά με τροφή «τα κόκκινα αβγά του Πάσχα»[12] και «τα σύμβολα εν τη ελληνική λαογραφία»[13], όπου αναπτύσσει με βάση τη θεωρία της πολιτισμικής διάχυσης τις απόψεις τους για τη συμβολική χρήση της τροφής στις σημαντικές στιγμές της ζωής του ανθρώπου.

Η ακαδημαϊκή λαογραφία προσηλωμένη λοιπόν στο ρομαντικό κλίμα της εποχής, ταυτίζει το «λαϊκό» με τον αγροτικό πολιτισμό, εξιδανικεύει το αξιακό σύστημα της αγροτικής κοινωνίας, καθώς θεωρεί ότι αυτό ενσαρκώνει όλες τις εθνικές αρετές και ανάγει τον αγροτικό πληθυσμό σε αποκλειστικό θεματοφύλακα της παραδοσιακής κληρονομιάς[14].

---

6. *Λαογραφικά Σύμμεικτα Α΄*, εν Αθήναις 1920, σ. 117-119.

7. Ό.π., σ. 120-121.

8. Ό.π., σ. 74-76.

9. Ν. Γ. Πολίτου, «Τα κατά την γέννησιν» *Λαογραφικά Σύμμεικτα Γ΄* εν Αθήναις 1931.

10. Ν. Γ. Πολίτου, «Γαμήλια Σύμβολα» *Λαογραφικά Σύμμεικτα Β΄*, εν Αθήναις 1975, σ. 286-288, 290.

11. Ν.Γ. Πολίτου «Τα κατά την τελευτήν» *Λαογραφικά Σύμμεικτα Γ΄*, εν Αθήναις 1931.

12. Στίλπ. Π. Κυριακίδης, «Τα κόκκινα αβγά του Πάσχα» *Πεπραγμένα Θ΄ Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου, τόμος Γ΄* εν Θεσσαλονίκη 1958, σελ. 5-13.

13. Στίλπ. Π. Κυριακίδης, «Τα σύμβολα εν τη Νεοελληνική Λαογραφία» *Λαογραφία ΙΒ΄* (1938-1948), σ. 503-546.

14. Η εξιδανίκευση των αγροτικών πληθυσμών και η ανάδειξη του αγροτικού πολιτισμού σε εθνικό πρότυπο απορρέει από την πρόσμειξη της εθνικιστικής ιδεολογίας με το ιδεολογικό ρεύμα του ρομαντισμού που κυριαρχούσε στην Ευρώπη του 19ου αιώνα, γι'αυτό και αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό των περισσότερων εθνικισμών. Για τον «αγροτικό μύθο» της εθνικιστικής ιδεολογίας, όπως

Η διαδικασία των καταγραφών που ξεκίνησε από τον ιδρυτή της ελληνικής Λαογραφίας Νικόλαο Πολίτη και στη συνέχεια το Γεώργιο Μέγα και το Γεώργιο Σπυριδάκη, έχει αποφέρει υλικό χιλιάδων σελίδων τόσο στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, όσο και στο Σπουδαστήριο Λαογραφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Είναι γεγονός ότι στις καταγραφές αυτές υπάρχει πλούσιο υλικό κυρίως για τις συμβολικές τροφές.

Ο Γ. Μέγας, το 1939, βασιζόμενος στο υλικό που είχε μέχρι τότε συγκεντρωθεί στο Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, συστηματοποίησε με τα «Ζητήματα της Ελληνικής Λαογραφίας»[15] τα ερωτηματολόγια τα οποία θα χρησιμοποιούσαν στο εξής οι λαογράφοι στην επιτόπια καταγραφή του υλικού.

Οι τροφές όμως δεν καταγράφονται σε ανεξάρτητο κεφάλαιο αλλά αναζητούνται μέσα από τα διαβατήρια στάδια και τη λαϊκή λατρεία. Ως συνέχεια έχουμε τις οδηγίες του Γ. Σπυριδάκη[16], όπου υπάρχει ανεξάρτητο κεφάλαιο για τις τροφές χωρίς ιδιαίτερη κατηγοριοποίηση.

Καθώς ο τρόπος εργασίας δεν περιγράφεται, τουλάχιστον μέχρι τη δημοσίευση των Ζητημάτων του Γ. Μέγα, η επισήμανση του εθνογραφικού παρόντος δηλ. της συγκεκριμένης χρονικής περιόδου στην οποία αναφέρεται το υλικό έρευνας, είναι δύσκολη, αφού σπανίως μαθαίνουμε από το συλλογέα αν οι τροφές που καταγράφονται προέρχονται από προσωπικές αναμνήσεις και βιώματα, από χρήση άλλων

χαρακτηριστικά τον αποκαλεί ο Π. Λέκκας, βλ. Π. Ε. Λέκκας, *Το παιχνίδι με τον χρόνο. Εθνικισμός και νεοτερικότητα*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2001, σ. 84-85 και 233-235. Βλ. επίσης E. Gellner, *Έθνη και Εθνικισμός*, (μτφρ. Δ. Λαφαζάνη), Αθήνα, Αλεξάνδρεια, 1992 και E. Hobsbawm, *Έθνη και Εθνικισμός από το 1780 μέχρι σήμερα. Πρόγραμμα, μύθος, πραγματικότητα*. (μτφρ. Χρυσ. Νάντρις), Αθήνα, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Μ. Καρδαμίτσα, 1994.

15. Γ. Α. Μέγας, «Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας», *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου τ. Α΄* (1939), σ. 99-154, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου τ. Β΄* (1940), σ. 118-205, *Ε Λ Α. τ. Γ΄- Δ΄* (1941-1942), σ. 77-195, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου*. τ. Ε΄-ΣΤ΄ (1943-1944), σ. 86- 144, *Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου* τ. Ε΄ (1945-1949), σ. 3-100. Ανατύπωσις Αθήναι 1975.

16. Γ. Κ. Σπυριδάκης, *Οδηγίαι προς συλλογήν λαογραφικής ύλης*, εν Αθήναις 1962.

πληροφορητών, ή από συγχρονική παρατήρηση της εποχής που συλλέγεται το υλικό[17].

Επιπλέον καθ' όλη τη διάρκεια της Οθωμανικής κυριαρχίας αλλά και μέχρι τα μέσα περίπου του 20ού αιώνα, σημαντικός αριθμός περιηγητών επισκέφθηκε την Ελλάδα. Αρκετοί απ' αυτούς κατέγραψαν στοιχεία σχετικά με το βιοτικό επίπεδο των κατοίκων, διαφόρων περιοχών του ελλαδικού χώρου, και αρκετά από αυτά αποτελούν ιδιαίτερα σημαντική πηγή πληροφοριών για τη διατροφή των κατοίκων, αν και οι μαρτυρίες τους δεν είναι πάντα αξιόπιστες[18].

Μέχρι το 1965 είναι γεγονός ότι η προφορική παράδοση και η εθιμογραφία καλύπτουν το μεγαλύτερο μέρος των ενδιαφερόντων της ελληνικής λαογραφίας. Ακολουθούν σε δεύτερη και τρίτη μοίρα ο υλι-

---

17. Ειρήνη Τουντασάκη, «Ανθρωπολογία και Λαογραφία: από την εκατέρωθεν αδιαφορία στην υπό όρους αναγνώριση αμοιβαίων ωφελημάτων», *Δοκιμές: επιθεώρηση κοινωνικών σπουδών*, τ. 11-12, Άνοιξη 2003, σ. 7-63.

18. βλ. James Theodore Bent, *Aegean Islands: The Cyclades, or life among the insular Greeks*. Chicago MCMLXVI (1966) πρώτη έκδοση το 1885. Για τα περιηγητικά κείμενα ως πηγή για την επιστήμη της Λαογραφίας βλ. ενδεικτικά Γεώργιος Α. Μέγας: *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήνα 1979, σ. 241-247. Επίσης Στέφ. Δ. Ημελλος: «Σημειώσεις ελληνικής λαογραφίας». Ι. *Ιστορικά και Μεθοδολογικά Θέματα*, Αθήνα 1985, σ. 54-64. Για μια γενικότερη αποτίμηση του περιηγητισμού, βλ. Ελένη Βουραζέλη: *Ο βίος του Ελληνικού Λαού κατά την Τουρκοκρατία επί τη βάσει των ξένων περιηγητών*, Αθήνα 1939, Κ. Θ. Δημαράς: «Ο περιηγητισμός στον ελληνικό χώρο», *Περιηγήσεις στον ελληνικό χώρο*, Αθήνα 1968, σ. 143-152. Λουκία Δρούλια: «Ξένοι περιηγητές στην Ελλάδα», *Διαβάζω* 13 (1979), σ. 41-47, Κυριάκος Σιμόπουλος: *Ξένοι ταξιδιώτες στην Ελλάδα*, τ. Α΄ 333 μ.Χ.- 1700 Αθήνα 1972, τ. Β΄ 1700-1800 Αθήνα 1976, τ. Γ1΄ 1800-1810 Αθήνα 1975, τ. Γ2΄ 1810-1821 Αθήνα 1975, Ε. Αλεξάκης: «"Εμείς και οι άλλοι". Εθνοϊστορικές προσεγγίσεις στα περιηγητικά κείμενα για τη Μάνη», στον τόμο *Μάνη. Μαρτυρίες για το χώρο και την κοινωνία. Περιηγητές και επιστημονικές αποστολές (15ος-19ος αι.)*. Πρακτικά Συμποσίου, Λιμένι Αρεόπολης, 4-7 Νοεμβρίου 1993, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Αικατερίνη Ζωγράφου-Κορρέ: *Παραδοσιακή Ζωή και Τέχνη (στα κείμενα των περιηγητών) 15ος-19ος αι.*, Αθήνα 2001, Ευδοκία Ολυμπίτου: *Η οργάνωση του χώρου στο νησί της Πάτμου (16ος – 19ος αιώνας)*, Διδακτορική διατριβή, Αθήνα 2002, Joseph Pitton de Tournefort: *Ταξίδι στην Κρήτη και τις νήσους του Αρχιπελάγους (1700-1702)*, Από το έργο *Relation d' un voyage du Levant*. Paris 1717, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2003. Επιπλέον πρέπει να αναφέρουμε ότι υπάρχει πληθώρα βιβλίων που αναφέρονται στις κατά τόπους ιστοριογραφίες που έχουν γραφεί το 19ο αλλά και σε όλη τη διάρκεια του 20ού αιώνα.

κός βίος και η κοινωνική οργάνωση. Αυτό αποδεικνύεται από δύο στατιστικές: η μία είναι του καθηγητή Μ. Μερακλή[19] για την περίοδο από το 1806 μέχρι το 1906, ο οποίος αναφέρει ότι στη βιβλιογραφία αυτής της περιόδου υπάρχουν στο τμήμα του υλικού βίου 45 λήμματα, εκ των οποίων 2 μόνο αναφέρονται στις τροφές και τα ποτά και η άλλη του Διευθυντή Ερευνών του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών Ε. Αλεξάκη[20], που αφορά το περιοδικό «Λαογραφία» και συγκεκριμένα τις αυτοτελείς μελέτες-άρθρα από το 1909 έως το 1965. Αναλογούν λοιπόν: προφορική παράδοση –εθιμογραφία 81%, υλικός βίος 11%, κοινωνική οργάνωση – λαϊκό δίκαιο 4%, θεωρία-μεθοδολογία 4%. Στην Επετηρίδα εξάλλου του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, που άρχισε να εκδίδεται από το 1939, έχουμε: προφορική παράδοση–εθιμογραφία 70%, υλικός βίος 12%, κοινωνική οργάνωση–λαϊκό δίκαιο 10%, θεωρία-μεθοδολογία 8%.

Η λαογραφία λοιπόν στην πρώτη φάση της εξαντλούνταν στη συλλογή, καταγραφή, και λημματογραφική κατάταξη του πρωτογενούς υλικού. Ως εκ τούτου οι μελέτες που αναφέρονταν στην τροφή και εν μέρει στην οικιακή οικονομία (παραγωγή–εμπόριο) δεν αποσκοπούσαν στο να ανασυγκροτήσουν πλευρές του παραδοσιακού πολιτισμού στο σύνολό του αλλά ασχολούνταν κυρίως με τις πρωτογενείς ύλες και τα παράγωγά τους. Είναι πολλές οι αναφορές σε τροφές και φαγητά που καταναλίσκονταν σε ιδιαίτερες στιγμές τόσο του εορτολογίου όσο και του κύκλου της ζωής. Επίσης, αρκετές από τις μελέτες αυτές αναφέρονταν στο συμβολισμό της τροφής αλλά αρκετά συχνά γίνεται και μια προσπάθεια διασύνδεσης με το παρελθόν δίνοντας μια συνέχεια στη κατανάλωση κάποιων διατροφικών στοιχείων, όπως το σιτάρι-ψωμί, κρέας, όσπρια, κρασί. Όλες οι πληροφορίες αφορούν τον αγροτικό χώρο, αφού άλλωστε αυτός ήταν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος της Λαογραφίας για αρκετά χρόνια.

---

19. Μ. Μερακλής, «Η μελέτη του υλικού πολιτισμού. Μια όχι άσκοπη αναδρομή», *Λαογραφία* 35 (1987-1989) Αθήνα 1990, σ. 93-103.

20. Ελευθ. Π. Αλεξάκης: «Κοινωνική Ανθρωπολογία και ελληνική λαογραφία. Ένα θεωρητικό και μεθοδολογικό πρόβλημα» *Η κοινωνική έρευνα στην Ελλάδα σήμερα*, Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, 1993, σ. 32 (23-47) Πρακτικά Συνεδρίου που οργανώθηκε από το Σύλλογο Εργαζομένων του Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 11, 12 και 13 Ιανουαρίου 1989.

Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο, χωρίς να επιχειρώ μια πλήρη βιβλιογραφική παράθεση, θα αναφέρω ενδεικτικά μερικά σημαντικά έργα όπως του Δημ. Λουκόπουλου το *Αιτωλικαί οικήσεις, σκεύη και τροφαί*, το 1925, όπου έχει ιδιαίτερο κεφάλαιο για την τροφή των κατοίκων της περιοχής, του Γεωργίου Φουρίκη στη διατριβή του *Γάμος και γαμήλια σύμβολα παρά τοις Αλβανοφώνοις της Σαλαμίνος*, το 1927[21], του Μιχαηλίδου-Νουάρου: «Αι τροφαί και η μαγειρική των εν Καρπάθω» το 1934[22], του Ξενοφώντος Κ. Άκογλου τα *Λαογραφικά Κοτυώρων* 1939, του Β. Φανίτσιου *Τα Καλούδια μας* 1940, του Πολύδωρου Παπαχριστοδούλου «Τροφές και δίαιτα Θρακών» (1942-3)[23], αλλά και «η τροφή των ζευγάδων» στο έργο του Αναστ. Καραναστάση «οι ζευγάδες της Κω» (1952)[24].

Ήδη όμως από τα τέλη της δεκαετίας του '60 και κυρίως στη δεκαετία του '70, σε μια προσπάθεια «αναπροσδιορισμού» της λαογραφικής επιστήμης, επιχειρούνται από ορισμένους νέους λαογράφους απόπειρες αναθεώρησης των θεωρητικών κατευθύνσεων και των μεθοδολογικών εργαλείων της ελληνικής λαογραφίας. Μέσα σ' αυτήν την προοπτική, εξαγγέλλεται και η υιοθέτηση της εθνογραφικής μεθόδου, ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις προτείνονται οι όροι «λαογραφία, εθνογραφία, εθνολογία» είτε να συμπαρατίθενται είτε να χρησιμοποιούνται ως ταυτόσημοι[25]. Αυτό σημαίνει ότι και στην πράξη πλέον, αν και τα θεωρητικά θέματα είχαν τεθεί από την εποχή του Πολίτη, το γνωστικό αντικείμενο της ελληνικής Λαογραφίας αρχίζει να διευρύνεται σε το-

---

21. Εν Αθήναις 1927 πρώτη δημοσίευση στη *Λαογραφία Θ΄* (τόμος 9), 1927-28, σελ. 507-563

22. Στα *Λαογραφικά Σύμμεικτα Καρπάθου Β΄* Αθήνα 1934, σ. 215-237.

23. *Αρχείο Θρακικού Θησαυρού 9* (1942-3) σ. 157-177.

24. Αν. Καραναστάσης, «Οι ζευγάδες της Κω. Η ζωή και οι ασχολίες των», *Λαογραφία ΙΔ΄* (1952), σ. 201-303.

25. Βλ. D. Petropoulos, «The Study of Ethnography in Greece», *Midwest Folklore*, 2 (1952), σ. 15-17, Δ. Λουκάτος, *Λαογραφία – Εθνογραφία. Στοιχεία Διδασκαλίας και απόψεις από τον εναρκτήριο λόγο της έδρας του*, Ιωάννινα, Φιλοσοφική Σχολή Ιωαννίνων, 1968, σ. 17, Γ. Μέγας, «Λαογραφία, Εθνογραφία, Εθνολογία», *Λαογραφία*, 25 (1967), σ. 41. Μ. Μερακλής, «Οι θεωρητικές κατευθύνσεις της λαογραφίας μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο», *Λαογραφία* 27 (1971), σ. 19-20. Μ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση*, Αθήνα, Οδυσσέας, 1984, σ. 117 υποσ. 1.

μείς, για τους οποίους μέχρι τότε η επιστήμη είχε αδιαφορήσει. Για πρώτη φορά, συνειδητοποιείται η ανάγκη να αντιμετωπίσουν οι λαογράφοι το νεοελληνικό παραδοσιακό πολιτισμό σαν ένα οργανικό σύνολο και να τον τοποθετήσουν σε συγκεκριμένα ιστορικά χρονικά όρια, αντί να εξακολουθήσουν να περιορίζονται στην έρευνα μεμονωμένων φαινομένων.

Σημαντικές ήταν οι απόψεις του Δ. Λουκάτου, ο οποίος, από πολύ νωρίς, ήδη από τη δεκαετία του '60, υπογραμμίζει την αναγκαιότητα εφαρμογής της εθνογραφικής μεθόδου, προκειμένου να εμφανίζεται ολοκληρωμένη η λαογραφική μελέτη ενός τόπου, έθνους ή μιας κοινωνικής ομάδας[26]. Ειδικότερα για τη σύγχρονη λαογραφία, επ' ευκαιρία μιας έκθεσης τροφίμων στο Ζάππειο, γράφει: *όταν η Λαογραφία γίνει εθνολογία, μπορεί καλά να περιλάβει στα διαφέροντά της και εκδηλώσεις που δεν είναι απόλυτα λαϊκές, αλλά που καθρεφτίζουν τη νοοτροπία και τη δημιουργική παράδοση αστικών θεσμών και επαγγελμάτων*[27]. Ο ίδιος, εξάλλου, θεωρώντας ότι η λαογραφία δεν θα πρέπει να παραμείνει προσκολλημένη στη μελέτη αποκλειστικά του αγροτικού πολιτισμού, προτείνει τη στροφή των λαογράφων προς το λαό των πόλεων και ενθαρρύνει σημαντικά την ανάπτυξη της αστικής λαογραφίας[28]. Για το Λουκάτο η διατροφή δεν είναι μόνο οι τρόποι παρασκευής των φαγητών και των ποτών αλλά και η κοινωνική τους λειτουργία και αυτό που συμβολίζουν και εκφράζουν, πέρα από την υλική τους υπόσταση, όπως υποστηρίζει στην *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, στο κεφάλαιο σχετικά με «τροφές και ποτά»[29]. Ο

---

26. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Λαογραφία – Εθνογραφία. Στοιχεία Διδασκαλίας και απόψεις από τον εναρκτήριο λόγο της έδρας του*, ό.π.

27. Δ. Λουκάτος, «Τα γεγονότα και τα ζητήματα. Μια έκθεση τροφίμων. (Λαογραφικό και γλωσσολογικό κοίταγμα)» *Νέα Εστία* τομ. 52, τεύχ. 601 (1952), σ. 956-959 από το άρθρο του Ελευθ. Αλεξάκη, «Η γαλλική εθνολογική σχολή και η λαογραφία του Δημητρίου Λουκάτου», στα πρακτικά επιστημονικής ημερίδας με θέμα *Ο Δημήτριος Σ. Λουκάτος και η Ελληνική Λαογραφία*, (που έγινε στη Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Ιωαννίνων 23 Απριλίου 2004) και εκδόθηκε στα Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, της Ακαδημίας Αθηνών, αρ. 27, Αθήνα 2008, σ. 19-32.

28. Βλ. Δ. Λουκάτος, *Σύγχρονα Λαογραφικά*, Αθήνα, 1963.

29. Δ. Λουκάτος, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 1978 (σχετικά με «τροφές και ποτά» σ. 168-170).

ίδιος έγραψε «Τον άρτον ημών τον επιούσιον..» [«ψωμί ψωμάκι»][30], «τα χριστόψωμα»[31] αλλά και «το έθιμο της βασιλόπιττας»[32]. Αναφορές όμως σε τροφές κάνει πολλές στα έθιμα του κύκλου της ζωής, της παραδοσιακής εθιμικής αγιολατρίας και της λαϊκής λατρείας[33].

Η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος ανήκει σ' αυτούς που επιχείρησαν συμπόρευση της λαογραφίας με την κοινωνική ανθρωπολογία, αφού

30. Δ. Λουκάτος, «Τον άρτον ημών τον επιούσιον...» [«ψωμί ψωμάκι»]. *Νέα Εστία* 47 τεύχ. 543-544 (1950), σ. 217-220, 299-302.

31. Δ. Λουκάτος, «Τα χριστόψωμα», *Ζυγός* 1955, αρ. 2, σ. 6-16.

32. Δ. Λουκάτος, «Το έθιμο της βασιλόπιτας», *Μικρασιατικά Χρονικά* 10, Αθήνα 1963, σ. 104-143.

33. Δημ. Σ. Λουκάτος: «Λαογραφική Πρωτομαγιά», *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα 1995, σ. 158-165.

— «Ο Αϊ Γιάννης ο Κλήδονας ή Λαμπαδάρης» *Τα Καλοκαιρινά*, Αθήνα 1995, σ. 43- 49.

— «*Αργίαι και Άγιοι Τιμωροί*», *Ε.Λ.Α τόμ Κ- ΚΑ΄* (1967-69), Αθήναι 1969, σ. 55-105.

— *Χριστουγεννιάτικα και των γιορτών*, Αθήνα 1979, «τα χριστόψωμα» και «η γαλοπούλα» σ. 69-73, σ. 74-75

— «Η γιορτή των Αγίων Σαράντα» *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα 1995, σ. 29-30.

— «Η ζωντανή θύμηση των νεκρών» *Συμπληρωματικά του χειμώνα και της Άνοιξης*, Αθήνα 1985, σ. 152- 158.

— «Λαογραφικά περί τελευτής Χρυσοστόμου», *Ε.Λ.Α. Β΄* (1940), σ. 30-117.

— «Ο Άγιος Πολύκαρπος» *Συμπληρωματικά του Χειμώνα και της Άνοιξης*, Αθήνα 1985, σ. 125-126.

— «Ο σύζυγος εις τα κατά την γέννησιν έθιμα και λαογραφικαί ενδείξεις περί αρρενογονίας», *Ε.Λ.Α. Η΄* (1953-1954), σ. 124-168.

— «Οι πασχαλινές εθιμικές λιτανείες», *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα 1995, σ. 139-141.

— «Της Αγίας Αικατερίνης» *Φθινοπωρινά*, Αθήνα 1995, σ. 175- 178.

— «Το Μεγάλο Σάββατο», *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα 1995, σ. 105-108.

— «Το Σάββατο του Λαζάρου», «Λαζαράκια» *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα 1995, σ. 45-48 και 49-51.

— «Λαογραφικαί περί τελευτής ενδείξεις παρά Ιωάννη τω Χρυσοστόμω». *Ε.Λ.Α* τ. Β΄, Αθήνα (1940), σ. 30-117.

— «Ελληνικά και ξένα πασχαλινά σύμβολα», *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα 1995, σ. 98-104.

— «Η Πέμπτη της Αναλήψεως», *Πασχαλινά και της Άνοιξης*, Αθήνα 1995, σ. 170-173.

φέρνει μια πιο συμβολική ματιά και προσέγγιση στην κατά άλλα λειτουργιστική και περιγραφική λαογραφία, όπως φαίνεται στα άρθρα της «τα ελληνικά χριστουγεννιάτικα φαγητά και ο συμβολισμός τους»[34] αλλά και «το πετεινάρι στα λαϊκά κεντήματα των Βαλκανίων»[35], όπου εξετάζεται η συμβολική σημασία του πετεινού (σύμβολο γονιμότητας-αποτροπής του κακού), όπως διαφαίνεται από τη χρήση του στις διάφορες περιστάσεις, που σχετίζονται και με την κατανάλωσή του.

Ο Στέφανος Ήμελλος και η Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη στη συνέχεια συνέταξαν ερωτηματολόγιο *Παραδοσιακός Υλικός Βίος του Ελληνικού Λαού (Ερωτηματολόγιο)* μέσα από μια προσπάθεια να συγκεντρωθεί υλικό για τον υλικό βίο, που όπως οι ίδιοι αναφέρουν στο προλογικό τους σημείωμα «παρά το πλουσιώτατο πράγματι υλικό που διέθετε (εννοείται το Κέντρο Λαογραφίας) ήταν και είναι ασύμμετρα συγκεντρωμένο, αφού το μεγαλύτερο μέρος του αποτελούν ορισμένα μόνο είδη της δημώδους φιλολογίας (τραγούδια, παραδόσεις, παροιμίες κλπ) και άλλες ειδήσεις για εκδηλώσεις του ψυχικού και κοινωνικού βίου του λαού...». Στο λεπτομερές και αναλυτικό ερωτηματολόγιο αυτό για τη συλλογή υλικού γίνεται μεγάλη αναφορά σχετικά με την τροφή «λόγω των πολλών αλλαγών αφενός μεν εξ αιτίας των προσφύγων της Μ. Ασίας αλλά και της αλματώδους ανόδου του βιοτικού επιπέδου τα τελευταία χρόνια, μετά το Β΄ παγκόσμιο πόλεμο, που εξασφαλίζει αφθονία μέσων και δυνατοτήτων αποκτήσεώς τους, πρέπει να δοθεί η εικόνα της εξελίξεως και να προσαρμοστεί το υλικό κατά το δυνατό, όχι σα νεκρό μουσειακό είδος αλλά σα ζωντανή δημιουργία, που ζει και κινείται μέσα σ' ένα περιβάλλον φυσικό, κοινωνικό, κ.λ.π από το οποίο δεν είναι αποκομμένο»[36].

Ο Στέφανος Ήμελλος στα *Ζητήματα παραδοσιακού υλικού βίου (ενδεικτικές επισημάνσεις)* έγραψε κεφάλαιο σχετικά με την τροφή, όπου επεξεργάζεται ένα-ένα τα βασικά είδη διατροφής και διευρύνει κατά πολύ την κατηγοριοποίηση του Σπυριδάκη ανά είδος[37].

---

34. *Λαογραφικά Μελετήματα Ι*, Αθήνα 1979, σ. 146- 160.

35. *Λαογραφικά Μελετήματα Ι΄*, Αθήνα 1979, σ. 113- 140.

36. Στέφ. Δ. Ήμελλος – Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη: *Παραδοσιακός υλικός βίος του ελληνικού λαού (ερωτηματολόγιο)*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Αθήνα 1983, προλογικό σημείωμα σ. ε΄ και ς΄.

37. Στέφ. Δ. Ήμελλος: «Τροφή» *Ζητήματα παραδοσιακού υλικού βίου* (εν-

Η ενασχόληση όμως με την κοινωνική διάσταση των λαογραφικών φαινομένων υποστηρίζεται από τον Μ. Μερακλή[38], ο οποίος παραδέχεται την αναγκαιότητα για θεωρητικές αναθεωρήσεις στο χώρο της λαογραφικής επιστήμης, με έμφαση στα αστικά λαογραφικά φαινόμενα. Στο άρθρο του «η διατροφή των Ελλήνων»[39] κάνει λόγο για τη διαχρονικότητα των βασικών τροφών.

Όμως παρά τις προσπάθειες νέων θεωρητικών και μεθοδολογικών προσεγγίσεων, και ενώ από τη δεκαετία του '60, η Ελλάδα μετατρέπεται σε πεδίο έντονων οικονομικών και κοινωνικών ανακατατάξεων: με την εκβιομηχάνιση, τις τεχνολογικές αλλαγές στη γεωργική παραγωγή, τη μετανάστευση (εσωτερική και εξωτερική), την ανάπτυξη δικτύων υποδομής, την ανάπτυξη τεχνολογικού εκσυγχρονισμού της βιομηχανίας, την αστικοποίηση να επιταχύνουν τη διάβρωση των αξιών κυρίως στον αγροτικό χώρο, τα λαογραφικά κείμενα, αγνοώντας την αστική ανάπτυξη, αναζητούν την έννοια και τη λειτουργία θεσμών και αξιών στο εσωτερικό στατικών, διακριτών και απόλυτα οριοθετημένων συνόλων, χωρίς αναφορά στην ευρύτερη κοινωνία και, κυρίως, ανεξάρτητα από κάθε έννοια του χρόνου.

Εξακολουθεί να κυριαρχεί η παραδοσιακή μεθοδολογία προσέγγισης των λαογραφικών φαινομένων, η εξάντληση της επιστημονικής ενασχόλησης στη συλλογή πρωτογενούς υλικού. Ενδεικτικά αναφέρω: του Θανάση Π. Κωστάκη, στην *Ανακού (Καππαδοκίας)* το 1963[40], του Κ. Καραπατάκη, *το Δωδεκάμερο των Χριστουγέννων*[41], του Χρ. Κυπριανού «Τροφαί του χωρίου Τσακκίστρα της Κύπρου»[42], και του Ιω. Στουγιαννάκη «Διαιτολογικαί αντιλήψεις του λαού μας»[43]. Συνεχίζον-

---

δεικτικές επισημάνσεις), Αθήνα 1993, σ. 65-108. Ιδιαίτερα για το παξιμάδι γίνεται επιπλέον δημοσίευση St. D. Imellos, «Hard Tack as popular Food», In Al. Fendon and Es. Kisban (eds.), *Food in Gange. Eating Habits from the Middle Ages to the Present Day*, Edinburgh 1986, σ. 74-79.

38. Βλ. Μ. Μερακλής, *Ελληνική Λαογραφία. Κοινωνική συγκρότηση*, ό.π., σ. 117 υποσ. 1 και Μ. Μερακλής, «Θέσεις για τη Λαογραφία», *Διαβάζω* 245 (1990), σ. 20.

39. *Νεοελληνικός λαϊκός βίος όψεις και απόψεις*, Αθήνα 2001, σ. 89-107.

40. σ. 84-93.

41. Αθήνα 1972.

42. *Λαογραφία 29*, Αθήναι 1974, σ. 295-310.

43. *Εδευσαϊκά Χρονικά 8*, 1975, σ. 24-27.

τας τη χρονολογική παρουσίαση, αναφέρουμε του Νικόλαου Δημητρίου «το ζύμωμα και το φούρνισμα του ψωμιού στη Σάμο»[44], του Ανδρέα Στεφόπουλου, *Τροφές της Χρυσής Καστοριάς*[45], τον τόμο του Λυκείου Ελληνίδων Ρόδου, *Ροδίτικες συνταγές. Παραδοσιακές τροφές της Ρόδου*[46], αλλά και της Ασπασίας Μίχα–Λαμπάκη «Στοιχεία λαϊκής διαιτητικής της Θίσβης Θηβών»[47].

Συχνά η εξέταση του υλικού της τροφής συνδέεται με συμβολισμούς που αρκετές φορές στηρίζονται στη διαχρονία. Ενδεικτικά αναφέρουμε το έργο του Άγγελου Ν. Δευτεραίου: *Ο άρτος κατά την γέννησιν και την τελευτήν: η συμβολική και μαγική χρήσις του υπό των νεωτέρων Ελλήνων*[48], *Γαμήλιοι άρτοι*[49], «το ψωμί ως δώρο στις κοινωνικές σχέσεις του ελληνικού λαού»[50], της Άννας Γουήλ-Μπαδιεριτάκη «Συμβολικά γαμήλια ποντιακά φαγητά»[51], της Ασπασίας Μίχα– Λαμπάκη «Λατρευτικές πίττες της Μεσσηνίας»[52], «Η παρουσία χαρακτηριστικών ειδών διατροφής στα βοιωτικά γαμήλια έθιμα»[53].

Τα άρθρα και οι μελέτες που αναφέρονται στη διατροφή των νεοελλήνων από τη δεκαετία του '90 όλο και αυξάνονται. Η προσέγγιση

---

44. Ν. Δημητρίου, «Το ζύμωμα και το φούρνισμα του ψωμιού στη Σάμο», *Λαογραφία 31*, Αθήνα 1978, σ. 219-234.

45. Ιωάννινα 1981.

46. Άννα Παπαμιχαήλ-Κουτρούμπα, Επιμέλεια στον τόμο Λύκειον Ελληνίδων Ρόδου, *Ροδίτικες συνταγές. Παραδοσιακές τροφές* της Ρόδου, Αθήνα 1985, σ. 47-48.

47. *Ηπειρωτική Εστία 405-406*, Ιανουάριος-Μάρτιος 1986, σ. 21-41.

48. Άγγελος Ν. Δευτεραίος, *Ο Άρτος κατά την γέννησιν και την τελευτήν. Η συμβολική και μαγική χρήσις του υπό των νεωτέρων Ελλήνων* (διατριβή επί διδακτορία) Αθήνα 1978.

49. Άγγελος Ν. Δευτεραίος, «Γαμήλιοι άρτοι», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, τ. Κ-ΚΑ΄* (1967-68), σ. 151-170.

50. Άγγελος Ν. Δευτεραίος, «Το ψωμί ως δώρο στις κοινωνικές σχέσεις του ελληνικού λαού», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας* 25 (1977-1980), Αθήνα 1981, σ. 136-149

51. *Συμπόσιον Ποντιακής Λαογραφίας*, Αρχείον Πόντου, τ. 38ος Α΄, Αθήνα 1981, σ. 598-607.

52. *Πρακτικά Β΄ Τοπικού Συνεδρίου Μεσσηνιακών Σπουδών*, Κυπαρισσία 1982, Αθήναι 1984, σ. 232-246.

53. Ανάτυπο από: *Επετηρίδα της Εταιρείας Βοιωτικών Μελετών*, τόμος Α, τεύχος Β, Α΄ Διεθνές Συνέδριο Βοιωτικών Μελετών Θήβα, 10-14 Σεπτεμβρίου 1986, Αθήνα 1988, σ. 1087-1103.

γίνεται κυρίως με βάση τη γεωγραφική έννοια του χώρου δηλ. την έννοια του τοπικού, όπου επιχειρείται μια πιο συνολική παρουσία των παραγόντων και των πρακτικών που επιδρούν στη διαμόρφωση της κοινωνίας. Ο τόπος, η περιοχή, η καταγωγή, το γεωγραφικό περιβάλλον και ο «παραδοσιακός χαρακτήρας» γίνονται κριτήρια για να μπορέσουν διάφορα διατροφικά προϊόντα, διαιτητικά μοντέλα και μαγειρικές ιστορίες να αποτελέσουν μέρος της πολιτισμικής μας κληρονομιάς. Ιδιαίτερη αναφορά πρέπει να γίνει στο πλουσιότατο έργο της Μαρίας Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, η οποία έχει καταπιαστεί με όλες σχεδόν τις βασικές τροφές[54]. Άλλα έργα είναι της Κυπρή και Πρωτόπαπα: τα *Παραδοσιακά ζυμώματα της Κύπρου*[55], της Χαρίκλειας Μανάβη: *Η διατροφή στον κύκλο του χρόνου: καθημερινές γιορταστικές και τελετουργικές τροφές στο χωριό Καβαλάρι Θεσσαλονίκης*[56], της Αικ. Πολυμέρου Καμηλάκη «Η διατροφή των Ελλήνων»[57], του Γ. Θα-

54. Μαρία Μηλίγκου-Μαρκαντώνη, «Παραδοσιακή τροφή (πρωτογενή διατροφικά είδη) Φρούτα - Καρποί - Σιτάρι. Μαγικο-θρησκευτικές επισημάνσεις», *Πρακτικά Δεύτερου Συμποσίου Ιστορίας - Λαογραφίας Αττικής*, Ασπρόπυργος 1992, σ. 339-389.

— «Γλυκά – γλυκίσματα στο Ν. Τρικάλων. Λαογραφικές και εθνολογικές επισημάνσεις». *Τρικαλινά, τ. 12ος*, Τρίκαλα 1992, σ. 185-238.

— *Ο Άγιος Φίλιππος, λαϊκή παράδοση και λατρεία* (Διδακτορική Διατριβή), Αθήνα 1978.

— «Λαογραφικά του «αβγού» και της «αβγοκουλούρας» και κυρίως εις τον νομόν Αττικής». *Ε.Ε.Β.Σ. τόμ. Ν΄*, Αθήναι 1999-2000, σ. 85-139.

— «Το αβγό» *Ερετρικοί Παλμοί* αφ. 23, Απρίλιος 1994.

— «Το Σιτάρι», *Ερετρικοί Παλμοί* αφ. 30, Νοέμβριος 1994.

— «Το ψωμί», *Ερετρικοί παλμοί* αφ. 52, Σεπτέμβριος 1996.

— «Εορταστικοί Άρτοι», *Ερετρικοί παλμοί* αφ. 53, Οκτώβριος 1996.

— «Το γάλα στη ζωή του Ελληνικού λαού». *Ερετρικοί παλμοί*, αφ. 61, Ιούνιος 1997.

— «Το ψωμί στα έθιμα της γεννήσεως». *Ερετρικοί παλμοί* αφ. 54, Νοέμβριος 1996.

— «Παραδοσιακή διατροφή. Λαϊκό Εορτολόγιο», *Ερετρικοί Παλμοί* αφ. 68, Ιανουάριος 1998.

— «Διατροφή και γυναίκα». *Ερετρικοί παλμοί*, αφ. 69, 1998.

55. Θεοφανώ Δ. Κυπρή – Καλλιόπη Πρωτόπαπα, *Παραδοσιακά ζυμώματα της Κύπρου. Η χρήση και η σημασία τους στην εθιμική ζωή*. Δημοσιεύματα του Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών XVIII, Λευκωσία 1997.

56. Χαρίκλεια Μανάβη, Επιτόπια έρευνα, Θεσσαλονίκη 1999.

57. «Το ψωμοτύρι, το λιτοδίαιτον της φυλής, οι αντιστάσεις των διατροφικών συνηθειών, η ανακάλυψη της τοπικής κουζίνας», *ΒΗΜΑ* 24 Δεκεμβρίου 2000.

νόπουλου και της Ε. Σπαθάρη-Μπεγλίτη: «Παραδοσιακή διατροφή και διατροφικές συνήθειες στην νεότερη Ελλάδα»[58] κ.α.[59]. Συνεχίζοντας τις αναφορές μας σχετικά με την τοπικότητα της τροφής θα πρέπει να αναφερθούμε στην εργασία της Αικ Πολυμέρου-Καμηλάκη *Ελληνικά επώνυμα τοπικά προϊόντα*[60]. Η εργασία στηρίχθηκε σε επιτόπια, αρχειακή και βιβλιογραφική έρευνα. Η πρωτοτυπία έγκειται στη κωδικοποίηση μιας μεγάλης ομάδας ελληνικών τοπικών προϊόντων και στη δημιουργία ταυτότητας για το καθένα από αυτά με όσα στοιχεία μπορούν να θεωρηθούν επαρκή για την αναγνώρισή τους ως τοπικών προϊόντων.

Η κατηγορία του τοπικού τροφοδοτεί και άλλου είδους κωδικοποιήσεις, που ξεπερνούν την αποκλειστικά χωρική διάσταση, όπως π.χ οι μοναστηριακές δίαιτες και οι δίαιτες νηστείας της ορθόδοξης χριστιανικής παράδοσης γενικότερα[61] (στην περίπτωση αυτή μάλιστα

---

58. Γ. Θανόπουλος, Ε. Σπαθάρη-Μπεγλίτη: «Παραδοσιακή διατροφή και διατροφικές συνήθειες». *Δημόσιος και Ιδιωτικός Βίος στην Ελλάδα ΙΙ: Οι Νεότεροι Χρόνοι. Τόμ. Α΄, Ο Νεότερος Λαϊκός Βίος*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2002, σ. 113-140.

59. Β. Βαλαώρα, *Η Διατροφή του ελληνικού λαού*, Αθήνα 1995, και η Καθημερινή σε ειδικό ένθετο για το ελληνικό φαγητό, 19 Απριλίου 1998 και 29 Φεβρουαρίου 2004.

60. Ο.Π.Ε. (Οργανισμός Προώθησης Εξαγωγών) Αθήνα 2000.

61. Αρχιμανδρίτου Δοσιθέου, *Οψοποιών μαγγανείαι ήγουν Καλογερική Μαγειρική και Ζαχαροπλαστική*, Ευρυτανία 1995, Μαρούλα Επιφανίου-Περώ, *Νηστίσιμες νοστιμιές*, Κύπρος 1997, Καίτη Μαντζαρίδου, *Νηστίσιμα φαγητά και γλυκά*, Θεσσαλονίκη 1997, Μ. Κοκκίνου και Γ. Κοφινά, *Τα Σαρακοστιανά*, Αθήνα 1998, Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη, «Ο Μάρτης και η Σαρακοστή», *Επτά Ημέρες Καθημερινή*, 4 Μαρτίου 2001, σελ. 15-16, Ε. Βουτσινά, *Απλή μαγειρική της αγίας καθημερινότητας*, Αθήνα 2004, Κώστας Σαμαρτζής, *Νηστίσιμα και Γιορτινά. Η ελληνική Κουζίνα μέσα από το επίσημο εορτολόγιο*, Αθήνα 2005, Αλέξανδρος Γιώτης, *Νόστιμον Νηστίσιμον Χρηστικόν Αλφαβητάριον. σύγχρονων νηστίσιμων εδεσμάτων*, Αθήνα 2006, Φεβρωνία Γερόντισσα, *Τα αλάδωτα. Νηστίσιμες συνταγές με βάση το ταχίνι*, Αθήνα 2006, Ευάγγελος Καραμανές, «Από την Σαρακοστή στην Πασχαλινή ευωχία», *Μετρόπλιταν*, τευχ. 8ο, 26-27 Απριλίου 2008, σ. 32-37, Ιερά Μονή Αγίων Αυγουστίνου Ιππώνος και Σεραφείμ του Σάρωφ Τρικόρφου Φωκίδος, *Ημέρες νηστείας από τη μοναστηριακή κουζίνα*, Αθήνα 2008, Σοφία Σκούρα, *Τα νηστίσιμα*, Αθήνα 2008, *Υπέρ Υγείας. Συνταγές Αγίου Όρους και Μοναστηριών του κόσμου*. Συνέλεξε ο Μανώλης Μελινός, Τόμος Α΄ 2008, Τόμος Β΄ 2009, *Μαγειρική Αγίου Όρους*, του

μερικά κείμενα ισχυρίζονται ότι προσφέρουν όχι τόσο μια θρησκευτική εμπειρία όσο ένα μοντέλο υγιεινής και σύγχρονης διατροφής), η ελληνική «χορτοφαγική» κουζίνα[62], οι διατροφικές κουλτούρες του ελληνικού αστικού χώρου, όπου τα αστικά πρότυπα και ο πλούτος μετέβαλαν τις συμπεριφορές και τη νοοτροπία[63]. Ο μεγαλύτερος όγκος εργασιών αναφέρεται στην αγροτική διατροφή[64]. Στην κατηγορία αυτή

Μοναχού Επιφανίου Μυλοποταμίνου, Αθήνα 2008, Πάολα Ψαρρού, *Τα μήλα του μάγειρα, παράδοση της Μοναστηριακής Τράπεζας*, Αθήνα 2009.

62. Ν. Κόχυλα, *Χορτομανία*, Αθήνα, 2005. D. Kochilas, *The Greek Vegetarian More than 100 Recipes Inspired by the tranditional dishes and flavors of Greece*, Νέα Υόρκη 2005.

63. Για τις μικροαστικές αντιλήψεις στις διατροφικές συνήθειες των Νεοελλήνων σημαντική πηγή πληροφοριών είναι τα περιηγητικά κείμενα βλ. γι᾽ αυτά Κ. Μπάδα, *Εισαγωγή στην κοινωνική ζωή των πραγμάτων - Πανεπιστημιακές παραδόσεις*, Γιάννινα 1993, Χ. Ζουράρις, *Δειπνοσοφιστής*, Αθήνα 1991, *Ο δεύτερος δειπνοσοφιστής*, Αθήνα 1998, *Ο τρίτος δειπνοσοφιστής*, Αθήνα 2003.

64. Ράπτης Δ., «Παραδοσιακές τροφές και σύγχρονες προσαρμογές σε μια ορεινή κοινότητα του Νομού Τρικάλων», *Τρικαλινά*, τ. 17 (1977), σ. 347-374, Μανόλης Βαρδούνης, «Παραδοσιακές τροφές και θρησκευτική συμπεριφορά: η περίπτωση της Σαμοθράκης», *Παρνασσός*, τόμος ΛΕ΄ (1993), σ. 137-155, του ιδίου, «Τροφές και εθιμικό πλαίσιο στο παραδοσιακό πολιτισμικό πλαίσιο της περιοχής του Αλμυρού», *Αχαιοφθιωτικά Β΄*, Πρακτικά Β΄ Συνεδρίου Αλμυρωτικών Σπουδών, Ιστορίας, Αρχαιολογίας, Λαογραφίας Αχαΐας Φθιώτιδος, Αλμυρός 1997, σ. 438-424, του ιδίου, «Όψεις της παραδοσιακής διατροφής των αγροτικών πληθυσμών στην περιοχή της Λάρισας», *Θ.Η.*, τόμ. 30 (1996), σ. 153-160, Μαρία Μ. Πολύμεροπούλου, Τούλα Γ. Πολυκανδριώτου – Ειρήνη Κ. Οικονόμου, *Παραδοσιακές συνταγές Ρούμελης*, Λαογραφικό Μουσείο Φθιώτιδας, Λαμία 1994, Μανόλης Γεωργ. Σέργης, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, Αθήνα 1994, σ. 71-89, Νικολέτα Δελατόλλα-Φωσκόλου, *Παραδοσιακές συνταγές από την Τήνο*, Τήνος 1996, Κ. Ρούσσου - Λ. Π. Μενέγου, *Της Πάρος οι νοστιμιές. Delicaties of Paros*, Μουσικοχορευτικό Συγκρότημα «Νάουσα Πάρου», χ.χ., Ευρ. Π. Μακρής, *Ζωή και παράδοση των Σαρακατσαναίων*, Ιωάννινα 1997, Χ. Μανάβη, *Η διατροφή στον κύκλο του χρόνου. Καθημερινές γιορταστικές και τελετουργικές τροφές στο χωριό Καβαλάρι Θεσσαλονίκης*, Θεσσαλονίκη 1999, Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, «Διατροφικές συνήθειες των κατοίκων της νήσου Σαντορίνης». *Επετηρίδα του Κέντρου Ερεύνης Ελληνικής Λαογραφίας* Ακαδημίας τόμος XXVIII (1987-1999), Αθήνα 1999, σ. 159-170, Μ. Μαγουλάς, *Η Κουζίνα της Ιθάκης*, Αθήνα 1999, Μαρία και Νίκος Ψιλάκης, *Το κρητικόν εδεσματολόγιον. Κρητική παραδοσιακή κουζίνα*, Ηράκλειο 1999, A. Kremezi, *The Foods of the Greek Islands: Cooking & Culture at the Crossroads of the Mediterranian*, Νέα Υόρκη: Houghton Mifflin Company 2000, Diana Farr Louis - June

ανήκει το διδακτορικό της γράφουσας (*Τροφή και διατροφή στις Κυκλάδες 19ος-20ος αι.*)[65], το οποίο στηρίχθηκε στο υλικό του Κέντρου Λαογραφίας κατά κύριο λόγο, αλλά και στο Σπουδαστήριο της Φιλο-

---

Marinos, *Επτανησιακή Κουζίνα*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, Κώστας Πρέκας, *Γεύσεις Συριανού σπιτιού*, Σύρος 2001, Φιλένα Βενάρδου, *Η κουζίνα της Κιμώλου*, Αθήνα 2001, Δημήτρης Ρουσουνέλος, *Μυκονιάτικη μαγειρική. Ψηφίδες πολιτισμού*, Αθήνα 2001, Νίκος Ψιλάκης, Μαρία Ψιλάκη, *Κρητική παραδοσιακή κουζίνα. Το θαύμα της κρητικής διατροφής*, Ηράκλειο 2001, Ομάδα Τοπικής Δράσης-Ελικώνας, *Γεύσεις του Ελικώνα*, Leader II/Εταιρεία Ανάπτυξης Προστασίας Ελικώνας Α.Ε. 2001, Περιβαλλοντική Ομάδα Λυκείου Γλαύκης, *Πομάκικη Κουζίνα*. Ξάνθη 2001, Αλίκη Χρίστου-Τσιάτα, *Κοπιάστε στο τραπέζι μας...*, Γρεβενά 2002, Καίτη Τζώγα-Βέττα, *Η γευστική παράδοση της Έδεσσας και της περιοχής: στοιχείο του λαϊκού της πολιτισμού*. Έδεσσα 2002, Γεώργιος Ι. Σπέης, *Αιγνούσα. Μνήμες και παραδόσεις του νησιού μας*, Τόμος Β΄, Αθήνα 2002, σ. 37-56, Φαρ. Λούη, *Πανδαισία και νηστεία στη Κρήτη*, Αθήνα 2002, Ν. Μπερουμπή και Επίκουρος, Γεύση από Σεφαραδίτικη Θεσσαλονίκη, Αθήνα 2002, N. Stavroulakis, *West Cretan Cooking*, Αθήνα 2003, Αλ. Γιώτης, *Εδεσματολόγιον Ηπείρου*, Αθήνα 2003, Περσεφόνη Κουτσουράδη, *Παραδοσιακές γεύσεις από την Κω*, Αθήνα 2003, Γ. Λυμπερόπουλος, *Κόνιτσα – Ιστορία και Πολιτισμός*. Κόνιτσα 2004, Έφη Γρηγοριάδου, *Εδεσματολόγιον Μακεδονίας: Αυθεντικές συνταγές μαγειρικής και ζαχαροπλαστικής: Έθιμα και παραδόσεις της μακεδονικής γης*, Αθήνα 2004, Μιχάλη Οικονόμου, *Αγροτοποιμενική διατροφή Φλωριάδας Αιτωλοακαρνανίας. Συμβολή στην τοπική λαογραφία*, Αθήνα 2004, Γιώργος Αγοραστάκης, *Η Κρητική διατροφή*, Νομαρχιακή αυτοδιοίκηση Χανίων, 6΄ έκδοση 2005, Έφη Γρηγοριάδου, *Εδεσματολόγιον Θεσσαλίας: Αυθεντικές συνταγές μαγειρικής και ζαχαροπλαστικής: Έθιμα και παραδόσεις της θεσσαλικής γης*, Αθήνα 2005, Βασιλεία Λούβαρη-Γιαννέτσου, *Παραδοσιακά στοιχεία και γεύσεις του βορειοανατολικού Αιγαίου*, Αθήνα 2006, *Η γεύση της Κομοτηνής*. Κομοτηνή: Δήμος Κομοτηνής (έκδοση του δήμου), Έφη Γρηγοριάδου, *Εδεσματολόγιον Βλάχων, Αυθεντικές συνταγές μαγειρικής και ζαχαροπλαστικής: Έθιμα και παραδόσεις των Βλάχων*, Αθήνα 2006, Μαρία Τσούπη, *Η κοινωνική διάσταση της (δια)τροφής στην παραδοσιακή κοινότητα Πάπιγκο Ζαγορίου (19ος-20ός αιώνας)*, Γιάννενα 2007, Εύη Βουτσινά, *Λευκαδίτικα μαγειρέματα, Γεύσεις, αφηγήσεις και έθιμα στον κύκλο του χρόνου*, Αθήνα 2008, *Γευσινησία. Διατροφικές συνήθειες των Κυκλάδων*, Αναπτυξιακή Εταιρεία Κυκλάδων, Τρίτη έκδοση 2008, όπου υπάρχει πλούσια βιβλιογραφία για κάθε νησί χωριστά, Όλγα Ζαχαράκη, *Διατροφή και παράδοση*, Αθήνα 2009, Μαρία Δ. Φιορεντίνου, *Παραδοσιακή ζακυνθινή κουζίνα, Μεσογειακή διατροφή, λαογραφία, τέχνη και πολιτισμός*, Ζάκυνθος 2009.

65. Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, Φιλοσοφική Σχολή Πανεπιστημίου Αθηνών, 2006 (αδημοσίευτη).

σοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών. Πρόθεση της εργασίας αυτής είναι η ανάδειξη των διατροφικών συνηθειών των κατοίκων των Κυκλάδων μέσα στο συγκεκριμένο γεωγραφικό πλαίσιο και στη δεδομένη για την εποχή κοινωνικο-οικονομική ανάπτυξη. Εξετάζεται λοιπόν η παραγωγή και το εμπόριο των τροφίμων, οι μαγειρικές συνήθειες που καθιερώθηκαν στο πλαίσιο των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων και των διατιθέμενων διατροφικών στοιχείων, καθώς και οι διαιτητικές πρακτικές στον καθημερινό βίο, τις εορτές, τις αργίες και στα διαβατήρια στάδια της ζωής του ανθρώπου. Συνεχίζοντας την κατηγοριοποίηση, θα αναφερθούμε στην ένδεια της τροφής σε περιόδους μη παραγωγής τροφίμων[66], αλλά και τις διάφορες πρακτικές οι οποίες σχετίζονται με την τροφή, όπως τα χοιροσφάγια[67]. Εξ αιτίας όμως της μεγάλης ποικιλίας διατροφικών στοιχείων οι τροφές αντιμετωπίζονται από τους ενασχολούμενους με το είδος αυτό, καταταγμένες σε διάφορες κατηγορίες, όπως: κρέας[68], μπακαλιάρος[69], λάδι[70],

66. Ευάγγελος Καραμανές, «Παραδοσιακές πρακτικές διαχείρισης της έλλειψης τροφίμων κατά την ανοιξιάτικη μεταβατική περίοδο στα Κουπατσάρικα χωριά των Γρεβενών» *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών*, 29, 1999-2003, σ. 131-146.

67. Φιλένα Βενάρδου, *Τα χοιροσφάγια της Σύρου*, Αθήνα 2001, Δημήτρης Ρουσουνέλος, *Τα χοιροσφάγια στη Μύκονο*, Αθήνα 2002. Ψάλτης Ρόκκος, «Τα χοιροσφάγια» στο «*Τηνίων Πολιτεία*». *Ανθολόγιο λογοτεχνίας και πολιτισμού του Αλέκου Φλωράκη*, Δήμος Τήνου 2001, σ. 318-321.

68. Μ. Βαρβούνης, «Η κατανάλωση κρέατος στα πλαίσια της παραδοσιακής διατροφής του ελληνικού λαού», *Τετράμηνα* 51-52 (1994), σ. 3845-3852, το ίδιο είναι αναδημοσιευμένο στο βιβλίο του Μ. Βαρβούνη, *Μικρά Λαογραφικά*, Αθήνα 2000, σ. 162-173, Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, «"Δωσ' μ' παράδες πάρε κρέας". Η κρεοφαγία ως δείκτης κοινωνικοοικονομικής εξέλιξης (18ος- 21ος αι.). Η περίπτωση των Κυκλάδων», *Αλεξανδρινός Αμητός. Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι. Μ. Χατζηφώτη, Τόμος Α΄*, Αθήνα 2008, σ. 595-612.

69. Μυρσίνη Λαμπράκη, *Μπακαλιάρος*, Αθήνα 1997

70. Για τα διατροφικά προϊόντα της ελιάς βλ. *Ωδή στην ελιά*, Κέντρο Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, Υπουργείο Πολιτισμού. Γενική Γραμματεία Ολυμπιακής Αξιοποίησης, Αθήνα 2006, *Ελαιοδοσεία. Μελέτες για τον Πολιτισμό της ελιάς*, Παράρτημα της Επετηρίδας του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών, τόμος 29-30 (1999-2003), Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας 22, Αθήνα 2004, *Ελιά και λάδι*, Δ΄ Τριήμερο Εργασίας, Καλαμάτα 7-9 Μαΐου 1993, ΕΤΒΑ, Αθήνα 1996, το οποίο ήταν αφιερωμένο στην ελιά, Πρακτικά διεθνούς συνεδρίου, *Η ελιά και το λάδι*

ψωμί[71], πίτες[72], πατάτα[73], κρασί[74], τυρί-γάλα[75], βότανα[76], μανιτάρια[77],

---

από την αρχαιότητα έως σήμερα, Αθήνα, 1-2 Οκτωβρίου 1999 Μέγαρον Ακαδημίας Αθηνών, Δημοσιεύματα Κέντρου Λαογραφίας Ακαδημίας Αθηνών (αρ. 19), Αθήνα 2003. Πρακτικά συμποσίου *Η ελιά και το λάδι στο χώρο και το χρόνο*, Πρέβεζα, 24-26 Νοεμβρίου 2000, Δημοσιεύματα Κέντρου Λαογραφίας Ακαδημίας Αθηνών (αρ. 20) Αθήνα 2003, Πρακτικά διεθνούς συμποσίου, *Ελιά και λάδι στην Κρήτη*, Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Σητεία Κρήτης (23-25 Μαΐου 2002), Κρήτη, 2003, Εύη Βουτσινά, «Τα τρία καλά του κόσμου», *Επτά Ημέρες της Καθημερινής* (2 Μαρτίου 2004): «Έλαιον το σεπτόν», Μαριάνθη Πολυχρόνη, *Μαγειρεύοντας με λάδι (και άλλα...) στην Αγία Παρασκευή Λέσβου*, Αθήνα 2007, Χρήστος Μπουλώτης γράφει «Η ελιά και το λάδι στις ανακτορικές κοινωνίες της Κρήτης και της μυκηναϊκής Ελλάδας. Όψεις και απόψεις» *Ελιά και λάδι*, Δ΄ Τριήμερο Εργασίας, Καλαμάτα 7-9 Μαΐου 1993, ΕΤΒΑ, Αθήνα 1996, σ. 19-58, Σοφοκλής Χατζησάββας, *Η ελιά και το λάδι στον αρχαίο κόσμο*, Αθήνα 2008, Νίκος & Μαρία Ψιλάκη - Ηλίας Καστανάς, *Ο πολιτισμός της ελιάς: το ελαιόλαδο*, Ηράκλειο [1999], Μυρσίνη Λαμπράκη, *Λάδι: γεύσεις και πολιτισμός 5000 χρόνων*, Αθήνα 2008.

71. Ροδούλα Σταθάκη-Κούμαρη, *Το ρεθεμνιώτικο παραδοσιακό ψωμί*, Ρέθυμνο 1983, Εύη Λ. Βουτσινά, *Το ψωμί*, Αθήνα 1995, της ίδιας, «Τα τρία καλά του κόσμου», *Επτά Ημέρες της Καθημερινής* (20 Φεβρουαρίου 2004), «Άρτος ο περισούσιος», Έρευνα της Ομαδας Περιβαλλοντικής Εκπαίδευσης του Γυμνασίου Βροντάδου στις περιοχές, Λαγκάδας, Συκιάδας και στην υπόλοιπη Χίο. Εισαγωγικά μέρη - γενική επιμέλεια Στέλλα Τσιροπίνα, *Το ψωμί μας*, Τρίκαλα 1995, Στυλιανός Ε. Κορνάρος, «Ο καθημερινός άρτος στην Τήνο μέσα στους αιώνες». *Τηνιακά 1*, Αθήνα 1996, σ. 201-210, *Ο κύκλος που έκλεισε: καλλιέργειες σιτηρών μύλοι και παραδοσιακοί φούρνοι. Το σιτάρι και το ψωμί στα έθιμα*, Χίος 1999, Αλεξάνδρα Μπούνια, Σούλα Μπόζη, κείμενα Αικατερίνη Πολυμέρου-Καμηλάκη, *Φεστιβάλ φρέσκο ψωμί και φρέσκο γάλα: πολύτιμα αγαθά, γνωρίστε τα καλά*, Αθήνα 2003, Νίκος και Μαρία Ψιλάκη, *Το ψωμί και τα γλυκίσματα των Ελλήνων: λαογραφική, γαστρονομική και ιστορική περιδιάβαση με βάση τα ζυμώματα της Κρήτης με 450 συνταγές*, Ηράκλειο 2001, Μαρία Γρυπάρη - Δέσποινα Δαμιανού, *Μύκονος: στους μύλους για αλεύρι στους φούρνους για ψωμί*, Αθήνα: Υπουργείο Πολιτισμού, Δήμος Μυκονίων, Ινστιτούτο των Ελληνικών Μύλων, 2002, Καλλιόπη Πρωτοπαπά, «Παραδοσιακή διακόσμηση στο πάτωμα, στο σιτάρι και στο ψωμί», *Εθνογραφικά, Αφιέρωμα στην Κύπρο*, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, Ναύπλιο, 2009, σ. 107-133. Valamoti Soultana Maria - Stella Anastasaki, "A daily bread-prepared but once a year" *PPC* (*Petits Propos Culynaires*), τεύχ. 84, 2007, σ. 75-100.

72. Ασπασία Μίχα-Λαμπάκη: «Λατρευτικές πίττες της Μεσσηνίας». *Πρακτικά Β΄ Τοπικού Συνεδρίου Μεσσηνιακών Σπουδών*, Κυπαρισσία 1982, Αθήναι 1984, σ. 232-246, Ανδρέας Στεφόπουλος, *Παραδοσιακές πίτες της Ηπείρου*,

Αθήνα 1991, Εύη Βουτσινά, *Γεύση ελληνική*, όπου γίνεται λόγος για τα διάφορα είδη τροφών σε τέσσερις τόμους: τ. 1 ψωμιά, κουλούρια, παξιμαδερά, πιτίτσες, Αθήνα 1999.

73. Ελένη Κοβάνη, «Αμερινδικά φυτά στην Ελλάδα», *Εθνολογία τ. 2* (1994), σ. 45-58, Β. Σακιώτου, «Η διάδοση της πατάτας στον ελλαδικό χώρο», *Μνημοσύνη* 15, Αθήνα 2001-2002, σ. 315-332.

74. *Ιστορία του Ελληνικού κρασιού* Β΄ Τριήμερο εργασίας, Σαντορίνη 7-9 Μαΐου 1990. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ 1992, Miles Lambert-Gocs, *Τα ελληνικά κρασιά: οδοιπορικό στη χώρα του Διονύσου*, Αθήνα 1993, *Αμπελοοινική ιστορία στο χώρο της Μακεδονίας και της Θράκης* Τριήμερο εργασίας [Νάουσα 1993]. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ, Αθήνα 1998, Εύη Βουτσινά, «Τα τρία καλά του κόσμου», *Επτά Ημέρες της Καθημερινής* (14 Μαρτίου 2004): «Οίνος ο αγαπητός», Konstantina Bada, «Culture wine routes in Epirus dialogue and development routes». In Schmude Jurden and Trono Anna(eds), *Routes for tourism and culture. Some examples for creating thematic routes from Italy, Greece, Portugal and Germany, Beitrage zur Wirtschaftsgeographie Regensburg* 5 (2003), σ. 85-99, Μαριγούλα Γιασεμίδου-Κάτζη, «Τα κρασοχώρια της Λεμεσού και το κυπριακό κρασί, όπως παρουσιάζεται από τους διάφορους περιηγητές», *Εθνογραφικά, Αφιέρωμα στην Κύπρο*, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα, Ναύπλιο, 2009, σ. 201-210.

75. E. M. Anifantakis, *Greek Cheeses. A Tradition of Centuries*, Αθήνα: Εθνική Επιτροπή Γάλακτος, 1990, Ε. Μ. Ανυφαντάκης, «Η κατοχύρωση της φέτας στην Ελλάδα και το εξωτερικό». *Τρόφιμα και ποτά* (Σεπ.- Οκτ.) 1991: 114-120, Γ. Κ. Ζεφυρίδης, *Τεχνολογία προϊόντων γάλακτος. Ι Τυροκομικά*, Θεσσαλονίκη 1994, Η. Μαμαλάκης, *Ελληνικό τυρί. Γεύσεις και συνταγές*, Αθήνα 1999, Ευάγγελος Καραμανές, Ανθούλα Μπάκολη, «Μητρικό γάλα και θηλασμός: η προσέγγιση των λαογραφικών καταγραφών», *Επετηρίδα του Κέντρου Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών*, 31-32, 2004-2009, *Η ιστορία του ελληνικού γάλακτος και των προϊόντων του*, Ι΄ τριήμερο εργασίας, Ξάνθη, 7-9 Οκτωβρίου 2005 / Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς - Ίδρυμα Αριστείδης Δασκαλόπουλος, Αθήνα 2008, Ευάγγελος Καραμανές, «Κοινωνία και τεχνικές: Οι επιλογές της παραδοσιακής τυροκομίας» *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 92, Σεπτέμβριος 2004, σ. 94-98.

76. Μιχαήλ Δ. Σαββάκης, *Προέλευση και χρήση των αρωματικών φυτών, βοτάνων και μπαχαρικών στη ζωή μας. Η βάση της μεσογειακής δίαιτας*, Αθήνα 1998, Η. Μαμαλάκης, *Αρωματικά βότανα*, Αθήνα 2006.

77. Μαρία Βραχιονίδου, *Πολιτισμική και κοινωνική αξία των μανιταριών*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, τομέας Λαογραφίας, Ιωάννινα 2007 (αδημοσίευτη).

χόρτα[78], όσπρια[79], αλάτι[80], μέλι[81], καθώς και εξειδικευμένα προϊόντα όπως το ελληνικό σαφράν (κρόκος)[82], τα παστά[83], κ.α. Σημαντική προσφορά στην προσπάθεια αυτή αποτελούν τα πρακτικά των συνεδρίων της ΕΤΒΑ[84], η οποία έχει ασχοληθεί με τις περισσότερες από τις ως

78. Μυρσίνη Λαμπράκη, *Τα χόρτα*, Αθήνα 1997, Ελένη Δ. Μανιατάκη - Ανθή Β. Βρέττα, *Καλλίγευστον. Η φαντασία στην χορτοφαγία*, Αθήνα 2001, Νταϊάνα Κόχυλα, *Χορτομανία*, Αθήνα 2005.

79. Ν. Η. Αναγνωστόπουλος, *Τα όσπρια: φασόλια, κουκιά, μπιζέλια, φακή, ρεβύθια, λαθούρια, βίκος, ρόβι, λουπίνα, σόγια κ.τ.λ.*, Ελληνική Γεωργική Εταιρεία, εν Αθήναις 1939, Ελεονώρα Φιόρου, *Εγκλουβή Λευκάδας: Ένα χωριό, μια ιστορία. Γυναίκες ιέρειες της γης, η γιορτή της φακής και οι βόλτοι*, Αθήνα 2006, Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, «Η φάβα στη ζωή των Κυκλαδιτών κατά τον 19ο και 20ο αιώνα» στον τιμητικό τόμο για τον Δημήτριο Β. Οικονομίδη *Δρυς Υψικάρηνος*, Αθήνα 2007, σ. 233-245.

80. *Το ελληνικό αλάτι*: Η΄ τριήμερο εργασίας Μυτιλήνη, 6-8 Νοεμβρίου 1998. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ 2001.

81. Νικόλαος Γ. Μπαμπιώτης, *Πρακτικός οδηγός μελισσοκομίας*, Ελληνική Γεωργική Εταιρεία, εν Αθήναις 1928, Θανάσης Μπίκος, *Όλα για το μέλι*, Αθήνα 1991, Καίτη Μαντζαρίδου, *Νηστίσιμα φαγητά και γλυκά*, Θεσσαλονίκη 1997, *Η μέλισσα και τα προϊόντα της* : ΣΤ΄ τριήμερο εργασίας Νικήτη, 12-15 Σεπτεμβρίου 1996 / Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ, Κοινότητα Νικήτης Χαλκιδικής, Μελισσοκομικός Συνεταιρισμός Νικήτης, Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ, Αθήνα 2000, Σιμόνη Καφίρη, *Με αμύγδαλα, καρύδια και μέλι: ανθολόγιον ελληνικών γλυκών*, Αθήνα 2001, Γιώργος Σπέης, *Θουρίδες και Μελισσοκήπια. Η μελισσοκομία στην Άνδρο και τα παράγωγά της*. Ανδριακά Μελετήματα 2, Καΐρειος Βιβλιοθήκη - Άνδρος 2003, Ευάγγελος Καραμανές: *Μελισσοκομικές διαδρομές στην ανατολική Αττική*, Ψηφιακή εφαρμογή (DVD). Επιστημ. επίβλεψη: Αικ. Πολυμέρου-Καμηλάκη, επιστημ. σχεδιασμός - επιμέλεια εφαρμογής: Ευάγγ. Καραμανές, Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ανατολικής Αττικής, Αθήνα 2008.

82. Εύη Βουτσινά, *Κρόκος – σαφράν*, Κοζάνη 2004.

83. Εύη Βουτσινά, *Γεύση ελληνική*, - τ. 4. Παστά, καπνιστά, λιόκαυτα, ελιές, τουρσιά, τυριά, γαλακτερά, Αθήνα 1999.

84. *Ιστορία του Ελληνικού κρασιού* Β΄ Τριήμερο εργασίας, Σαντορίνη 7-9 Μαΐου 1990. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ 1992, *Ο Άρτος ημών. Από το σιτάρι στο ψωμί*, Γ΄ Τριήμερο Εργασίας, Πήλιο 10-12 Απριλίου 1992, ΕΤΒΑ, Αθήνα 1994, *Αμπελοοινική ιστορία στο χώρο της Μακεδονίας και της Θράκης* Τριήμερο εργασίας [Νάουσα 1993]. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ 1998, *Ελιά και λάδι*: τριήμερο εργασίας, Καλαματα, 7-9 Μαΐου 1993. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ 1996, *Η μέλισσα και τα προϊόντα της*: ΣΤ΄ τριήμερο εργασίας Νικήτη, 12-15 Σεπτεμβρίου 1996. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ

άνω κατηγορίες, αλλά και τα συνέδρια για το λάδι που έχουν πραγματοποιηθεί από το Κέντρο Λαογραφίας: το ένα το 1999 με θέμα *Η ελιά και το λάδι από την αρχαιότητα έως σήμερα* και το άλλο το 2000 *Η Ελιά και το λάδι στο χώρο και τον χρόνο*[85]. Επιπλέον η έννοια της τοπικότητας στρέφεται και στις διατροφικές κουλτούρες των τόπων της διασποράς, όπως των Ελλήνων της Ν. Ιταλίας, της Σικελίας της Μ. Ασίας και συγκεκριμένα της Κωνσταντινούπολης, της Σμύρνης, της Καππαδοκίας, του Πόντου[86], αλλά και των μειονοτήτων που ζουν στην Ελλάδα[87]. Άλλωστε οι δραστηριότητες που σχετίζονται με τα διατροφικά προϊόντα είναι πολλές και σε πολλαπλά επίπεδα και ως εκ τούτου δεν είναι δυνατόν να αναφερθούν όλες στη συγκεκριμένη εργασία[88].

[2000], *Φαρμακευτικά και αρωματικά φυτά: παραδοσιακές χρήσεις και δυνατότητες αξιοποίησής τους*: έβδομο τριήμερο εργασίας, Κύπρος, Παραλίμνι, 21-25 Μαρτίου 1997. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ 1997, *Το ελληνικό αλάτι*: Η΄ τριήμερο εργασίας Μυτιλήνη, 6-8 Νοεμβρίου 1998. Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ 2001, *Η ιστορία του ελληνικού γάλακτος και των προϊόντων του*: Ι΄ τριήμερο εργασίας, Ξάνθη, 7-9 Οκτωβρίου 2005 / Πολιτιστικό Ίδρυμα Ομίλου Πειραιώς - Ίδρυμα Αριστείδης Δασκαλόπουλος.

85. Για τα οποία έχουν εκδοθεί τα πρακτικά και βρίσκονται στο διαδύκτιο.

86. Σούλα Μπόζη, *Πολίτικη Κουζίνα*, Αθήνα 1994 και 2000, Λίζα Μιχελή, *Το τετράδιο της Ερατώς. Η Σμυρναϊκή Κουζίνα* (1867-1919), Αθήνα 1994, G. Fotìa και S. Nucera, *Οι Αρχαίες Γεύσεις της Ελληνικής Καλαβρίας*, Αθήνα 1996, Χρίστος Ζουράρις: «Η μεγάλη συνάντηση. Όταν η ελληνική κουζίνα μπολιάστηκε με την ανατολική». Καθημερινή Επτά Ημέρες *Αφιέρωμα Κουζίνα και Πολιτισμός*, 18-19 Απριλίου 1998, σ. 19-21, Θωμάς Σαββίδης, *Η διατροφή στον Πόντο*, Θεσσαλονίκη 2002, Μ. Λαμπράκη και A. Engin, *Ελλάδα - Τουρκία στο ίδιο τραπέζι: Γευστική περιήγηση στις δύο χώρες*, Αθήνα 2002, Έφη Γρηγοριάδου: *Εδεσματολόγιον Σμύρνης: Αυθεντικές συνταγές μαγειρικής και ζαχαροπλαστικής: Έθιμα και παραδόσεις από τη Μικρά Ασία*, Αθήνα 2003, Ολυμπία Σελέκου, *Η καθημερινή ζωή των Ελλήνων της διασποράς: δημόσιος και ιδιωτικός βίος (19ος - αρχές του 20ού αιώνα)*, Αθήνα 2004, Έφη Γρηγοριάδου: *Εδεσματολόγιον Πόντου: Αυθεντικές συνταγές μαγειρικής και ζαχαροπλαστικής: Έθιμα και παραδόσεις του ποντιακού ελληνισμού*, Αθήνα 2004, Σοφία Π. Χριστοπούλου, Sophia P. Christopoulou, Αχαιών Γεύσεις – Tastes in Achaia, Πάτρα 2006, Νάντια Σαραντοπούλου - Γιάννης Σαραντόπουλος, *Εδεσματολόγιον Κωνσταντινουπόλεως. Αυθεντικές συνταγές μαγειρικής ζαχαροπλαστικής. Έθιμα και παραδόσεις από την Πόλη*, Αθήνα 2009.

87. N. Stavroulakis, *Cookbook of the Jews of Greece*, Αθήνα 1986.

88. Ενδεικτικά αναφέρω τη δραστηριότητα δύο μουσείων, του ψωμιού στην

Συγχρόνως με όλα όσα προαναφέραμε υπάρχουν και επανακυκλοφορούν κείμενα που απευθύνονται μεν σε ένα αναγνωστικό κοινό με κάποια ακαδημαϊκά ενδιαφέροντα[89], γίνονται όμως ελκυστικά και σε ένα ευρύτερο καταναλωτικό κοινό σήμερα. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι οι μελέτες του Η. Πετρόπουλου για τον ελληνικό καφέ[90] και την εθνική φασολάδα[91].

Άλλος τομέας της λαογραφίας στον οποίο οι τροφές συνιστούσαν βασικό συστατικό είναι η λαϊκή ιατρική. Τα διάφορα «γιατροσόφια» σε συνδυασμό με τα ξόρκια και τις μαγικές τελετουργίες, αποτέλεσαν καθημερινές πρακτικές με τεράστια αντοχή στο χρόνο, αλλά και με βαθιές ρίζες στην ανθρώπινη ψυχή[92].

Αμφίκλεια και της ελιάς στην Κρήτη, τα οποία δημιουργήθηκαν και λειτουργούν υπό την επιστημονική επίβλεψη του Κέντρου Λαογραφίας, και στα οποία εκτίθεται πλήρως το φάσμα από την παρασκευή μέχρι την κατανάλωση αλλά και η έκφραση της διατροφής σε όλες τις φάσεις της ζωής του ανθρώπου. Επιπλέον το Κ.Λ. πραγματοποίησε και μια έκθεση για την ελιά το λάδι αντιμετωπίζοντας το διατροφικό αυτό στοιχείο διαχρονικά από την αρχαιότητα ως σήμερα, αναγνωρίζοντας και το ρόλο του στην εθνική οικονομία. Η έκθεση αυτή που έγινε για το 2004 αντιπροσώπευσε την χώρα μας στον ΟΗΕ, όταν είχαμε την προεδρία.

89. Βουτσινά Εύη Λ., *Γεύση Ελληνική. Δεύτερος τόμος Καλούδια*, Αθήνα 1999, της ίδιας: *Γεύση Ελληνική τρίτος τόμος μεζέδες - φαγάκια*. Αθήνα 1999, της ίδιας: *Όσες γεύσεις φέρνει ο χρόνος*, Αθήνα 2000, «Γεύσεις καλώς συγκερασμένες κι αυτές σαν έτοιμες από καιρό», στο *Όσο κρατάει η ανάγνωση. Μια έκδοση αφιερωμένη στη μνήμη της Αντωνίας Κατσιαντώνη-Πίστα*, Θεσσαλονίκη 2001, σ. 689-701, Στέλιος Παρλιάρος, *Εύκρατες γεύσεις: Γλυκά και γεύσεις της Μεσογείου*, Αθήνα 1997, Γιώργος Αγοραστάκης, *Η Κρητική διατροφή*, Χανιά 2005, Η. Μαμαλάκης, *Η γαστρονομία της Μεσογείου*, Αθήνα 2000, Νίνας Ιωαννίδου, *Θεσσαλονίκη. Το σταυροδρόμι των γεύσεων*, Θεσσαλονίκη 1996, *«Τετράδιο γλυκισμάτων» της θείας Βρισηίδας*, Πελοποννησιακό Λαογραφικό Ίδρυμα «Β. Παπαντωνίου», Ναύπλιο 2006, Μαρία Χαραμή, *Οι χαρές του τραπεζιού*. Αθήνα 1998 και πολλά άλλα τα οποία άπτονται όλων των διατροφικών ειδών.

90. Η. Πετρόπουλος, *Ο τούρκικος καφές εν Ελλάδι*, Αθήνα 1990α.

91. Η. Πετρόπουλος, *Η εθνική φασολάδα και η ομελέτα*, Αθήνα 1993.

92. Δήμητρης Β. Οικονομίδης, «Δημώδης ιατρική εν Θράκη», Ανάτυπο από *Αρχείο Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού τόμ. ΙΣΤ*, (1951), σ. 181-228, Μουσαίου-Μπουγιούκου Καλλιόπη: «Εγκυμοσύνη - Γέννηση - Βρέφος. Έθιμα δοξασίες, προλήψεις - Δεισιδαιμονίες, λαϊκή ιατρική στο Λιβίσι και τη Μάκρη της Αρχαίας Λυκίας», *Μικρασιατικά Χρονικά 14* (1970), σ. 50-79, Φραγκάκι Ευαγγελία: *Η δημώδης ιατρική της Κρήτης*, Αθήναι 1978, Δήμητρης

Στο πλαίσιο αυτής της αναδρομής στις διαδικασίες εισαγωγής και ανάπτυξης του λαογραφικού λόγου στην Ελλάδα, υποχρεούμαι να πω ότι υπάρχει μια ευρύτερη συνεργασία της ιστορίας με τη λαογραφία, η οποία όλο και αυξάνει τα τελευταία χρόνια, σχετικά με τη μελέτη της νεοελληνικής κοινωνίας. Η ιστορία μελετά κυρίως τις αλλαγές στη διατροφή και στις διατροφικές συνήθειες. Η Σχολή των Analles E.S.C. ήδη από το 1961 άνοιξε σημαντικό δρόμο έρευνας σχετικά με τη διατροφή[93].

Β. Οικονομίδης: «Δημώδης ιατρική εν Νάξω», Ανάτυπο από *περ. Παρνασσός, τόμ. ΚΕ'*, (1983) (Τιμητικός τόμος εις μνήμην Γεωργίου Θ. Ζώρα), σ. 372-400, Πανταζή Κοντομίχη: *Η λαϊκή ιατρική στη Λευκάδα*, Αθήνα 1985, Γεράσιμου Ρηγάτου, *Η αρχαία ιατρική στη λαϊκή μας παράδοση* Αθήνα 1999, 2η έκδοση 2007, Οικονομόπουλος Χρίστος: «Οι τροφές της λεχώνας στην ελληνική λαϊκή παράδοση και ο καθοριστικός ρόλος της μαμής». *Θέματα Μαιευτικής και Γυναικολογίας*, τόμ. ΙΓ΄ τεύχ. 3, Αθήνα 1999, σ. 252-283, Ευάγγελος Καραμανές, Ανθούλα Μπάκολη, «Μητρικό γάλα και θηλασμός: η προσέγγιση των λαογραφικών καταγραφών», ό.π.

93. Βλ. ενδεικτικά Stouff L., *Ravitaillement et alimentation en Provence aux XIVe et XVe siecles*, Paris 1970, που αναφέρεται στον επισιτισμό και στη διατροφή στην Προβηγκία κατά τον 14ο αιώνα. Βλ. επίσης Σπύρος Ασδραχάς και συνεργάτες, *Ελληνική Οικονομική Ιστορία*, Αθήνα 2004, F. Braudel, *Υλικός πολιτισμός, οικονομία και καπιταλισμός (15ος-18ος αι.), τ. Α΄: Οι δομές της καθημερινής ζωής: Το δυνατό και το αδύνατο*, Μορφωτικό Ινστιτούτο Αγροτικής Τράπεζας, Αθήνα 1995, Νόρμπερτ Ελίας, *Η εξέλιξη του πολιτισμού. Κοινωνιογενετικές και ψυχογενετικές συμπεριφορές. Τόμος Α΄ Αλλαγές της συμπεριφοράς στα κοσμικά ανώτερα στρώματα της Δύσης*. (Πλήρης έκδοση με την εισαγωγή του 1968), Μετάφραση Έμη Βαϊκούση, Νεφέλη, Αθήνα 1997, ο συγγραφέας επιχειρεί στο δίτομο έργο του να περιγράψει τις μακροπρόθεσμες διαδικασίες, οι οποίες έχουν γίνει για μας τόσο αυτονόητες, ώστε να μην αντιλαμβανόμαστε την ιστορική τους φόρτιση. Οι ανατροπές στην Ευρώπη από τον 15ο αι. είχαν ως αποτέλεσμα μία ευρύτατη μεταβολή των κοινωνικά καθιερωμένων προτύπων συμπεριφοράς: άλλαξαν οι αντιλήψεις για το τι είναι «πολιτισμένο» και τι «απολίτιστο», S. Mintz, «Time, Sugar and Sweetness», *Marxist Perspectives 2* (1979), σ. 56-73, όπου η συγγραφέας αναφέρεται στις αλλαγές που φέρνει στο διαιτολόγιο των Ευρωπαίων η εισαγωγή της ζάχαρης (σταδιακή γλυκύτητα) συσχετίζοντας το προϊόν (παραγωγή -διανομή)με το καθεστώς δουλείας στον τρίτο κόσμο και εξετάζοντας τις πολιτικές και τις κοινωνικές δυνάμεις πίσω από τη διαθεσιμότητα του προϊόντος. Γενικότερα βλέπε και τη μελέτη του J. Goody, *Cooking Cuisine and Class*, Cambridge 1982: University Press.

Σαφέστατα πρώτη ιστορική αναφορά σχετικά με την διατροφή αποτελεί το έργο του Φαίδωνα Κουκουλέ *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός* (1952), όπου στον Ε΄ τόμο αναφέρεται «στα γεύματα, τα δείπνα και τα συμπόσια»[94]. Τις αναφορές παπύρων έχει συγκεντρώσει ο Ιω. Καλλέρης στην εργασία του «Τροφαί και ποτά εις τους πρωτοβυζαντινούς χρόνους»[95], ενώ ο Α. Πάσχος έχει αναφερθεί στα επιδόρπια[96] και τις φυτικές ίνες[97]. Σημαντική πηγή πληροφόρησης της ιστορικής και πολιτισμικής καταγραφής των φάσεων της παραγωγής, της κατανομής, της προετοιμασίας και της κατανάλωσης των βασικών καταρχήν προϊόντων διατροφής των Κρητικών είναι η κοινωνιολογική μελέτη του G. Allbauch - G. Soyle, *Η Κρήτη. Υποδειγματική διά τας υπαναπτύκτους περιοχάς έρευνα του ιδρύματος Ροκφέλλερ (1948-1957)*[98], όπως επίσης η εργασία του Μιλτ. Παπαδάκη, «οι τροφές των Κρητικών στον 15ο και 16ο αιώνα»[99]. Σημαντικότατες πληροφορίες σχετικά με τη διατροφή των αρχαίων Ελλήνων μας παρέχει η διατριβή της Ασπασίας Μίχα-Λαμπάκη —*Η διατροφή των Αρχαίων Ελλήνων κατά τους αρχαίους κωμωδιογράφους*, όπου υπάρχει ταξινόμηση των τροφών χωρίς διαχρονικούς στόχους, αφού σποραδικά προστέθηκαν και μερικά χαρακτηριστικά στοιχεία διατροφής από τους βυζαντινούς και μεταβυζαντινούς αιώνες, ως απαρχή της διαπραγμάτευσης του υλικού, καθώς επίσης και αντίστοιχες νεοελληνικές ονομασίες των τροφών που χρησιμοποιούνται και σήμερα[100]. Πληροφορίες αστικής διατροφής και κουλτούρας μας δίνει στο βιβλίο της Ευτυχίας Λιάτα: *Τιμές και Αγαθά στην Αθήνα (1839-1846). Μια μαρτυρία από το κατάστιχο του εμπόρου Χριστοδούλου Ευθυμίου*[101], καθώς επίσης του Χρήστου Λού-

94. Κουκουλές Φαίδων, *Βυζαντινών Βίος και Πολιτισμός* τόμ. Ε΄, εν Αθήναις 1952.

95. *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* ΚΓ΄ (23), Αθήναι 1953, σ. 689-715.

96. *Βυζαντιναί Μελέται* 4, Αθήνα 1992, σ. 108-117.

97. *Βυζαντιναί Μελέται* 4, Αθήνα 1992, σ. 285-294.

98. Αθήναι 1957, Ανατύπωση Αθήνα 1997, σ. 109-150.

99. *Κρητολογία* 7, 1978, σ. 64 κ.εξ.

100. Ασπασία Μίχα-Λαμπάκη, *Η διατροφή των Αρχαίων Ελλήνων κατά τους αρχαίους κωμωδιογράφους*, το 1984, Διδακτορική Διατριβή Μίχα-Λαμπάκη Ασπασία, «Οι τροφές και ο συμβολισμός τους στα βυζαντινά ονειροκριτικά κείμενα», *Βυζαντινός Δόμος*, τ. 2, Αθήνα 1988, σ. 161-182, Χρήστος Μότσιας, *Τι έτρωγαν οι αρχαίοι Έλληνες*, Αθήνα 1982.

101. ΜΙΕΤ, Αθήνα 1984.

κου και της Δήμητρας Σαμίου *Οικονομικές συμπεριφορές, ψυχολογία και βιοτικό επίπεδο ενός συριανού τοκιστή: Στέφανος Δ. Ρήγας*[102] αλλά και το άρθρο του Χρήστου Λούκου «Επίπεδο ζωής ενός καθηγητή Πανεπιστημίου στα μέσα του 19ου αιώνα: Αλέξιος Πάλλης»[103]. Ο Βασίλης Κρεμμυδάς με το «Στο τέλος του 18ου αιώνα μια αρχοντική οικογένεια μεταναστεύει και ενδιαιτάται»[104], αλλά και στο άρθρο «Αστικά διατροφικά πρότυπα: ένα παράδειγμα από την Ερμούπολη του 1837»[105], προσεγγίζει τον τρόπο με τον οποίο οι αστοί μέσω του φαγητού επιχείρησαν να αναδείξουν την κοινωνική τους θέση και να επηρεάσουν τις διαιτητικές αντιλήψεις πέραν των εκκλησιαστικών επιταγών, αφού η κατανάλωση κρέατος από τους αστούς, κατά το τέλος του 19ου αιώνα, όλο και αυξάνει[106]. Ο Δημήτρης Κ. Ψυχογιός στο βιβλίο του, *Προίκες, φόροι, σταφίδα και ψωμί: οικονομία και οικογένεια στην αγροτική Ελλάδα του 19ου αιώνα*[107], διερευνά την κίνηση του οικιακού τρόπου παραγωγής. Σχετικές έννοιες που συνδέονται με τον οικιακό τρόπο παραγωγής είναι αυτές του οίκου, του γέροντα και της κοινότητας. Επίσης αναπτύσσεται διεξοδικά η προίκα, η οποία καθορίζει την παραγωγική σχέση με τον οίκο και ακολουθεί η σημασία του σταριού, του ψωμιού για να συμπληρώσουν την πραγματικότητα

102. Αθήνα Ε.Μ.Ν.Ε - 1991.

103. Χρήστος Λούκος, στο συλλογικό τόμο: *Πανεπιστήμιο: Ιδεολογία και Παιδεία. Ιστορική διάσταση και προοπτικές, τ. Α΄*, Αθήνα 1989, σ. 121-136 (Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας, αρ. 19).

104. *Τα Ιστορικά* τεύχ. 18-19 (1993), σ. 23-38.

105. *Τα Ιστορικά* τεύχ. 27 (1997), σ. 353-378.

106. Α. Φραγκίδης, *Η νήσος Σύρος υπό τοπογραφικήν, κλιματολογικήν και ιατρικήν έποψιν*, Ερμούπολις 1894, σ. 45-46, «Των τροφών συνηθεστέρα εν Ερμουπόλει είναι το κρέας μάλιστα δε το βόειον και επί ευγενών στομάχων το μόσχειον, ήττον δε συχνόν το πρόβειον και εν καιρώ χειμώνος το χοίρειον, ου οι αγρόται της Σύρου ποιούνται μεγάλην χρήσιν. Η κατανάλωσις κρέατος βαθμηδόν αυξάνεται, ώστε ενώ το πάλαι σπανιώτατα επωλούντο εν ταις αγοραίς τα διάφορα είδη, σήμερον ουδεμία ημέρα παρέρχεται χωρίς να σφαγώσι βόες και μόσχοι, ουδ' αυτών των νηστευσίμων ημερών εξαιρουμένων, φέρονται δε από των παραδουναβίων περιοχών και το πλείστον από της Ανατολής, διότι η Σύρος τρέφει μικρόν αριθμόν αμνών και μάλιστα αι περί αυτήν νησίδες. Η κατάχρησις αύτη του κρέατος επιφέρει και πολλάς πεπτικάς διαταράξεις, συμβάλλει δε μεγάλως και εις την έκρυθμον του λοιπού οργανισμού λειτουργίαν, ως αποδεικνύουσι τα εσχάτως εν Ευρώπη παρατηρούμενα γεγονότα, του ιδίου, *Ιστορία της νήσου Σύρου*, Αθήνα 1975, σ. 96.

107. Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα, 1995.

του 19ου αιώνα. Συνδεδεμένο με το πρόβλημα του ψωμιού είναι και αυτό της προσπάθειας του οίκου να επιτύχει τη ζωάρκεια μέσω της αυτάρκειας σε αγαθά. Η Λένα Γουργιώτη και ο Γιώργος Μητροφάνης στο βιβλίο τους *Η εξέλιξη της αλευροβιομηχανίας και της αρτοποιίας στη Θεσσαλία (1920-1970)*,αναφέρονται στις ανθρωπογεωγραφικές και οικονομικο-κοινωνικές αλλαγές[108]. Πλουσιότατο είναι επίσης και το έργο της Άννας Ματθαίου σχετικά με τη διατροφή κατά την περίοδο της Τουρκοκρατίας, ξεκινώντας από τη διδακτορική της διατριβή[109]. Στο βιβλίο της Κατερίνας Κορρέ *Διατροφή, διαιτητικές συνήθειες και απαγορεύσεις. Η αφθονία και η στέρηση (1700-1950)*[110], αλλά και στο βιβλίο των Ματάλα-Λήδα Αντωνία και Χουλιάρα Αστέρη: *Η διατροφή στον 20ο αιώνα. Γεωγραφίες της αφθονίας και της στέρησης*, γίνεται

---

108. Γουργιώτη Λένα - Μητροφάνης Γιώργος Ν. *Θεσσαλία. Σιτάρι - Αλεύρι - Ψωμί. Παράδοση και εκσυγχρονισμός*, Λαογραφικό Μουσείο Λάρισας 1999.

109. Anna Matthaiou: *Aspects de l' alimentation en Grèce sous la domination ottomane. Des réglementations au discours normatif*, (διδακτορική διατριβή) Paris 1992, σ. 188-189. Άννα Ματθαίου, «Η διατροφή κατά την Τουρκοκρατία. Διατροφικές συνήθειες στις πόλεις και την ύπαιθρο και αλληλεπιδράσεις «εθνικών» μαγειρικών». Καθημερινή Επτά Ημέρες *Αφιέρωμα Κουζίνα και Πολιτισμός*, 18-19 Απριλίου 1998, σ. 14-15. Βλ. επίσης τις εργασίες της Ματθαίου:

— «Η καθημερινή αγορά και η δίαιση του οικονομικού», *Ελληνική οικονομική ιστορία ΙΕ΄-ΙΘ΄ αιώνας*, τόμος πρώτος Σπ. Ασδραχάς, Αθήνα 2004, σ. 515-559 και 664-673.

— «Ο Βριλιά Σαβαρίν και το ψάρι του αρχινανάρχου Κανάρη: Τα ελληνικά βιβλία μαγειρικής του 19ου αιώνα.» *Τα Ιστορικά* τ. 15, τευχ. 28-29 (1998), σ. 109-122.

— «Οι ντελικάτες τροφές και το λιτοδίαιτο: δύο εκδοχές του διαφωτισμού», *Τα Ιστορικά* τεύχ. 40 (2004), σ. 37-52.

— «Το κρασί ως βασικό είδος διατροφής στην Τουρκοκρατία», *Ιστορία του Ελληνικού κρασιού*, Β΄ Τριήμερο Εργασίας, Σαντορίνη, 7-9 Μαΐου 1990. ΕΤΒΑ, Αθήνα 1992, σ. 183-190.

— «Διαιτητικές απαγορεύσεις στην Τουρκοκρατία». *Τα Ιστορικά* τεύχ. 21 (1994), σ. 259-288.

— «Η χρήση των προϊόντων της ελιάς στη διατροφή μέσα από τα κείμενα της τουρκοκρατίας», *Ελιά και λάδι* Δ΄ Τριήμερο Εργασίας, Καλαμάτα 7-9 Μαΐου 1993, ΕΤΒΑ, Αθήνα 1996, σ. 423-431.

— (επιμέλεια) *Ιστορία της διατροφής. Προσεγγίσεις της σύγχρονης ιστοριογραφίας. Θεωρία και μελέτες της ιστορίας*. Μνήμων 1998.

λόγος για τη δίαιτα του ανθρώπου από το απώτατο παρελθόν μέχρι σήμερα και στους παράγοντες που επιδρούν και στους τρόπους με τους οποίους επιλέγουμε τις τροφές, τις οποίες καταναλίσκουμε[111]. Εδώ θα πρέπει να αναφέρουμε το βιβλίο της Φωτεινής Καρλαύτη-Μουρατίδη: *Η τέχνη του ψωμιού στη βενετοκρατούμενη Κέρκυρα: Το σιτάρι, οι χώροι, οι άνθρωποι*[112]. Η έρευνα προέρχεται μέσα από τα βενετικά αρχεία, όπου γίνεται λόγος, για όλο το φάσμα των παραγωγικών διαδικασιών που αφορούν το ψωμί, δηλ. από τη διακίνηση των σιτηρών και όλο το εμπόριο μέχρι την παρασκευή του ψωμιού. Πρόσωπα με διαφορετική οικονομική και κοινωνική επιφάνεια συμμετέχουν στην επίτευξη του συγκεκριμένου στόχου, γεγονός που αποδεικνύει ότι το αντίδοτο στο φόβο της πείνας, είναι το όνειρο της αφθονίας. Επίσης πρέπει να αναφέρουμε και μια σειρά από αυτοτελείς μελέτες για το βίο το δημόσιο και ιδιωτικό τόσο των αρχαίων όσο και των βυζαντινών[113], καθώς και μεταφράσεις κλασικών κειμένων για διατροφικές συνήθειες στην αρχαιότητα, όπως π.χ. του Ιπποκράτη (1997)[114] και του Αθηναίου (1997α)[115].

Στον επιστημονικό χώρο παράλληλα με τη λαογραφία συνυπάρχει και η κοινωνική ανθρωπολογία. Είναι γεγονός ότι το ενδιαφέρον της από τη χρονική περίοδο του '60 για τη μελέτη των αγροτικών κοινο-

---

110. Κατερίνα Κορρέ-Ζωγράφου, *Η καθημερινή ζωή των νεοελλήνων (1700-1950)*, Αθήνα 2005.

111. Αντωνία – Λήδα Ματάλα, *Ανθρωπολογία της διατροφής*, Αθήνα 2008.

112. Αθήνα 2009.

113. Robert Flaceliere, *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα 1993, Παναγιώτης Ν Δημόπουλος, *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των αρχαίων Ελλήνων*, Αθήνα 1993, Tamara Talbot Rice, *Ο δημόσιος και ιδιωτικός βίος των Βυζαντινών* Αθήνα 1990, Andrew Dalby, *Σειρήνεια δείπνα: ιστορία της διατροφής και της γαστρονομίας στην Ελλάδα*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2000, *ΣΤ΄ Διεθνές Πανιόνιο Συνέδριο*: Ζάκυνθος, 23-27 Σεπτεμβρίου 1997: Πρακτικά / Κέντρο Μελετών Ιονίου. Εταιρεία Ζακυνθιακών Σπουδών, Θεσσαλονίκη, 2000-2001, Andrew Dalby & Sally Grainger, *Η Μαγειρική της Αρχαιότητας*, Αθήνα 2002, Πρακτικά ημερίδας «Περί διατροφής στο Βυζάντιο». Υπουργείο Πολιτισμού, Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και απαλλοτριώσεων, *Βυζαντινών Διατροφή και Μαγειρείαι*. Αθήνα 2005, Ελένη Σταμπόλη, *Πρόσκληση σε γεύμα*, Στους δρόμους του Βυζαντίου 1, Αθήνα 2007.

114. Ιπποκράτης, *Περί διαίτης*, Αθήνα 1997.

115. Αθήναιος, *Δειπνοσοφιστές*, Αθήνα 1997α.

τήτων του ελλαδικού χώρου θα πρέπει να ενταχθεί μέσα στο γενικότερο πλαίσιο των ανακατατάξεων που συμβαίνουν στην Ελλάδα μεταπολεμικά στο χώρο της ανθρωπολογίας.

Τα μεγάλα θεωρητικά ρεύματα του εξωτερικού βρίσκουν και εφαρμογές στην ελληνική πραγματικότητα. Από τις πρώτες μελέτες της ανθρωπολογίας με αντικείμενο το φαγητό είναι της Jill Dubisch «Culture Enters through the Kitchen: Women, Food, and Social Boundaries in Rural Greece»[116], όπου πραγματεύεται το ρόλο της γυναίκας στην αγροτική κοινωνία (συγκεκριμένα στην Τήνο) και τον τρόπο που καταξιώνει την παρουσία της ως μητέρα αλλά και ως νοικοκυρά, με την μετατροπή του ωμού (που εξασφαλίζει ο άντρας) σε μαγειρεμένο. Εκτός όμως από το πρακτικό μέρος, το οποίο έχει να κάνει με την προπαρασκευή των γευμάτων της οικογένειας, η συγγραφέας αναφέρεται και στο συμβολικό στοιχείο, αφού η προετοιμασία και το σερβίρισμα του φαγητού από τις γυναίκες αναπαριστά τη δημιουργία και τον τρόπο με τον οποίο αυτές εδραιώνουν συμφωνίες, αναγκαίες για την κοινωνική πειθαρχία.

Σχετικά με το ποτό κάνει λόγο το άρθρο του Ευθύμιου Παπαταξιάρχη «ο κόσμος του καφενείου»[117] που βλέπει την τροφή ως σύστημα ανταλλαγής που συνιστά σχέσεις υποχρέωσης στα μέλη μιας ομάδας. Στη βασική ανάλυση του Mauss για το δώρο ο Παπαταξιάρχης προσεγγίζει τις σχέσεις υποχρέωσης των μελών ως τρόπο με τον οποίο διατηρείται η κοινωνική δομή και συνοχή και κάνει λόγο για ταυτότητα- φύλο και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό. Η Γκέφου-Μαδιανού ασχολούμενη με το αλκοόλ βλέπει μέσα από την κατανάλωση του ποτού (γλυκό-ξινό) το πώς δημιουργούνται οι έμφυλες διακρίσεις[118]. Επίσης η μελέτη του Roland Moore «Gender and Alcohol Use in a Greek Tourist Town»[119] εξετάζει τις επιπτώσεις του τουρισμού στην ανδρική και γυναικεία κατανάλωση αλκοόλ στην Αράχωβα, προβάλλοντας το επιχείρημα ότι ο αλλοδαπός και ο εγχώριος τουρισμός συ-

---

116. *Gender & Power in Rural Greece*, edited by Jill Dubisch, New Jersey, University Press, 1986, σ. 195-214.

117. «Ο κόσμος του καφενείου - Ταυτότητα και ανταλλαγή στον ανδρικό συμποσιασμό» Στο *Ταυτότητες και φύλο στη σύγχρονη Ελλάδα- Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις*, Ευθ. Παπαταξιάρχης, Θ. Π. Παραδέλλης (επιμ.), Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Αθήνα 1992, σ. 209-250.

118. Dimitra Gefou-Madianou, *Alcohol, gender and culture*, London, New York Routledge, 1992.

νέβαλαν στην αλλαγή των κανονιστικών προτύπων κατανάλωσης ποτού στα πλαίσια των περιορισμών που επέβαλαν οι τοπικές έμφυλες ιδεολογίες. Με βάση τις θέσεις του C. Lévi-Strauss εξετάζεται το μαγείρεμα ως ένα σύνολο διαδικασιών που επιτρέπει την επικοινωνία, προκειμένου να εξαχθούν οι σταθερές που έχουν βρεθεί κατά καιρούς μέσα από τον πλούτο της ανθρώπινης εμπειρίας. Ο πολιτισμός της τροφής παρουσιάζεται ως μια συνεχής κανονική δομή που απορροφά ή απορρίπτει τα ξένα στοιχεία, ανάλογα με τη δομική τους συμβατότητα. Η θεωρία της συνέχειας, της μη αλλαγής ως κύριο χαρακτηριστικό της «εσωτερικής δομής» και η αυτονόμηση του πολιτισμικού επιπέδου αποτελούν τα βασικά χαρακτηριστικά της προσέγγισης της Ελένης Τσαβάρα «Η μαγειρική στον ελληνικό χώρο. Στοιχεία ανάλυσης του συστήματος»[120]. Στα πλαίσια της θεωρίας της πρακτικής του Bourdieu, η οποία πραγματεύεται το πώς μέσα από καθημερινές πρακτικές, τα υποκείμενα αναπαράγουν ή αλλάζουν τις δομές και τα νοήματα μέσα από το χρόνο και το συμβολισμό, έχουμε της Σίβυλλας Δημητρίου-Κοτσώνη (2001) «Το τραπέζι του φαγητού: συμβολικός διάλογος, πρακτική και επιτέλεση»[121], αλλά και της Νόρας Σκουτέρη-Διδασκάλου «Από το σοφρά στο τραπέζι. Ο ελληνικός κόσμος ανάμεσα στην Ανατολή και στην Δύση (1453-1981)»[122].

Η βιωματική προσέγγιση που συνδέεται με τις αισθήσεις και τη μνήμη είναι το έργο της Νάντιας Σερεμετάκη (1997) *Παλιννόστηση Αισθήσεων: αντίληψη και μνήμη ως υλική κουλτούρα*, αλλά και τα άρθρα της Ελεωνόρας Σκουτέρη (2003) «ένα κουταλάκι γλυκό»[123], «ορίζοντας το ρύζι»[124] και «η απλότητα ως σύνθεση στην ελληνική κουζίνα»[124α].

---

119. *Annals of Tourism Research* 22(2) 1995, σ. 300-313.

120. Στο *Η δυναμική των σημείων. Πεδία και μέθοδοι μιας κοινωνιοσημειωτικής*, Α. Φ. Λαγόπουλος και άλλοι (επιμ.), Θεσσαλονίκη 1985, σ. 411-432.

121. Δημητρίου-Κοτσώνη Σίβυλλα: «Το τραπέζι του φαγητού: Συμβολικός διάλογος, Πρακτική και Επιτέλεση», *Ανθρωπολογία των Φύλων*, Επιμέλεια Σ. Δημητρίου, Αθήνα 2001, σ. 95-137.

122. *Πρακτικά του Α΄ Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών*, Βερολίνο 2-4 Οκτωβρίου 1998, τ. 2, Αθήνα 1999.

123. Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, *Διακρίσεις ανθρωπολογικές δοκιμές*, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 291-300.

124. Ελεωνόρα Σκουτέρη-Διδασκάλου, ό.π., σ. 301-310.

124α. *Τα Ιστορικά*, τεύχ. 48, Ιούνιος 2008, σ. 3-24.

Με την έννοια της τεχνικής και παραγωγής που συνδέεται όμως με την κατανάλωση, έχουμε τα άρθρα του Βαγγέλη Καραμανέ, «Κοινωνία και τεχνικές: Οι επιλογές της παραδοσιακής τυροκομίας»[125], και «Τα συστήματα τυροκομίας της Πίνδου: συνέχειες και ασυνέχειες»[126], καθώς και το άρθρο «Changes in Cheese Production Among the Koupatsaréï: the Cheese *Batzos*»[127].

Επιπλέον δύο μελέτες που προσεγγίζουν την κατανάλωση της τροφής σε σχέση με την παραγωγή και διακίνηση: είναι το διδακτορικό της Έλιας Πετρίδου για τα ελληνικά γαλακτοκομικά προϊόντα, όπου μελετάται η σχέση τροφής και πολιτισμού *μέσα από μια* πολυτοπική εθνογραφία της γαλακτοβιομηχανίας, των super market και των καταναλωτών[128], καθώς επίσης και της Βασιλικής Μουτάφη για την παραγωγή διανομή και την κατανάλωση της μαστίχας της Χίου[129].

Σχετικά με τη μεταβίβαση της μαγειρικής δεξιότητας από μητέρα σε κόρη έχουμε το άρθρο του David Sutton «The politics of cooking Knowledge and its transmission»[130], στο οποίο ο συγγραφέας παρατηρεί, μετά από είκοσι χρόνια από την πρώτη επιτόπια έρευνα στην Κάλυμνο, ότι η οριζόντια μεταφορά της μαγειρικής γνώσης είναι μέρος της στρατηγικής των γυναικών του συγκεκριμένου νησιού,

---

125. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, τεύχος 92, Σεπτέμβριος 2004, σ. 94-98.

126. *Η ιστορία του ελληνικού γάλακτος και των προϊόντων του. 10ο Τριήμερο Εργασίας. Ξάνθη, 7-9 Οκτωβρίου 2005*, Οργάνωση: Πολιτιστικό Ίδρυμα Τραπέζης Πειραιώς – Ίδρυμα Αριστείδης Δασκαλόπουλος, Αθήνα 2008, σ. 425-449.

127. Ευάγγελος Καραμανές στο Lysaght, P. (ed.) *Food from nature. Attitudes and Culinary Practices, (Proceedings of the 12th Conference of the International Commission for Ethnological Food Research, Umeå and Frostviken, Sweden, 8-14 June, 1998)*, Uppsala 2000, The Royal Gustavus Adolphus Academy for Swedish Folk Culture, σ. 287-296.

128. E. Petridou, *Milk Ties: A Commodity Chain Approach to Greek Culture*, Διδακτορική διατριβή, Λονδίνο: UCL 2001.

129. Vasiliki Galani-Moutafi, «A Regionally Distinctive Product and the Construction of Place Identity: The Case of Chios Mastiha». *Anatolia: An International Journal of Tourism and Hospitality Research* 18(1), 2004, σ. 19-38. Vasiliki Galani-Moutafi, «The processing and consumption of a natural monopoly resource: Cultural dimensions of the commodification of Chios' mastiha». *EUI Working Papers, RSCAS 2007/34. Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute*, 2007.

130. Ανακοίνωση στο Διεθνές Συμπόσιο *«Αναθεωρήσεις του Πολιτικού: Ανθρωπολογική και Ιστορική Έρευνα στην Ελληνική Κοινωνία»* από το Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας Πανεπιστημίου Αιγαίου, Μυτιλήνη 8-11 Νοεμβρίου 2007.

αφού αυτή διαμορφώνει τις γνώσεις τους και τις δεξιότητές τους. Αυτό σημαίνει ότι η παρουσία στη τηλεόραση διαφόρων συνταγών μπορεί να αντιπροσωπεύει μια αλλαγή στην κλίμακα της μεταφερόμενης μαγειρικής γνώσης, αλλά αυτό δεν συνιστά βασική αλλαγή στην αντικειμενικοποίηση των δεξιοτήτων που αποκτούν μέσα από τη μελέτη των συνταγών και των διαφόρων τεχνασμάτων στην κουζίνα. Στην πραγματικότητα οι μεγαλύτερες γυναίκες σχολιάζουν τη διαφορά που έχουν οι συνταγές της τηλεόρασης με το ακριβές μέτρημα και το δικό τους στυλ, το οποίο αναμεταδίδουν με τα τεχνάσματα και τις πρακτικές τους, προκειμένου να καθρεφτίσουν την εφαρμογή στο καθημερινό οικογενειακό περιβάλλον.

Τελευταίο άφησα το θέμα που κατ' εξοχήν έχει απασχολήσει την ανθρωπολογία, και το οποίο είναι: η σχέση τροφής και ταυτότητας σε πολλαπλά επίπεδα, όπως προκύπτει και σε μια σειρά από μελέτες. Για παράδειγμα ο Παρασκευάς Ποτηρόπουλος στο βιβλίο του, *Νέα Μηχανιώνα: από τις «χαμένες πατρίδες» στην πατρίδα του «σήμερα»*[131], αντιμετωπίζει την τροφή μέσα από την ταυτότητα και τη μνήμη, κατά συνέπεια εξετάζει τη συμβολική διάσταση αλλά και πρακτικές και μετασχηματισμούς της κοινωνίας και μέσα από την τροφή. Η μελέτη της Βασιλικής Κράββα (2003) «Τροφή και ταυτότητα: η περίπτωση των Εβραίων της Θεσσαλονίκης»[132], «Τα δικά μας φαγητά διαφέρουν από τα δικά σας»: Το διατρέφεσθαι των Θεσσαλονικιών Εβραίων καθρέφτης σχέσεων, συγκρούσεων, αναδομήσεων»[133], ασχολείται με τη θεωρία της «ενσωμάτωσης», όπου αποδεικνύει ότι, το διατρέφεσθαι, μπορεί να οικοδομήσει, να αποδομήσει αλλά και να αναδομήσει υποκειμενικότητες και συλλογικότητες μέσα από αποδοχές, συγκρούσεις και αμφισβητήσεις. Η Έλια Πετρίδου στο άρθρο της «τυρί και έθνος»[134], αναφέρεται στην παραγωγή της εθνικής ταυτότητας μέσα από τα ΜΜΕ στο πλαίσιο του ευρωπαϊκού κανονισμού για την προστασία των παραδοσιακών προϊόντων.

Αντίστοιχα η Βασιλική Γιακουμάκη (2006) στο άρθρο της «Περί

131. Θεσσαλονίκη 2003.

132. Στο περιοδικό *Εθνολογία* 10 (2002-2003), Αθήνα 2003, σ. 81-98.

133. Στο περιοδικό *Εθνολογία* 12 (2006), Αθήνα 2006, σ. 49-69.

134. Στο *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, Επιμέλεια: Ευθύμιος Παπαταξιάρχης, Αθήνα, Αλεξάνδρεια 2006, σ. 139-158.

(δια)τροφής και εθνικής ταυτότητας»[135] εξετάζει τους τρόπους με τους οποίους μέσω της ανάδυσης της τροφής/διατροφής ως εθνικού πολιτιστικού κεφαλαίου, η εθνική ταυτότητα καταγράφεται ως ένα τοπίο «πολυπολιτισμικότητας» και «πολιτισμικής ποικιλότητας». Όλη αυτή τη σχέση μεταξύ το τοπικού και το παγκόσμιου και τις επιπτώσεις της διεθνοποίησης στο χώρο της τροφής συνολικά εξετάζει η Αλεξάνδρα Μπακαλάκη (2000) στο άρθρο της «Γευστικά ταξίδια, συναντήσεις και διακρίσεις»[136].

Το φαγητό ως στοιχείο διατήρησης και μεταβίβασης της ταυτότητας στις προσφυγικές κοινότητες και πιο συγκεκριμένα των Ποντίων στα Σούρμενα, με έντονες συναισθηματικές και ιδεολογικές συνδηλώσεις, αναλύω στην εργασία «Τροφές και εθνοτοπική ταυτότητα των Ποντίων στα Σούρμενα Αττικής»[137].

Σχετικά με το φαγητό, κυρίως ως διαδικασία, και τις τροφές, ως στοιχεία έκφρασης της εθνοτικής και της εθνοτικοτοπικής ταυτότητας των Ελλήνων της Αυστραλίας, κάνουν λόγο οι εργασίες της Βασιλικής Χρυσανθοπούλου. Πιο συγκεκριμένα στο άρθρο: «Εορταστικές τελετουργίες, συμβολισμός και ταυτότητα στις κοινότητες της ελληνικής διασποράς»[138], αναλύονται οι τροφές και το φαγητό στα καρπαθιακά γλέντια της διασποράς της Αυστραλίας (μνήμη, συναισθησία, έμφυλη ταυτότητα κτλ.). Στη δημοσίευση «Ο τόπος της πατρίδας στο λόγο και στις εθιμικές τελετουργίες των Καρπαθίων της Κάμπερρας Αυστραλίας»[139], αναλύεται το φαγητό (συνεστίαση και συμποσιασμός Καρπαθίων στη διασπορά) και πιο συγκεκριμένα η ανάμνηση και η

---

135. Στο *Περιπέτειες της ετερότητας. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα*, ό.π., σ. 105-138.

136. Στο *Όρια και περιθώρια: Εντάξεις και αποκλεισμοί*, Ρ. Καυταντζόγλου και Μ. Πετρονώτη (επιμ) ΕΚΚΕ, Αθήνα 2000, σ. 69-90.

137. Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, στον τόμο *Πόντος. Θέματα Λαογραφίας του Ποντιακού Ελληνισμού*, Αλήθεια, Αθήνα 2008, σ. 431-449.

138. Βασιλική Χρυσανθοπούλου, στον τόμο *Ανθρωπολογία και Συμβολισμός στην Ελλάδα*, επιμ. Ε. Αλεξάκης, Μ. Βραχιονίδου και Α. Οικονόμου, Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας, Αθήνα 2008, σελ. 323-357, και πιο συγκεκριμένα στις σελίδες 340-345.

139. Βασιλική Χρυσανθοπούλου, *Κάρπαθος και Λαογραφία: Πρακτικά Γ΄Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας (Κάρπαθος, 21-26 Μαρτίου 2006)*, επιμ. Μ. Αλ. Αλεξιάδης, Πνευματικό Κέντρο Δήμου Καρπάθου, Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Δωδεκανήσου, Επαρχείο Καρπάθου, Αθήνα 2008, σελ. 1027-1074, ὅλ. συγκεκριμένες σελίδες 1044-1046 και 1053-1056

νοσταλγία των πρωτογενών τροφών που δίνει η φύση (π.χ. σύκα, φραγκόσυκα, άγρια χόρτα, ψάρια κτλ.) ως στοιχεία-πρωτογενή σύμβολα που δένουν τον μετανάστη με την πατρίδα του. Ο ρόλος των γυναικών (ως μητέρων, γιαγιάδων κτλ.) στη διατήρηση των εθνοτικοτοπικών μαγειρικών παραδόσεων των Ελλήνων της διασποράς στην Αυστραλία είναι το αντικείμενο ενός τμήματος του άρθρου «Gender and Ethno-Regional Identity among Greek Australians: Intersections»[140].

Στο άρθρο «Φαγητό και εθνοτική ταυτότητα στις τελετουργίες του κύκλου της ζωής των Ελλήνων της Αυστραλίας»[141], η συγγραφέας στην ανάλυσή της δίνει έμφαση στην κοινωνική λειτουργία των τροφών και στο συμβολισμό τους, για τη διαμόρφωση και μεταβίβαση της εθνοτικής ταυτότητας των Ελλήνων της διασποράς.

Κατά το μεγαλύτερο μέρος του 20ού αιώνα βρισκόμαστε μπροστά στο παράδοξο, στον ελληνικό χώρο, δύο συναφείς επιστημονικοί κλάδοι (λαογραφία και κοινωνική ανθρωπολογία) να βαδίζουν παράλληλα, έχοντας κάποια κοινά σημεία τα οποία, ωστόσο, δεν αναγνώριζαν και πολύ περισσότερο δεν ήθελαν να τα χρησιμοποιήσουν ως γέφυρες.

Είναι γεγονός ότι οι λαογράφοι έχουν συγκεντρώσει ένα τεράστιο όγκο εμπειρικού υλικού[142], το οποίο οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι από τη σκοπιά τους δεν μπορούν να παραβλέπουν. Σε αυτές τις καταγραφές ενυπάρχουν σημαντικές πληροφορίες, οι οποίες επιτρέπουν την αποκατάσταση της ιστορικής προοπτικής και αποτελούν τη βάση πάνω στην οποία η ανθρωπολογική οπτική, μελετώντας τη νεοελληνική κοινωνία, μπορεί να αποδώσει με πολλαπλότητα τη σχέση παρόν - παρελθόν.

Η διδακτορική διατριβή του Θεόδωρου Παραδέλλη, «από τη βιολογική γέννηση στην κοινωνική»[143] συνιστά συγκεκριμένο τέτοιο πα-

140. V. Chryssanthopoulou, στο E. Tastsoglou (ed.), *Women, Gender, and Diasporic Lives. Labour, Community, and Identity in Greek Migrations*, Lexington Books 2009, pp. 197-227.

141. *Εθνολογία*, τόμ. 14 (2008-2010), Αθήνα 2010, σ. 53-83.

142. Αυτή τη στιγμή στο Κέντρο Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών πραγματοποιούνται εργασίες ψηφιοποίησης του σχετικού με την διατροφή υλικού και αναπτύσσεται ειδική ψηφιακή εφαρμογή (Βάση Δεδομένων) για την ελληνική παραδοσιακή διατροφή.

143. *Πολιτισμός και τελετουργικές διαστάσεις της Γέννησης στον Ελλαδικό*

ράδειγμα, αφού οι γραπτές λαογραφικές πηγές θεμελιώνονται με βάση τη σύγχρονη εθνογραφική και ανθρωπολογική θεωρία. Με αυτόν τον τρόπο η συνάφεια των δύο χώρων φαίνεται και από το γεγονός ότι τα ζητήματα που τους απασχολούν ενίοτε συμπλέουν και οι μέθοδοι αλληλοεπιδρούν[143α].

Η πολυπλοκότητα όμως της σημερινής ζωής που είναι σύμφυτη με την οικονομία, τη μετανάστευση, το περιβάλλον, τη βιοτεχνολογία, την ιατρική —τώρα τελευταία γίνεται πολύς λόγος για τη μεσογειακή δίαιτα—[144] και πολλούς άλλους κλάδους επιστημονικούς, διαφοροποιούν και τον τρόπο προσέγγισης της έρευνας μας.

Όλοι λοιπόν μπορούμε να συμφωνήσουμε ότι η λαογραφία σήμερα *έχει υιοθετήσει την κοινωνικο-ιστορική προσέγγιση με τη συμπλήρωση της εθνολογικής μεθόδου και την ολιστική και όχι αποσπασματική προσέγγιση των θεματικών μελετών*[145].

χώρο τον 19ο αιώνα, Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών / Τμήμα Κοινωνικής και Πολιτικής Ανθρωπολογίας, Αθήνα 1995 (διδακτορική διατριβή).

143α. Ειρήνη Τουντασάκη, «Ανθρωπολογία και Λαογραφία, από την εκατέρωθεν αδιαφορία στην υπό όρους αναγνώριση αμοιβαίων ωφελημάτων», *Δοκιμές: επιθεώρηση κοινωνικών σπουδών*, τ. 11-12, Άνοιξη 2003, σ. 7-63.

144. E. Helsing και A. Trichopoulou, «The Mediterranean diet and good culture», *European Journal of Clinical Nutrition* 43 (1989): σ. 1-92, A. Trichopoulou κ.α. «The tranditional Greek diet», *European Journal of Clinical Nutrition* 47, (1993): σ. 76-81, W. C. Willet κ.α., «Mediterranean diet pyramid: A cultural model for healthy eating». *American Journal of Clinical Nutrition* 61: 1402S-6S (1995), S. Renault, *Η μεσογειακή διατροφή*, Αθήνα 1996, A. Trichopoulou και P. Lagiou, «Healthy tranditional mediterranian diet. An expression of culture, history, and lifestyle». *Nutrition Reviews* 55, (1997): σ. 383-389, L. Louloudis, G. Vlahos, Y. Trichopoulos, «The dynamicis of Local survival in Greek LFAs». Στο F. Brouwer (επιμ.) *Sustaining Agriculture and the Rural Environment: Governance, Polity and Mythifunctionality*, 144-161 (2004), Cheltenham, UK: Edward Elgar, Ιγνατίου Μ. Ζαχαρόπουλου, *Σύγχρονη πλήρης θεραπευτική με τα βότανα*, Αθήνα [χ.χ.], Φανή Πεχλιβάνη, Αντωνία Ματάλα, Ευάγγελος Καραμανές, «Πέντε κρίσιμες δεκαετίες για τη βρεφική διατροφή, 1900-1950. Η περίπτωση της Ελλάδας», *Αρχεία Ελληνικής Ιατρικής*, 25, 2008, σ. 1-9, Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, «Βαριές λοιμώξεις και λαϊκή παράδοση», στο δίτομο βιβλίο *Εντατική Θεραπεία: Λοιμώξεις. 7ο* Θεματικό Συνέδριο, Εκδόσεις Π. Χ. Πασχαλίδη, Αθήνα 2004, σ. 47-54, Helmut Wandmaker, *Ωμή τροφή αντί μαγειρεμένη. Πραγματική Υγεία με φυσική τροφή*, Αθήνα 2008, Ελένη Γραμματικοπούλου, *Χημεία και Διατροφή*, Εθνικό Ίδρυμα Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 2002.

145. Βασίλης Νιτσιάκος, *Προσανατολισμοί*, Αθήνα 2008.

Μια ενδιαφέρουσα πολιτισμική διαδρομή ανοίγει ο τελετουργικός, κατά βάση όμως κοινωνικός, χαρακτήρας της τροφής[146]. Αντίστοιχα συμβολικά και κοινωνικά περιεχόμενα εμπεριέχει το τελετουργικό τραπέζι και οι ανάλογοι συμποσιασμοί και τα φαγητά σε όλες τις διαβατήριες στιγμές της κοινωνικής ζωής, όπως αυτή της γέννησης, του γάμου[147], του θανάτου[148]. Η Ελένη Ψυχογιού στο άρθρο «Μοιρολοΐστρες, νεκροί και σιτάρι: αντιλήψεις για τη μεταθανάτια ζωή στις επιμνημόσυνες γυναικείες τελετουργίες»[149] διαπραγματεύεται τη λειτουργία της τροφής (κόλλυβα) και το συμβολισμό της στα πλαίσια της τελετουργίας του θανάτου με συνθετική μέθοδο, αφού χρησιμοποιεί αρχειακό υλικό, εθνολογικά και ανθρωπολογικά εργαλεία, όπως επίσης και στο άρθρο

---

146. Βλ. Γ. Αικατερινίδης, *Νεοελληνικές αιματηρές θυσίες. Λειτουργία - Μορφολογία - τυπολογία*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1979. Ο συγγραφέας έχει χαρτογραφήσει τη συμβολική και κοινωνική πρακτική των αιματηρών θυσιών στον ελλαδικό χώρο.

147. Evagelia Vardaki, *Consuming pastoralism in Crete An Anthropological insight in the archeology of animal husbandly* PhD, Oxford University, Institute of Archeology 2000, σ. 160-201, Κυριακή Χρυσού-Καρατζά «Κουφέτο με το μέλι. Το γλυκό του γάμου στη Σαντορίνη». *Λαογραφία, τόμος 39ος* (1998-2003), Αθήνα 2003, σ. 119-126, Γ. Θανόπουλος, «Η παρουσία τροφών και ειδών διατροφής στα καρπαθιακά γαμήλια έθιμα» *Κάρπαθος και Λαογραφία, Πρακτικά του Β΄Διεθνούς Συνεδρίου Καρπαθιακής Λαογραφίας* (2001), Μ. Α. Αλεξιάδης (επιμ.), ό.π., Αθήνα 2008, σ. 269-294, Κυριακή Χρυσού Καρατζά, «Τα παραδοσιακά γλυκά του γάμου στη Σίφνο: κατανάλωση και συμβολισμοί» στο *Γ΄Διεθνές Σιφναϊκό Συμπόσιο, 29 Ιουνίου – 2 Ιουλίου 2006*, Αθήνα 2009, σ. 155-168, Μαριγούλα Κρητσιώτη «Ανετρίβγε την ν' ανέει, λούαε μητ σου πέσει...» (τα κουλούρια του γάμου στην Κάρπαθο), *Καρπαθιακά* περιοδική έκδοση τόμ. Γ΄, Κέντρο Καρπαθιακών Ερευνών, Ρόδος 2009, σ. 335-384.

148. Ελένη Ψυχογιού, *«Μαυρηγή» και Ελένη. Τελετουργίες θανάτου και αναγέννησης*, Δημοσιεύματα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, αρ. 24, Αθήνα 2008, Μ. Γ. Βαρβούνης: «Αστικά έθιμα του θανάτου. Παρατηρήσεις και διαπιστώσεις» στο *Παρνασσός, τόμος ΜΗ΄*, Αθήναι 2006, σ. 275-298, Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, «Διατροφικοί συμβολισμοί κατά το διαβατήριο στάδιο της τελευτής στις Κυκλάδες» στον τόμο *7th International Conference on Greek Research hosted by Modern Greek at Flinders University* που πραγματοποιήθηκε στην Αδελαΐδα της Αυστραλίας από 25- 29 Ιουνίου 2007, Αδελαΐδα 2009, σ. 565-580, Y. Hamilakis, «Eating the dead montuary feasting and the politics of memory in the Aegean bronze age societies», in K. Branigan (ed.), *Cemetery and society in the Aegean bronge age*, Sheffield: Sheffield Academic Press, σ. 115-132.

149. *Θάνατος και εσχατολογικά οράματα*. Αθήνα 2003, σ. 364-403.

«Γενέθλιες τελετουργίες ανθρώπων και θεών»[150]. Στο ίδιο πλαίσιο δηλ. των τελετουργιών που συνδέονται με το θάνατο είναι και η εργασία της Κατερίνας Σεραϊδάρη: «Mourir et renaître en Grèce: quand les femmes cuisinent les Kolliva»[151].

Ο Ευάγγελος Αυδίκος στο άρθρο του «Γουρνοχαρά στη Δυτική Θεσσαλία: σύμβολα και κοινωνική αναπαραγωγή»[152], στηρίζεται στην κοινωνική και συμβολική λειτουργία και στις πρακτικές της συγκεκριμένης τροφής.

Σχετικά με το ποτό και τη μέθη έχουμε το άρθρο της Αικατερίνης Πολυμέρου- Καμηλάκη και του Ευάγγελου Καραμανέ, «The Madman Caught Sight of the Drunkard and Took to his Heels: An anatomy of Drunkness in Greece»[153].

Με προσέγγιση των οικονομικών και πολιτιστικών δομών της κυκλαδικής κοινωνίας μέσω διατροφικών στοιχείων, όπως η φάβα και το κρέας, σε μια εξελικτική πορεία από την προβιομηχανική–παραδοσιακή κοινωνία μέχρι σήμερα, η γράφουσα δημοσιεύει τα άρθρα «Η φάβα στη ζωή των Κυκλαδιτών κατά τον 19ο και 20ό αιώνα»[154], και ««Δωσ' μ' παράδες πάρε κρέας.» Η κρεοφαγία ως δείκτης κοινωνικοοικονομικής εξέλιξης (18ος - 21ος αι.). Η περίπτωση των Κυκλάδων»[155].

Οι μελέτες σχετικά με τη διατροφή τροφοδοτούν συχνά στόχους και τομείς που συνδέονται με την ανάπτυξη του χώρου: ενδεικτικά αναφέρω τη μελέτη της Κωνσταντίνας Μπάδα «Ο πολιτισμός της διατροφής ως συνιστώσα της τοπικής ανάπτυξης στην Κρήτη»[156], αλλά και

---

150. Καθημερινή Επτά Ημέρες *Δεκέμβριος*, 2 Δεκεμβρίου 2001, σ. 24 -27.

151. *Terrain 45, September 2005*, p.p. 153-166.

152. Στο *Ανθρωπολογία και συμβολισμός στην Ελλάδα*, Ελευθέριος Αλεξάκης, Μαρία Βραχιονίδου, Ανδρομάχη Οικονόμου (επιμ.), Αθήνα 2008.

153. Aikaterini Polymerou-Kamilaki, Evangelos Karamanes, στο Patricia Lysaght (Ed.) *Sanitas Per Aquas. Spas, Lifestyles and Foodways*, Proceedings of the 16th International Conference of the International Commission for Ethnological Food Research, Innsbruck, Austria and Meran(o), Italy, 25 September – 1 October 2006, Innsbruck 2008, σ. 307-336.

154. Στον τιμητικό τόμο για τον Δημήτριο Β. Οικονομίδη *Δρυς Υψικάρηνος*, Επιμέλεια Μανόλης Γ. Βαρβούνης - Μανόλης Γ. Σέργης, Αθήνα 2007, σ. 233-245.

155. Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, στον τόμο *Αλεξανδρινός Αμητός Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι. Μ. Χατζηφώτη, Τόμος Α΄* Αθήνα 2008, σ. 595-612.

156. Στο *Κρήτη: Λαϊκός Πολιτισμός. Τοπικότητες, αντιστάσεις, μεταβολές, συνθέσεις*, Ευάγγελος Αυδίκος (επιμ.) Αθήνα 2003, σ.163-174.

«Η τροφή και η διατροφή ως παράγοντες κοινωνικών και οικονομικών μεταβολών κατά τον 20ο αιώνα στις Κυκλάδες και ιδιαίτερα στη Σαντορίνη. (ενδεικτικές επισημάνσεις)»[157].

Κλείνοντας θα έλεγα ότι, στις σημερινές συνθήκες, αυτό που έχει σημασία στην έρευνα του εκάστοτε χώρου είναι η σε βάθος κατανόηση και συστηματική και όχι επιφανειακή περιγραφή του πολιτισμικού περιεχομένου. Αυτή η οπτική επιτρέπει μέσω των συμβολικών σχέσεων την αναζήτηση μιας βαθύτερης ομοιομορφίας, όπου οι άνθρωποι σε διαφορετικούς χρόνους και τόπους να παράγουν και να αναπαράγουν τη διαφορά.

157. Κυριακή Χρυσού-Καρατζά, *Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*, τόμος 20, 2006-2010, Πεντηκονταέτηρος, Αθήνα 2010, σ. 383-398.

ΥΣΤΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ

ΤΟΥ ΠΡΟΕΔΡΟΥ ΤΗΣ Ε.Λ.Ε.
ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΙΧΑΗΛ Γ. ΜΕΡΑΚΛΗ

Αγαπητοί Φίλοι,

Πέρα από το ότι το συνέδριο για τα εκατοντάχρονα της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας εκπλήρωσε ένα οφειλόμενο χρέος του παρόντος Δ.Σ. της, αναδείχθηκε και σε μια λαμπρή ευκαιρία να καταστούν εμφανή, με την τριήμερη ροή των υπερπεντήκοντα ανακοινώσεων, δύο ουσιώδη πράγματα.

Πρώτον, ότι η επιστήμη της ελληνικής λαογραφίας κρατάει άρρηκτους τους δεσμούς της με την παράδοσή της, τιμώντας τους θεμελιωτές και πρωτεργάτες της και αδιαλείπτως μνημονεύοντας το έργο τους, το οποίο άλλωστε, σε αρκετές περιπτώσεις, φωτίζεται τώρα πληρέστερα, ώστε να αποδεικνύεται, με την απόσταση του χρόνου και τη νηφαλιότερη σκέψη, ότι εμπεριείχε, εν σπέρματι έστω, όχι λίγες πρωτοποριακές συλλήψεις και ιδέες.

Και δεύτερον, ότι η ελληνική λαογραφία, με ζωτικότητα και δυναμισμό, ικανή να κατανοεί τη σημασία των εκάστοτε ιστορικών, κοινωνικών, πολιτισμικών μεταβολών, ανάλογα διευρύνει τη θεματική της, εμπλουτίζει τη θεωρία και τις ερευνητικές της μεθόδους. Σχεδόν κάθε ανακοίνωση είταν και μια επιβεβαίωση και τεκμηρίωση των δύο αυτών πραγματικοτήτων.

Εξάλλου, μ' ένα αίσθημα ρεαλιστικής πληρότητας και ισορροπίας, η ελληνική λαογραφία διαμορφώνει ολοένα πιο αποφασιστικά τη στάση μιας ψύχραιμης αντιμετώπισης των κύκλων εκείνων, που την απαξιώνουν και επιδιώκουν με αθέμιτους τρόπους να την εξοβελίσουν, ει δυνατόν, ολότελα από τους πανεπιστημιακούς χώρους.

Η λαογραφία δεν απαντά, δεν αντιδρά με τον ίδιο τρόπο. Απόδειξη, ότι απλώνει το χέρι της σε κλάδους, όπως αυτός της κοινωνικής ανθρωπολογίας· σε εκπροσώπους της, εννοείται, καλοπροαίρετους και σοβα-

ρούς. Τους καλεί σε διάλογο δημιουργικό, αλλά και σε μια προσπάθεια να δείξουν, με το παράδειγμά τους, ότι δεν συμμερίζονται άκριτες, αστήρικτες, ιδιοτελείς κινήσεις κάποιων να μηδενίσουν μιαν επιστήμη, με την οποία θα μπορούσαν να συνεργάζονται και να συμπορεύονται.

Στους εταίρους και φίλους της Εταιρείας, οι οποίοι με τον ένα ή τον άλλο τρόπο παρέστησαν και παραστάθηκαν στο πράγματι επιτυχημένο συνέδριό μας, εκφράζω τις ειλικρινέστερες ευχαριστίες μου και τις ευχές μου για υγεία και δημιουργία.

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΗΜΕΡΙΔΑΣ

«Η ΕΡΕΥΝΑ ΤΩΝ ΛΑΪΚΩΝ ΔΙΗΓΗΣΕΩΝ ΣΤΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΔΙΕΘΝΗ ΧΩΡΟ»

ΜΟΥΣΕΙΟ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΛΑΪΚΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

23 ΝΟΕΜΒΡΙΟΥ 2009

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΕΚΔΗΛΩΣΗΣ

Προλόγισμα: Μ. Γ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ:

ΑΙΚΑΤΕΡΙΝΗ ΠΟΛΥΜΕΡΟΥ-ΚΑΜΗΛΑΚΗ, Διευθύντρια ΚΕΕΛ, Οι λαϊκές διηγήσεις στο χώρο και το χρόνο. Το Διεθνές Συνέδριο της Αθήνας (2009).*

ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ, Επίκουρη Καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αθηνών, Η λαογραφική έρευνα των προσωπικών αφηγήσεων στο διεθνή χώρο.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΑΤΣΑΔΩΡΟΣ, Λέκτορας Πανεπιστημίου Αιγαίου, Η εννοιολογική δυναμική της αφήγησης (Με αφορμή δύο συνέδρια της Διεθνούς Εταιρείας Λαϊκής Αφηγηματολογικής Έρευνας).

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΟΖΙΚΑΣ, Ερευνητής ΚΕΕΛ, Η εμπειρία της πόλης. Προσωπικές μαρτυρίες εσωτερικής μετανάστευσης.

---

* Δεν δημοσιεύεται η Εισήγηση της κυρίας Πολυμέρου-Καμηλάκη, γιατί δεν παραδόθηκε στην εκδοτική επιτροπή.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΒΟΖΙΚΑΣ

Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΠΟΛΗΣ. ΠΡΟΣΩΠΙΚΕΣ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΕΣΩΤΕΡΙΚΗΣ ΜΕΤΑΝΑΣΤΕΥΣΗΣ

Εισαγωγικά

Μπορεί μια διήγηση ενός κατοίκου της πρωτεύουσας για το δρόμο που ακολούθησε ο ίδιος στη ζωή του να μιλάει ταυτόχρονα και για την πορεία που ακολούθησε η πόλη μέσα στην οποία αυτός ζει; Είναι δυνατόν συναισθήματα από διάφορα προσωπικά βιώματα που έζησε κάποιος στη διάρκεια της ζωής του να μας αποκαλύπτουν ταυτόχρονα πτυχές της πόλης μέσα στην οποία τα έζησε; Κι αν ναι, πόσο «προσωπική» είναι τελικά μια προσωπική υπόθεση, όταν ταυτίζεται ταυτόχρονα με κάτι τόσο δημόσιο; Ή το αντίστροφο, πόσο «δημόσιο» είναι κάτι που ταυτίζεται με τόσο προσωπικές στιγμές; Τα ερωτήματα αυτά είναι μερικά από εκείνα που προκύπτουν, όταν κάποιος αποφασίσει να μελετήσει συνδυαστικά αφηγήσεις ζωής με την ιστορία της πόλης.

Στην εποχή μας ο όρος αφήγηση αποκτώντας μια σημειολογική χροιά τείνει να καταστεί ως ένας από τους σημαντικότερους, καθώς χρησιμοποιείται ως αναλυτική κατηγορία όχι μόνο στη μελέτη της λογοτεχνίας αλλά σε όλες τις επιστήμες του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι από τη φύση του αφηγητής. Η αφήγηση κατέχει μια κεντρική θέση στην επικοινωνία μας με τους άλλους. Επικοινωνούμε λέγοντας ιστορίες, οι οποίες δεν είναι τίποτα άλλο παρά περιγραφές διαδοχικών γεγονότων που τα συνδέει η κοινή τους σημασία ή μια σχέση αιτίας και αποτελέσματος. Αυτός ο ιδιαίτερος τρόπος σύνδεσής τους αποτελεί και την πλοκή της ιστορίας. Η αφήγηση είναι πανταχού παρούσα μέσα στην καθημερινότητά μας και οι απαρχές της ταυτίζονται με αυτές της αν-

θρωπότητας[1]. Τη συναντούμε ακόμη και σε πεδία που δε θα περίμενε κάποιος να τη δει, όπως σε εκθέσεις για πειράματα στα εργαστήρια, σε διατυπώσεις θεωριών κ.λπ. Ως μια τέτοια, λοιπόν, ιστορία, μια ιδιάζουσα γραπτή αφήγηση, θα μπορούσε να εκληφθεί και το παρόν άρθρο[2].

Ο τίτλος του άρθρου υπονοεί μια τριμερή διάκριση, γνωσιοθεωρητικού προσανατολισμού, την οποία θα ακολουθήσω και στην ανάλυση που θα επιχειρήσω παρακάτω. Αναφερόμενος στην πόλη και συσχετίζοντάς την με την εσωτερική μετανάστευση, ως βασικό συγκροτησιακό της στοιχείο, πρόκειται να μιλήσω στην αρχή για την πραγματικότητα, στην προκειμένη περίπτωση την πραγματικότητα της πόλης, όπως αυτή παρουσιάζεται σήμερα μέσα από τον επίσημο θεσμικό λόγο. Κατόπιν θα αναφερθώ στην υποκειμενική ανάγνωσή της, δηλαδή την εμπειρία[3] αυτής της πραγματικότητας. Και τέλος, θα καταλήξω αναλύοντας τη λεκτική έκφραση αυτής της πραγματικότητας που βιώνουν οι κάτοικοι της πόλης. Θα εξετάσω δηλαδή τον αφηγηματικό τρόπο με τον οποίο αυτή παρουσιάζεται μέσα στις αφηγήσεις μαζί με τις συνυποδηλώσεις που ο συγκεκριμένος τρόπος έχει.

Η αφήγηση και η εμπειρία είναι άμεσα συνδεδεμένες, καθώς με την αφήγηση δίνουμε νόημα στην εμπειρία. Με την αφήγηση συγκροτούνται γεγονότα και μπαίνουν σε νοηματική σειρά σύμφωνα με την οπτική γωνία και τη μνήμη του αφηγητή. Η αφήγηση λοιπόν είναι παράγωγο της εμπειρίας αλλά ταυτόχρονα δίνει μορφή σε αυτήν. Βάζον-

---

1. Roger D. Abrahams, *Everyday Life. A Poetics of Vernacular Practices*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2005, σ. 70-79. Jonathan Culler, *Λογοτεχνική θεωρία. Μια συνοπτική εισαγωγή*, εκδ. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2003, σ. 113-129. Barbara Allen, «Personal Experience Narratives: Use and Meaning In Interaction», στο Elliot Oring (ed.), *Folk Groups and Folklore Genres. A Reader*, Utah State University Press, Loghan 1986, σ. 236-243.

2. Για το σχετικό ζήτημα βλ. James Clifford, «Introduction: Partial Truths», στο James Clifford and George E. Marcus (eds), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkley 1986, σ. 1-26.

3. Στην έννοια της εμπειρίας συμπεριλαμβάνω τις πράξεις στις οποίες συμμετέχουμε, τα συναισθήματα που απορρέουν από αυτή τη συμμετοχή, καθώς και τις σκέψεις που σχετίζονται με αυτές τις πράξεις και τα συναισθήματα. Edward M. Bruner, «Experience and Its Expressions» στο Victor Turner and Edward M. Bruner (eds), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana - Chicago 1984, σ. 5.

τας σε τάξη τα πράγματα τα κατανοούμε και έτσι τα θυμόμαστε. Αυτός ο τρόπος δόμησης των ιστοριών ο οποίος δίνει στο άτομο την ελευθερία να χειριστεί δημιουργικά, ως ένα βαθμό, τον τρόπο σύνθεσης των παρελθόντων γεγονότων καθιστά τις αφηγήσεις και ως ένα μέσο συγκρότησης της πραγματικότητας αλλά και της ταυτότητας[4]. Η συγκεκριμένη προσέγγιση της αφήγησης την απαλλάσσει από την αποκλειστική κυριαρχία της ρητορικής. Η αφήγηση χάνει τον παθητικό της χαρακτήρα, σύμφωνα με τον οποίο απλώς αντανακλά την πραγματικότητα, και μετατρέπεται σε μια δημιουργική κοινωνική πρακτική[5]. Το γεγονός αυτό καθιστά τις αφηγήσεις ένα προνομιακό πεδίο μελέτης της κοινωνικής συγκρότησης και των συλλογικών αναπαραστάσεων.

Η πόλη είναι ένα ευμετάβλητο και πολυδιάστατο φαινόμενο. Στην παρούσα ανακοίνωση εξετάζω ταυτόχρονα τις αυτοβιογραφίες εσωτερικών μεταναστών, κατοίκων της πόλης, και τη φυσιογνωμία της πόλης, όπως αυτή προκύπτει μέσα από τις αυτοβιογραφίες των κατοίκων της[6], δίνοντας έμφαση στην πρόσληψη, και ως ένα βαθμό προσοικείωση, από το άτομο των μεταβαλλόμενων κοινωνικών και πολιτισμικών συνθηκών, αποτέλεσμα της μετανάστευσής του από την ύπαιθρο στην πόλη, από το πλαίσιο της αγροτικής στην αστική κοινότητα. Η σκιαγράφηση του πορτραίτου της πόλης μέσα από αυτό το πρίσμα φέρνει ταυτόχρονα στην επιφάνεια και το άμεσα συσχετιζόμενο με την πόλη κεντρικό ζήτημα της νεωτερικότητας[7] ως ιστορικής περιόδου, πολιτισμικού συστήματος και συνθηκών διαβίωσης.

Γίνεται λόγος για αφηγήσεις οι οποίες αφενός μεν μιλούν για την εσωτερική μετανάστευση των ανθρώπων μαζί με τα προβλήματα που

---

4. Elinor Ochs and Lisa Capps, «Narrating the self», *Annual Review of Anthropology*, 25 (1996), σ. 19-43. Nadia Lovell, «Introduction», στο Nadia Lovell (ed.), *Locality and belonging*, London and New York: Routledge, 1998, σ. 1.

5. Richard Bauman, *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge ³1999, σ. 113.

6. Λίζυ Τσιριμώκου, «Γραμματολογία της πόλης. Λογοτεχνία της πόλης/πόλεις της λογοτεχνίας», στο *Νεοελληνική πόλη. Οθωμανικές κληρονομιές και ελληνικό κράτος*, Α΄ τόμος, Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου Ιστορίας, Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού, Αθήνα 1985, σ. 167-196.

7. Anthony Giddens, *Οι συνέπειες της νεοτερικότητας*, μτφρ. Γιώργος Μερτίκας, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2001. Τσαρλς Ταίηλορ, *Οι δυσανεξίες της νεωτερικότητας*, μτφρ. Μιχάλης Πάγκαλος, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2006.

καλούνται αυτοί να αντιμετωπίσουν, αφετέρου δε φέρουν επάνω τους ίχνη από αυτή τη μετανάστευση. Φέρουν μετασχηματισμένα ή αυτούσια υπολείμματα ενός τρόπου αντίληψης και έκφρασης, ο οποίος επιχωριάζει σε άλλο τόπο, χρόνο και πολιτισμό από αυτόν της πόλης.

Όλες οι παρατηρήσεις που θα ακολουθήσουν δεν είναι καταληκτικές, αλλά αποτελούν μια πρώτη γενική προσέγγιση του ζητήματος της εικόνας της πόλης μέσα από τις αφηγήσεις των μεταναστών. Αποσπάσματα από τις αναφερόμενες αυτοβιογραφίες παρουσιάζονται στο τέλος.

Μεθοδολογικά

Μια προσπάθεια κατανόησης της εμπειρίας της πόλης δεν μπορεί να αντιμετωπίζει την πόλη αποκλειστικά με γνώμονα τα ποσοτικά μεγέθη, όπως είναι ο μεγάλος αριθμός των κατοίκων, ούτε να περιορίζει το ενδιαφέρον της στη μελέτη του χώρου και μόνο. Μια τέτοια προσέγγιση παραβλέπει τον κοινωνικό παράγοντα και τη νέα συνείδηση[8] που αναδύεται μαζί, περιορίζοντας το περιεχόμενο της εμπειρίας της πόλης στην μεγάλη κλίμακα και στη διαντίδραση του ανθρώπου με το κτισμένο περιβάλλον. Η σύγχρονη πόλη είναι ένα σύνθετο φαινόμενο. Είναι ο χώρος αλλά και οι άνθρωποι που κατοικούν σε αυτήν μαζί με τις δραστηριότητές τους, πάντα μέσα στο πλαίσιο των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών που χαρακτηρίζουν κάθε εποχή. Η σύγχρονη πόλη, ως σύμβολο του αστικού πολιτισμού και της νεωτερικότητας, είναι και ζήτημα ποιότητας, όχι μόνο αθροίσματος.

Η ανάλυση του ζητήματος βασίζεται σε αφηγήσεις κατοίκων της συνοικίας της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη, στην πλειονότητά τους μεταναστών πρώτης γενιάς. Πρόκειται, ως επί το πλείστον, για αγροτοαστικές αυτοβιογραφικές αφηγήσεις ανθρώπων που γεννήθηκαν στο χωριό και κάποια στιγμή μετανάστευσαν στην πόλη.

Μεθοδολογικά η μελέτη των αυτοβιογραφικών διηγήσεων προτείνει μια ποιοτική και ερμηνευτική προσέγγιση της κοινωνίας, η οποία μπορεί να αποτελέσει το αντίδοτο στα δύσκαμπτα και γενικευτικά ερω-

---

8. Georg Simmel, *Πόλη και Ψυχή*, μτφρ. Λυκιαρδόπουλος Γεράσιμος, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1993. Zygmunt Bauman, *Και πάλι μόνοι: Η ηθική μετά τη βεβαιότητα*, μτφρ. Ρίκα Μπενβενίστε - Κώστας Χατζηκυριάκου, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1998.

τηματολόγια των θετικιστικών μεθόδων ανάλυσης[9], παρά τις όποιες αδυναμίες ίσως αυτή έχει[10]. Οι αυτοβιογραφίες απαντούν σε ερωτήσεις που έπρεπε να γίνουν και δεν έγιναν. Εμπεριέχουν αξιολογικές κρίσεις και αιτιολογούν στάσεις ζωής και συμπεριφορές. Εμφαίνεται η υπο-

9. Στο θέμα των αυτοβιογραφιών έχουν αναφερθεί τα τελευταία χρόνια στην Ελλάδα αρκετά επιστημονικά δημοσιεύματα, τα οποία συνεχώς αυξάνονται. Ενδεικτικά βλ. Μ. Γ. Μερακλής, *Έντεχνος λαϊκός λόγος*, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1993, σ. 246-264. Με το ζήτημα των αφηγήσεων ζωής έχει ασχοληθεί εκτενώς η Ρέα Κακάμπουρα σε πρόσφατη πολυσέλιδη μονογραφία της στο πλαίσιο της ευρύτερης έρευνας που πραγματοποιεί στο Πανεπιστήμιο Αθηνών με θέμα τη διογραφική προσέγγιση. Ρέα Κακάμπουρα, *Αφηγήσεις ζωής. Η βιογραφική προσέγγιση στη σύγχρονη λαογραφική έρευνα*, εκδ. Ατραπός, Αθήνα 2008. Επίσης βλ. Βασίλης Νιτσιάκος, *Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 2003. Άννα Λυδάκη, «Λόγος αυτοβιογραφικός», στο Επιστημονικό συμπόσιο, *Χρήσεις της γλώσσας*, εκδ. Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, Αθήνα 2005, σ. 131-150. Κωνσταντίνα Μπάδα, «Κι έτσι ήρθαμε στην πόλη... Η μνήμη και η διωμένη εμπειρία της αγροτικής εξόδου από την πλευρά των γυναικών», *Ναυπακτιακά* 14:1 (2004-2006) σ. 427- 441. Για εκτενέστερη βιβλιογραφία βλ. στο Γεώργιος Ι. Βοζίκας, «Αφηγήσεις - αναπαραστάσεις - ταυτότητες. Αγρότες Σερραίοι μιλούν για τη ζωή τους», *Σερραϊκά Χρονικά*, 14 (2002), σ. 119-148. Παράλληλα έχουν δημοσιευθεί συλλογές αυτοβιογραφιών από διάφορους μελετητές εκτός ακαδημαϊκής κοινότητας. Από τις τελευταίες σημειώνω την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα συλλογή της Γεωργίας Σ. Σκοπούλη, *Αυτές που γίναν ένα με τη γη. Εξήντα οχτώ Ηπειρώτισσες διηγούνται τη ζωή τους*, εκδ. «Δωδώνη», Αθήνα 2007, αλλά και το παλαιότερο βιβλίο του Γ. Ματζουράνη, *Έλληνες εργάτες στη Γερμανία*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα 1974. Με το ευρύτερο θέμα των αφηγήσεων στο πλαίσιο της προφορικής ιστορίας είχε ασχοληθεί και η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος. Εμπνευσμένη από το πνεύμα της θεωρίας του Lévi-Strauss, προσπαθεί, μελετώντας προφορικές μαρτυρίες, να βρει τη λογική του αφηγηματικού λόγου. Σχετικά βλ. Γεώργιος Βοζίκας, «Ο Claude Lévi-Strauss, η Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος και η Ελληνική Λαογραφία», *Ομπρέλα*, 89 (2010), σ. 35-41. Αντίστοιχο ενδιαφέρον υπάρχει και στο εξωτερικό, για το οποίο βλ. τη σχετική ανακοίνωση της Ρέας Κακάμπουρα στον παρόντα τόμο. Ενδεικτικά σημειώνω: Norman K. Denzin, *The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, Prentice Hall, New Jersey [3]1989, σ. 182-209. Daniel Bertaux and Martin Kohli, «The Life Story Approach: A Continental View», *Annual Review of Sociology*, vol. 10 (1984), σ. 215-237.

10. Συχνά υποστηρίζεται ότι η μέθοδος αυτή έχει μειονεκτήματα όπως είναι η απουσία αρχών συλλογής των ιστοριών ζωής και η απουσία κατάλληλων αναλυτικών εννοιών που θα βοηθούσαν να θεσμοθετηθεί ένα συνεκτικό πλαίσιο αναφοράς. Catherine Marshall and Gretchen B. Rossman, *Designing Qualitative Research*, London: SAGE Publications, 1989, σ. 97.

κειμενικότητα και η διαφορά σε αντιδιαστολή με την αντικειμενικότητα και την ομοιογένεια.

Ωστόσο το άτομο βιώνει την πραγματικότητα όχι αυτόνομα αλλά διαμορφωμένο από τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες ζει, και οι οποίες αποτελούν τις κοινές αναφορές που συνδέουν το άτομο με την κοινωνία. Σε αυτό το πλαίσιο η βιογραφική προσέγγιση μπορεί να θεωρηθεί σήμερα ως το προνομιακό πεδίο για τη διερεύνηση της σχέσης ατόμου και κοινωνίας μέσα από μια βιωματική προοπτική[11].

Το υλικό προέρχεται από επιτόπια έρευνα που πραγματοποίησα για την εκπόνηση της διδακτορικής μου διατριβής[12]. Υιοθετώντας, ως ένα βαθμό, μια ρετροσπεκτίβ οπτική παρόμοια με αυτή της αυτοβιογραφίας, επιχειρούσα να παρουσιάσω τη σύγχρονη ταυτότητα της περιοχής που μελετούσα, δίνοντας έμφαση στην ιστορική της εξέλιξη. Εμπλέκοντας στην αφήγηση τους ίδιους τους πληροφορητές, επιχειρούσα, δίνοντας φωνή σε αυτούς που μέχρι εκείνη τη στιγμή σώπαιναν, να γράψω, κατά κάποιο τρόπο, τη βιογραφία της συνοικίας.

Για το σκοπό αυτό στηρίχτηκα στις πληροφορίες που έδωσαν οι ίδιοι οι κάτοικοι για τη ζωή τους, από την απόφασή τους για αναχώρηση από το χωριό μέχρι τη σύγχρονη εποχή. Έτσι οι συνεντεύξεις κατέληξαν να είναι αυτοβιογραφικές με την ευρεία έννοια.

Οι απαντήσεις των πληροφορητών σε ένα ανοιχτό ερωτηματολόγιο συχνά γίνονταν με τη μορφή αφηγήσεων και μάλιστα αυτοδιηγητικών —ακόμη και σε περιπτώσεις που ο σκοπός των απαντήσεων δεν ήταν εκ των προτέρων αυτοβιογραφικός αλλά υποστηρικτικός ή επεξηγηματικός ενός επιχειρήματος— αφού το «εγώ» της αφήγησης, ο ήρωας της ιστορίας, ταυτιζόταν με τον αφηγητή της ιστορίας[13]. Μέσα σε αυτές

---

11. Γιώργος Τσιώλης, *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις. Η βιογραφική προσέγγιση στην κοινωνιολογική ποιοτική έρευνα*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2006, σ. 163 και σ. 166-168.

12. Η διδακτορική διατριβή εκπονήθηκε στο Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης του Πανεπιστημίου Αθηνών με επιβλέποντα καθηγητή τον κ. Μιχάλη Μερακλή. Τώρα βλ. Γιώργος Βοζίκας, *Η συνοικία της Αγίας Μαρίνας στην Ηλιούπολη και το πανηγύρι της. Η καθημερινή ζωή και ταυτότητα της πόλης*, [εκδ. Δήμος Ηλιούπολης], Αθήνα 2009.

13. Οι αφηγήσεις μέσα στη συνέντευξη τονίζουν και τη γενικότερα αφηγηματική διάσταση της συνέντευξης. Σύμφωνα με τον Mishler οι απαντήσεις των ερω-

τις "εκ του αποτελέσματος" αυτοβιογραφίες των πληροφορητών, υπάρχουν και οι "εκ προθέσεως" αυτοβιογραφίες. Πρόκειται για πρωτοπρόσωπες αφηγήσεις, οι οποίες προέκυψαν ύστερα από δικό μου αίτημα και των οποίων τον έλεγχο της όλης αφήγησης τον έχει, σχεδόν εξ ολοκλήρου, ο αφηγητής με σκοπό να εξιστορήσει τη ζωή του. Η σχέση αυτών των δύο αυτοβιογραφικών τύπων είναι συμπληρωματική τόσο σε πληροφοριακό όσο και σε αφηγηματικό επίπεδο.

Στη λαογραφία οι αφηγήσεις ζωής αντιμετωπίζονται άλλοτε ως ερευνητική μέθοδος και άλλοτε ως είδος της λαϊκής αφηγηματολογίας. Και οι δύο τρόποι προσέγγισης είναι θεμιτοί και ο κάθε ένας υπηρετεί τους δικούς του σκοπούς. Ωστόσο πρέπει να σημειωθεί ότι στην πρώτη περίπτωση, όταν δηλαδή η έρευνα περιορίζεται στην βιωματική πληροφορία των αφηγήσεων, στην μαρτυρία, και δεν προεκτείνεται στην αφηγηματική διάσταση της πληροφορίας, τότε χάνεται ένα μεγάλο κομμάτι από τις λειτουργίες της αφήγησης, καθώς η χρησιμοποίηση του όρου «αφήγηση» δεν επέχει θέση αναλυτικής κατηγορίας. Αντίστοιχα στην δεύτερη περίπτωση, όταν η ανάλυση των αφηγήσεων περιορίζεται στο αυστηρά αφηγηματικό επίπεδο, τότε χάνεται ένα μεγάλο εύρος πολιτισμικών πληροφοριών.

Για την ανάλυση που θα ακολουθήσει έχει μεγάλη σπουδαιότητα η τεκμηριωτική αλλά και η αφηγηματική διάσταση της πληροφορίας. Συνακόλουθα η αυτοβιογραφία αντιμετωπίζεται ως μέθοδος τεκμηρίωσης και ως αφηγηματική πράξη, αφού η ίδια είναι μια αφήγηση. Η συγκεκριμένη προσέγγιση λαμβάνοντας υπόψη τις προτάσεις των Heyden White και Paul Ricoeur για την αφηγηματική διάσταση της ιστοριογραφίας, και εν γένει του πολιτισμού, δίνει ιδιαίτερη σημασία τόσο στην Ιστορία, με την ευρεία έννοια, όσο και στη Ρητορική, δηλαδή, ποιος, γιατί, αλλά κυρίως πώς ομιλεί (λεκτικοί τρόποι, αφηγηματικές μορφές και δομές, αφηγηματικά μοτίβα)[14]. Με αυτόν τον

τώμενων στις συνεντεύξεις μπορεί να εκληφθούν και ως αφηγήματα ή ιστορίες. Κι αυτό γιατί συχνά οι απαντήσεις τους εμφανίζουν χαρακτηριστικά αφηγημάτων. Elliot G. Mishler, *Συνέντευξη έρευνας. Νοηματικό πλαίσιο και αφήγημα*, μτφρ. Ρώντα Ντενίζ, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1996, σ. 107-176.

14. Hayden V. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973. Paul Ricoeur, *Η αφηγηματική λειτουργία*, μτφρ. Βαγγέλης Αθανασόπουλος, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1990.

τρόπο επιχειρώ να παρουσιάσω την πραγματικότητα που βιώνουν οι πληροφορητές, λαμβάνοντας υπόψη τους τρόπους πρόσληψης και τα πρότυπα ερμηνείας της εμπειρίας που συναντούμε μέσα στις αφηγήσεις.

Εξετάζοντας κάποιος το περιεχόμενο αυτών των αφηγήσεων μπορεί να διαπιστώσει τα κίνητρα της μετανάστευσης στην πόλη, τα προβλήματα που συνάντησαν οι μετανάστες, τους τρόπους με τους οποίους τα αντιμετώπισαν, τους δρόμους και τις πρακτικές που ακολούθησαν για να εγκατασταθούν. Σε ένα δεύτερο επίπεδο μπορεί να σκιαγραφήσει τις αναπαραστάσεις που κρύβονται μέσα στις αφηγήσεις, τα κατάλοιπα του αγροτικού παρελθόντος των κατοίκων, αλλά και τη νεωτερική συνείδηση που αναδύεται. Σε ένα τρίτο επίπεδο μέσα από την ανάλυση του τρόπου αφήγησης που χρησιμοποιεί ο κάθε αυτοβιογραφούμενος μπορεί κάποιος να δει τους τρόπους κατανόησης και ερμηνείας της ιστορικής εξέλιξης από τη μεριά των αφηγητών.

Βέβαια στη μελέτη των αφηγήσεων αξίζει να σημειωθεί ο διαμεσολαβητικός ρόλος του ερευνητή κατά τη διαδικασία της αφήγησης. Στο πλαίσιο αυτό η γραμμική εξέλιξη που εμφανίζει η πλοκή των αυτοβιογραφικών διηγήσεων που εξετάζω, παρά τους αναχρονισμούς της, ίσως ευνοήθηκε, κατά κάποιο τρόπο, και από τους ίδιους τους στόχους της έρευνας, όπως αυτοί αναφέρθηκαν πιο πάνω.

Το ελληνικό άστυ

Είναι γνωστό ότι η εξέλιξη των αστικών κέντρων στην Ελλάδα δεν ακολούθησε τον ίδιο δρόμο με αυτόν της Δυτικής Ευρώπης[15], καθώς για διαφόρους λόγους η ανάπτυξη στην Ελλάδα από την ίδρυση του ελληνικού κράτους δε στηρίχθηκε σε μια σταθερή εκβιομηχάνιση[16].

---

15. Γενικά κυριαρχεί η άποψη ότι υπάρχει ένα πλήθος εναλλακτικών δρόμων που μπορεί να πάρει στην ανάπτυξή της μια πόλη, και γι' αυτό δεν υπάρχει και μία ενιαία μορφή της. Για μια γενική και συγκριτική ιστορία της ευρωπαϊκής πόλης βλ. Jean-Luc Pinol και François Walter, *Η σύγχρονη ευρωπαϊκή πόλη. 1. Έως τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο*, μτφρ. Μαρία Κουμπούρα, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2007. Guy Burgel, *Η σύγχρονη ευρωπαϊκή πόλη. 2. Από τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο έως σήμερα*, μτφρ. Μαρία Παπαηλιάδη, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2007.

16. Βασίλης Παναγιωτόπουλος, «Η βιομηχανική επανάσταση και η Ελλάδα 1832-1871», στο K.-D. Grothusen, J.-G. Da Silva, H. Gross et al., *Εκσυγχρονισμός και βιομηχανική επανάσταση στα βαλκάνια τον 19ο αιώνα*, Θεμέλιο, Αθήνα 1980,

Αντίστοιχα οι όροι εκβιομηχάνισης της χώρας και γενικότερα οι εξελίξεις στο οικονομικό επίπεδο δεν ήταν τέτοιες ώστε να θέσουν τις προϋποθέσεις για ένα σοβαρό πλήγμα των δομών της παραδοσιακής αγροτικής οικονομίας προς όφελος της βιομηχανίας. Ο ελληνικός αστικός πληθυσμός μεγάλωσε όχι τόσο λόγω της ανεπτυγμένης βιομηχανικής δραστηριότητας στις πόλεις όσο λόγω συγκυριακών, κυρίως πολιτικών, καταστάσεων, αδύναμης αγροτικής οικονομίας αλλά και άλλων παραγόντων, όπως είναι η θελκτική παρουσία της πόλης στο φαντασιακό της κοινωνίας.

Στην εξέλιξη του χρόνου η Αθήνα από το έτος 1834 γνωρίζει μια σειρά αλλαγές, οι οποίες από χωριό την κατέστησαν πόλη, όπως τη γνωρίζουμε σήμερα. Στην πορεία αυτή δεν κατόρθωσε να αναπτύξει μια γνήσια αστική κουλτούρα, μια παράδοση πόλης[17], ενώ μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1970 η ταυτότητά της ήταν αποδυναμωμένη συγκριτικά με την τοπική ταυτότητα της ενδοχώρας[18].

Η δεκαετία του 1950, η οποία σηματοδότησε και την αγροτική έξοδο υπήρξε η πιο καθοριστική στην εξέλιξη της Αθήνας. Η επέλευση, εγκατάσταση και τελικά ενσωμάτωση των μεταναστών στην πόλη έγινε, σε μεγάλο βαθμό, χωρίς συντεταγμένο τρόπο —πολλοί φεύγουν για την πόλη μόνοι τους, σε ηλικία μόλις δεκατριών ή δεκαπέντε χρονών— χωρίς την κεντρική οργάνωση από το κράτος[19]. Αυτό επέδρασε ανά-

---

σ. 216-235. Του ιδίου, «Αγροτική έξοδος και σχηματισμός της εργατικής δύναμης στην ελληνική πόλη» στο *Νεοελληνική πόλη. Οθωμανικές κληρονομιές και ελληνικό κράτος*, Β΄ τόμος, Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου Ιστορίας, Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού, Αθήνα 1985, σ. 521-531. Χριστίνα Αγριαντώνη, *Οι απαρχές της εκβιομηχάνισης στην Ελλάδα τον 19ο αιώνα*, Αθήνα: Ιστορικό Αρχείο - Εμπορική Τράπεζα της Ελλάδος, 1986.

17. Μ. Γ. Μερακλής, *Λαογραφικά Ζητήματα*, εκδ. Χ. Μπούρα, Αθήνα, σ. 137-185. Βασίλης Φίλιας, *Κοινωνιολογικές προσεγγίσεις*, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1996, σ. 271-274.

18. Guy Burgel, *Αθήνα: η ανάπτυξη μιας μεσογειακής πρωτεύουσας*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1976, σ. 12-13. Λυδία Σαπουνάκη-Δρακάκη, Μαριάνθη Κοτέα, Μιχάλης Λεφαντζής, «Η ιστορία των πόλεων στη σύγχρονη Ελλάδα», στο Λυδία Σαπουνάκη - Δρακάκη, Μαριάνθη Κοτέα (επιμ.), *Ευρωπαϊκή αστική ιστοριογραφία: Τάσεις και προοπτικές*, εκδ. Διόνικος, Αθήνα 2004, σ. 48.

19. Θ.[ωμάς] Μ. [αλούτας], «Αστικοποίηση του πληθυσμού κατά τη μεταπολεμική περίοδο», στο, Θωμάς Μαλούτας (επιμ.), *Οι πόλεις. Κοινωνικός και οικονομικός άτλας της Ελλάδας*, τόμ. 1ος, εκδ. Ε.Κ.Κ.Ε. - Πανεπιστημιακές Εκδόσεις

λογα και στη φυσιογνωμία της ελληνικής πόλης αλλάζοντας τα χωροταξικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά της. Οι νέοι οικιστές προσπαθούν με δικές τους δυνάμεις και με στρατηγικές από το οπλοστάσιο των παραδοσιακών κοινωνιών να ενταχθούν στην υπό διαμόρφωση πόλη. Με άλλα λόγια η πόλη στην οποία ζουν σήμερα οι κάτοικοι έχει διαμορφωθεί, σε ένα βαθμό, από τους ίδιους τους μετανάστες[20]. Αποτέλεσμα αυτού του ιδιαίτερου τρόπου ανάπτυξης στην Ελλάδα ήταν η συνάρθρωση παραδοσιακών δομών μαζί με σύγχρονες, γεγονός το οποίο διαμόρφωσε μια ιδιάζουσα αστικοποίηση.

Δεν είναι τυχαίο άλλωστε ότι ο νέος κάτοικος της πόλης, δεν αποδεσμεύεται ποτέ από τον τόπο καταγωγής του, την αγροτική του περιουσία, δεν αποκόπτεται από τον αγροτικό τομέα της οικονομίας. Αντίθετα, σε ορισμένες περιπτώσεις, συμπληρώνει, ως ένα βαθμό, τα εισοδήματά του από τις αγροτικές καλλιέργειες που διαθέτει στο χωριό[21].

Μέσα σε αυτό το οικιστικό και κοινωνικό περιβάλλον νέες συνήθειες και συμπεριφορές έρχονται να αντικαταστήσουν τις παλιές, δια-

---

Θεσσαλίας, Αθήνα - Βόλος 2000, σ. 15. Βίκα Δ. Γκιζελή, *Κοινωνικοί μετασχηματισμοί και προέλευση της κοινωνικής κατοικίας στην Ελλάδα (1920-1930)*, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα 1984. Για τους μετασχηματισμούς της Αθήνας στο μεσοπόλεμο και τον τρόπο επέκτασης της πόλης στον περιαστικό χώρο της πρωτεύουσας, αποτέλεσμα της ανάγκης για στέγαση μετά την έλευση των προσφύγων στην Αθήνα βλ. Λίλα Λεοντίδου, *Πόλεις της σιωπής. Εργατικός εποικισμός της Αθήνας και του Πειραιά, 1909-1940*, εκδ. Πολιτιστικό και Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ, Αθήνα 1989. Για τους «εξοχικούς συνοικισμούς», όπως η περιοχή της Ηλιούπολης, ιδρυμένους από ιδιώτες επιχειρηματίες στην περίοδο του μεσοπολέμου βλ. Κική Καυκούλα, *Η περιπέτεια των κηπουπόλεων. Κοινωνική και περιβαλλοντική μεταρρύθμιση στην Ευρώπη και στην Ελλάδα του 20ού αιώνα*, εκδ. University Studio Press, Θεσσαλονίκη 2007.

20. Ρόμπερτ Παρκ, «Η πόλη», στο Γ. Καυκαλάς και Μ. Γιαουτζή (επιμ.), *Η πόλη στο κεφαλαιοκρατικό σύστημα*, εκδ. Οδυσσέας, Αθήνα 1977, σ. 96-101.

21. Γρηγόρης Γκιζέλης, Ρωξάνη Καυταντζόγλου, Αφροδίτη Τεπέρογλου et al., *Παράδοση και νεωτερικότητα στις πολιτιστικές δραστηριότητες της ελληνικής οικογένειας: Μεταβαλλόμενα σχήματα*, εκδ. Εθνικό Κέντρο Κοινωνικών Ερευνών, Αθήνα 1984, σ. 19-20. Ο Στάθης Δαμιανάκος, «Η 'αγροτική έξοδος' στο νομό Ιωαννίνων: στατιστικό εννοιολόγημα και κοινωνιολογική παρατήρηση (1961-1991)», *Γεωγραφίες* 5 (2003), σ. 147-167, με παράδειγμα την Ήπειρο μιλά για τον υβριδικό χαρακτήρα του Ηπειρώτη και για τη διπλή ένταξή του στην κοινωνία της πόλης και του χωριού.

μορφώνοντας με τη σειρά τους ένα νέο και ως ένα βαθμό αυτόνομο πολιτισμό[22].

Στη συνοικία της Αγίας Μαρίνας η συνάρθρωση αγροτικού και αστικού είναι εμφανής σε όλα τα επίπεδα. Στη συγκρότηση του οικιστικού ιστού κυριαρχούν τα μικρά οικόπεδα στα οποία είναι κτισμένα σπίτια δύο ή τριών ορόφων. Τα οικόπεδα αυτά τα αγόρασαν οι πρώτοι οικιστές με δόσεις και μεγάλες στερήσεις προκειμένου να κτίσουν σπίτι και να εγκατασταθούν μέσα αυτοί και τα παιδιά τους. Σήμερα τα σπίτια αυτά έχουν τη μορφή των οικογενειακών πολυκατοικιών, καθώς κατοικούνται σχεδόν στην πλειονότητά τους αμιγώς από συγγενικές ομάδες οικογένειες. Η συγγενειακή οργάνωση ισχύει και στο επίπεδο της γειτονιάς. Τα οικόπεδα που αγόρασαν προκειμένου να εγκατασταθούν φρόντισαν να είναι κοντά σε οικόπεδα άλλων συγγενών ή συντοπιτών που ήδη έμεναν εκεί. Απόηχος του πνεύματος κοινοτισμού που χαρακτήριζε την παραδοσιακή κοινωνία είναι η σύγχρονη λειτουργία στην περιοχή ενός μεγάλου αριθμού από δραστήριους τοπικούς συλλόγους και η ετήσια τέλεση πανηγυριών και άλλων εκδηλώσεων από τους συλλόγους αυτούς προς ενίσχυση των δεσμών με τη γενέτειρα, την ιστορία της και τον πολιτισμό της. Μέχρι πρόσφατα υπήρχαν καφενεία που συγκέντρωναν θαμώνες καταγόμενους από συγκεκριμένες περιφέρειες, αρκετοί από τους οποίους διατηρούν περιουσίες εκεί και τις επισκέπτονται στις περιόδους των γιορτών.

Όλα αυτά τα στοιχεία αποτελούν εξωτερικούς δείκτες μιας αστικής κοινότητας, η οποία διατηρεί μέσα στην καθημερινότητά της πολλά στοιχεία από το αγροτικό πολιτισμικό παρελθόν των κατοίκων της.

Ωστόσο τα τελευταία χρόνια σημειώνονται ορισμένες αλλαγές που πιστοποιούν μια κοινωνική και πολιτισμική μετατόπιση από το αγροτικό στο αστικό. Στοιχεία αυτής της μετατόπισης νομίζω ότι είναι σε κοινωνικό επίπεδο η αύξηση της ισχύος των κρατικών θεσμών επί τη βάσει των οποίων είναι οργανωμένη η σύγχρονη κοινωνία εις βάρος των παραδοσιακών θεσμών. Στο πολιτισμικό επίπεδο νέες ιδέες και νέα ήθη εμφανίζονται. Παράλληλα παρατηρούμε μια σταδιακή στροφή του ιστορικού ενδιαφέροντος από το αγροτικό προς το αστικό παρελθόν των κατοίκων. Οι κάτοικοι της πόλης στρέφονται ενδοσκοπικά στο

22. Δημ. Σ. Λουκάτος, *Σύγχρονα λαογραφικά (Folklorica Contemporanea)*, Αθήνα 1963.

πρόσφατο παρελθόν της προκειμένου να βρουν μέσα σε αυτό τις ρίζες του παρόντος, να προσδιορίσουν την ταυτότητά τους. Στον καθρέπτη της πόλης ψάχνουν να δουν το πρόσωπό τους. Ιδιώτες εκδίδουν με δικά τους έξοδα βιβλία που σχετίζονται με το παρελθόν της πόλης που κατοικούν, κάποιοι άλλοι γράφουν τις αναμνήσεις τους σε τοπικά περιοδικά κ.λπ. Την ίδια κατεύθυνση ακολουθούν θεσμικοί φορείς αλλά και επίσημες μορφές γνώσης. Στο πνεύμα αυτό δήμοι εκδίδουν βιβλία για την ιστορία της πόλης τους, πραγματοποιούνται επιστημονικά συνέδρια με αντίστοιχο θέμα, συγγράφονται σχετικές μελέτες[23], γίνονται ντοκιμαντέρ για την πρωτεύουσα, οργανώνονται σχετικά φεστιβάλ, αφιερώνονται στα κρατικά μέσα ενημέρωσης σειρές εκπομπών για την πόλη κ.λπ. Κάποτε μάλιστα η περιγραφή της πόλης παίρνει το χαρακτήρα μιας ταξιδιογραφίας μέσα στο ίδιο το σώμα της[24]. Σε αυτές τις προσεγγίσεις τονίζεται η ιστορία της πόλης και ο ιδιαίτερος αστικός, ετερόκλητος χαρακτήρας της. Όλα τα παραπάνω νομίζω αποτελούν δείκτες αφενός μεν ανάπτυξης μιας ιδιαίτερης, αστικής στον προσανατολισμό, τοπικής ταυτότητας, και ενός ιδιαίτερου, όμοια προσανατολισμένου, πολιτισμικού συστήματος αναφοράς, αφετέρου δε χειραφέτησης της πόλης από τον πολιτισμό της υπαίθρου.

Η εμπειρία της πόλης

Όταν μιλάμε για πόλη συχνά ο νους μας πηγαίνει στο κτισμένο περιβάλλον που τη συγκροτεί. Ωστόσο αυτά που την απαρτίζουν και της δίνουν νόημα δεν είναι μόνο τα σταθερά υλικά της συστατικά, τα πολεοδομικά της στοιχεία, οι πολυκατοικίες, οι μοντέρνες πλατείες, οι φαρδιές λεωφόροι και οι μεγάλες κατασκευές αλλά και οι άνθρωποι

23. Ζωή Ε. Ρωπαΐτου-Τσαπαρέλη, *Ο Ελαιώνας της Αθήνας. Ο χώρος και οι άνθρωποι στο πέρασμα του χρόνου*, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 2006. Αντίστοιχο ενδιαφέρον προκύπτει και για τις πόλεις της ενδοχώρας. Ενδεικτικά βλ. Βαγγέλης Γρ. Αυδίκος, *Πρέβεζα 1945-1990. Όψεις της μεταβολής μιας επαρχιακής πόλης. Λαογραφική εξέταση*, διδακτορική διατριβή, Πρέβεζα: Εκδόσεις Δήμου Πρέβεζας, 1991. Κωνσταντίνα Μπάδα (επιμ.), *Η μνήμη του επαρχιακού αστικού τόπου και τοπίου: Το Αγρίνιο μέχρι τη δεκαετία του '60*. Ημερίδα, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων – Μεταίχμιο – Δήμος Αγρινίου, Αθήνα 2003.

24. Βασίλης Καραποστόλης, *Χειροποίητη πόλη. Η Αθήνα ανάμεσα στο ναι και στο όχι*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1995.

που κατοικούν σε αυτήν μαζί με τις δραστηριότητές τους. Όπως αναφέρει σχετικά ο Kevin Lynch «*δεν είμαστε απλώς παρατηρητές αυτού του θεάματος αλλά αποτελούμε ένα μέρος του, επάνω στη σκηνή, μαζί με τους άλλους συμμετέχοντες*[25].» Η εμπειρία λοιπόν της πόλης είναι το αποτέλεσμα μιας αμφίδρομης και ευμετάβλητης σχέσης ανάμεσα στην πόλη και τον κάτοικό της, σημαίνοντος και σημαινομένου.

Για να κατανοήσουμε την πόλη θα πρέπει να μελετήσουμε πώς αυτή προσλαμβάνεται μορφολογικά, ιστορικά και κοινωνικά από τους κατοίκους της. Εξετάζοντάς την ως πολιτισμικό κείμενο[26], ως συσχετισμό σημείων στο συνταγματικό και παραδειγματικό άξονα, θα πρέπει να δούμε πώς τη διαβάζουν οι κάτοικοί της, πώς αναγνωρίζουν και οργανώνουν τα μέρη της σε ένα συνεκτικό αναγνώσιμο σύνολο και ποιο είναι το νόημά της. Πιστεύω πως αυτός ο τρόπος προσέγγισης και αυτά τα ερωτήματα μπορούν να οδηγήσουν στη «νοητική εικόνα»[27] (mental image) που έχουν οι κάτοικοι για την πόλη τους.

Μια πρώτη γενικής φύσεως παρατήρηση που προέκυψε από τη μελέτη των σχετικών μαρτυριών είναι ότι οι ιστορίες των κατοίκων δεν είναι όλες ίδιες. Κάθε μία αφηγείται τη διαδικασία εγκατάστασης και προσαρμογής στην πόλη, έχοντας το δικό της ύφος, το δικό της γλωσσικό ιδίωμα, τους δικούς της αφηγηματικούς τρόπους και τη δική της ιδεολογία.

Ωστόσο εάν ήθελε κάποιος να σχηματοποιήσει τις αφηγήσεις, θα έλεγε ότι οι σχετικές αυτοβιογραφίες μπορούν να ταξινομηθούν σε δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις, οι οποίες εκφράζονται αντίστοιχα μέσα από δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες. Αυτή του αγροτικού μετανάστη, ο οποίος ζει στην πόλη αλλά συχνά επιστρέφει νοητικά στον τόπο καταγωγής του, και αυτή του αστού, του κατοίκου της πόλης που έχει

---

25. Kevin Lynch, *The image of the city*, The M.I.T. Press, Cambridge 1960, σ. 2.

26. Deborah Stevenson, *Πόλεις και αστικοί πολιτισμοί*, μτφρ. Ιουλία Πεντάζου, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2007, σ. 95-120. Ρολάν Μπαρτ, *Μυθολογίες - Μάθημα*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου - Ιουλιέττα Ράλλη, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1979. Ο Λεφέβρ ορίζει την εμπειρία της πόλης και ως «*ανάγνωση ενός κοινωνικού κειμένου, μιας συλλογής που υλοποιεί μια κοινωνία και κληροδοτείται από τις προηγούμενες γενιές, που η καθεμιά τους έχει προσθέσει τις σελίδες της.*» Ανρί Λεφέβρ, *Η καθημερινή ζωή στον σύγχρονο κόσμο*, μτφρ. Μυλωνάκη Δανάη, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1979, σ. 257.

27. Kevin Lynch, *The image of the city*, ό.π., σ. 2.

μεγαλώσει σε αυτήν, έχει ανεπτυγμένη αστική συνείδηση, βλέπει την πόλη του να αλλάζει και ψάχνει να βρει σημεία αναφοράς στο παρελθόν της. Ανάμεσα σε αυτές τις δύο προσεγγίσεις που αποτελούν το ερμηνευτικό δίπολο υπάρχουν πολλές ενδιάμεσες παραλλαγές.

Η πολλαπλότητα των παραλλαγών δείχνει ότι η εμπειρία της πόλης είναι διαφορετική για τον καθένα και ότι παράλληλα με τη δημόσια πόλη υπάρχει και η προσωπική. Το γεγονός αυτό συντελεί ώστε μέσα από αυτές τις παραλλαγές να παρουσιάζεται μια πολλαπλή, καλειδοσκοπική, πόλη. Σε αυτό συνηγορεί και η άποψη του Marc Augé, ο οποίος υποστηρίζει ότι «*η πόλη είναι πολλαπλή, τόσο επειδή συντίθεται από πολλές συνοικίες όσο και επειδή υπάρχει κατά τρόπο μοναδικό στη φαντασία και στις αναμνήσεις καθενός από εκείνους που την κατοικούν ή την επισκέπτονται*[28].»

Όμως η πολλαπλότητα της πόλης είναι σχετική καθώς έχει ορισμένους περιορισμούς εξωαφηγηματικούς και ενδοαφηγηματικούς. Η υποκειμενική πρόσληψή της στο επίπεδο των αναπαραστάσεων είναι ιστορικά και κοινωνικά προσδιορισμένη[29], και βρίσκεται σε ένα μεγάλο βαθμό σε στενή συνάφεια με τη συλλογική συνείδηση, δεν αυτονομείται πλήρως. Το γεγονός αυτό μας επιτρέπει να διατυπώσουμε σχηματικά την εμπειρία της πόλης και τις στάσεις που εκφράζουν οι αφηγήσεις απέναντι σε αυτήν.

Ένα βασικό και επαναλαμβανόμενο μοτίβο στις σχετικές αφηγήσεις είναι η ζωή στο χωριό και οι συνθήκες που τελικά τους οδήγησαν να πάρουν την απόφαση της μετανάστευσης. Η πόλη μέσα σε αυτό το μοτίβο παρουσιάζεται ετεροαναφορικά μέσα από την περιγραφή της ζωής στο χωριό, ως το αντίθετο των συνθηκών διαβίωσης της αγροτικής ζωής και ως μια ελπίδα για κάτι καλύτερο, έστω κι αν αυτή πολλές φορές δεν επαληθεύτηκε.

Όταν η αφήγηση φθάνει στο στάδιο της μετανάστευσης και της εγκατάστασης του αφηγητή στο αστικό κέντρο, η πόλη έρχεται στο προσκήνιο και αντικαθιστώντας την ύπαιθρο γίνεται αυτή το πλαίσιο αναφοράς δείχνοντας τις ποικίλες γεωγραφικές, κοινωνικές, πολιτισμικές εκφάνσεις της.

---

28. Marc Augé, *Για μια ανθρωπολογία των σύγχρονων κόσμων*, μτφρ. Δ. Σαραφίδου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1999, σ. 159.

29. Γιώργος Τσιώλης, *Ιστορίες ζωής και βιογραφικές αφηγήσεις*, ό.π., σ. 151-159.

Τότε η κινητικότητα, γεωγραφική, επαγγελματική και κοινωνική, με ό,τι συνέπειες αυτή έχει, γίνεται ένα δομικό στοιχείο που χαρακτηρίζει τον ήρωα της αφήγησης. Αλλάζει συχνά περιβάλλον επαγγελματικής και κοινωνικής δραστηριότητας. Κατοικεί αλλού, δουλεύει αλλού, αλλάζει επαγγέλματα, κατοικίες, επισκέπτεται συχνά το χωριό του.

Προτού κατασταλάξει στην Ηλιούπολη ζει στο κέντρο ή σε διάφορες άλλες περιοχές της Αθήνας, συνήθως κοντά στην Ηλιούπολη. Οι περιοχές αυτές συνδέονται με τα πρώτα χρόνια της άφιξης στην πόλη. Παίζουν ένα μεταβατικό ρόλο μέσα στην αφήγηση και γι' αυτό η παρουσία τους, από την άποψη του αφηγηματικού χρόνου, είναι συγκριτικά σύντομη, γεγονός το οποίο συμβαδίζει και με τη συντομία του πραγματικού χρόνου διαβίωσης στις περιοχές αυτές.

Έτσι θα λέγαμε ότι η πόλη έχει δύο όψεις. Υπάρχει η Αθήνα, η οποία περιλαμβάνει μέσα της όλες τις περιοχές της Αθήνας μαζί με το κέντρο της, και η πόλη της Ηλιούπολης, μέρος της Αθήνας.

Η εικόνα της Αθήνας μέσα στις αφηγήσεις, μέχρι την οριστική εγκατάσταση του μετανάστη στην Ηλιούπολη, είναι αποσπασματική, θραυσματική. Περιγράφονται σκηνές και ψυχικές καταστάσεις που περισσότερο υπαινίσσονται και λιγότερο μας δηλώνουν ρηματικά τις σχέσεις του κατοίκου με το χώρο της πόλης. Η Αθήνα εμφανίζει να έχει συγκριτικά πιο ανεπτυγμένα τα αστικά της χαρακτηριστικά σε σχέση με την Ηλιούπολη. Ωστόσο δεν παρουσιάζεται ως μητρόπολη, και ο κάτοικός της δεν αντιστοιχεί με την εικόνα του πλάνητος (flâneur), την περίφημη εμβληματική φιγούρα της νεωτερικότητας, όπως μας την περιέγραψε με ευαισθησία και διεισδυτική ματιά ο Walter Benjamin[30]. Ο

30. Walter Benjamin, *Σαρλ Μπωντλαίρ. Ένας λυρικός στην ακμή του καπιταλισμού*, μτφρ. Γιώργος Γκουζούλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα ²2002, σ. 43-79. Ένα νεοελληνικό παράλληλο του πλάνητος μπορούμε ίσως να βρούμε στον αφηγητή των *Αθηναϊκών σελίδων* του Μιχαήλ Μητσάκη στο τέλος του 19ου αιώνα. Για εκτενή αναφορά στον Μιχαήλ Μητσάκη ως flâneur βλ. Γεωργία Γκότση, *Η ζωή εν τη πρωτευούση. Θέματα αστικής πεζογραφίας από το τέλος του 19ου αιώνα*, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2004, σ. 286-327. Ειδικότερα για το θέμα της μουσικής μέσα στο περιβάλλον της πόλης, όπως παρουσιάζεται στο έργο του Μητσάκη, βλ. Μανόλης Γ. Σέργης, «Μουσική και τραγούδι στα 'αθηναιογραφήματα' του Μιχαήλ Μητσάκη. Συμβολή στη μελέτη του θέματος 'ήχοι των πόλεων'», στο Μανόλης Γ. Βαρβούνης και Μανόλης Γ. Σέργης (επιμ.), *Δρυς υψικάρηνος*, Αθήνα 2007, σ. 537-566.

νεοεισερχόμενος στην πόλη βασανίζεται από έγνοιες σχετικά με την επιβίωση, ενώ οι «αργόσχολες» περιδιαβάσεις και το «χασομέρι» είναι πολυτέλεια για αυτόν. Στις αφηγήσεις πρωταγωνιστούν οι προσωπικές αντίξοες συνθήκες διαβίωσης με φόντο την πόλη. Το ανώνυμο πλήθος των ανθρώπων της πόλης που για ορισμένους είναι ίσως το ευεργετικό καταφύγιό τους, κυρίως μετά τον Εμφύλιο, για κάποιους άλλους αντιπροσωπεύει το μαρτύριο της κοινωνικής και γενικότερα υπαρξιακής απομόνωσης.

Αντίθετα διαφορετική είναι η κατάσταση όταν οι αφηγήσεις μεταφέρουν την υπόθεσή τους στην Ηλιούπολη. Η Ηλιούπολη παρουσιάζεται με πιο ολοκληρωμένα φυσιογνωμικά χαρακτηριστικά. Οι αναφορές στο χώρο είναι συγκεκριμένες και δείχνουν μια στενή βιωματική σχέση του ανθρώπου με το οικιστικό και φυσικό περιβάλλον. Από πλευράς αστικής ανάπτυξης η Ηλιούπολη εμφανίζει μια υστέρηση. Ωστόσο δείχνει να βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη. Αλλάζει γρήγορα πρόσωπο και οι αλλαγές αυτές αποτυπώνονται μέσα στις διηγήσεις. Από ύπαιθρος, με δάσος και ορνιθοπανίδα, μετατρέπεται σε περιαστικό χώρο με χωράφια, ξερολιθιές, χωματόδρομους, λίγα και απομονωμένα σπίτια σε πρωτογενή κατάσταση, οικόσιτα ζώα και κάποια αντίσκηνα. Στο τέλος καταλήγει σε πόλη, της οποίας ωστόσο οι ιστορίες της τοπικής προφορικής παράδοσης για τις πλημμύρες του παρελθόντος, για τα νταμάρια, για τις δυσκολίες θεμελίωσης σπιτιού λόγω κάποιου ογκώδους βράχου κ.λπ. υπενθυμίζουν ότι κάποτε εκεί ήταν βουνό με πλαγιές και ρέματα.

Τα σπίτια στα οποία εγκαθίστανται οι νεήλυδες αλλάζουν διαδοχικά αντιστοιχώντας στις μεταβαλλόμενες συνθήκες ζωής των ίδιων των ενοίκων. Στα πρώτα χρόνια της εγκατάστασής τους στην Αθήνα είναι συχνά διαμερίσματα, πολυπρόσωπα και πυκνοκατοικημένα. Συστεγάζονται μέσα σε αυτά πολλά νεαρά άτομα, ίδιου φύλου, συχνά από τον ίδιο τόπο καταγωγής αλλά όχι αναγκαστικά συγγενείς. Η διαμονή τους σε αυτά δεν είναι μόνιμη. Τα πρόσωπα αλλάζουν, νέοι ένοικοι έρχονται, παλαιοί φεύγουν. Δεν μένουν πολλές ώρες μέσα σε αυτά, αφού το μεγαλύτερο διάστημα της ημέρας δουλεύουν. Πρόκειται για σπίτια-«κοιτώνες», για σπίτια διερχομένων. Άλλες φορές τα σπίτια που διαμένουν είναι ταυτόχρονα και χώροι της εργασίας τους. Πρόκειται για σπίτια-«οικοτροφεία». Συχνά αυτά συνδέονται με την παιδική εργασία στη βιοτεχνική παραγωγή, ένα φαινόμενο ευρέως

διαδεδομένο ήδη από την εποχή του μεσοπολέμου και πιο πριν[31]. Σε άλλες πάλι περιπτώσεις τα σπίτια είναι συμπλέγματα μονοκατοικιών που έχουν κοινή αυλή και συνήθως πρόκειται για σπίτια που στεγάζουν οικογένειες.

Τα σπίτια στην Ηλιούπολη έχουν διαφορετική σημασία από αυτά της πρώτης εγκατάστασης των κατοίκων στην Αθήνα. Είναι σπίτια που παραπέμπουν ευθέως στον τρόπο κατοίκησης στις αγροτικές κοινότητες. Μένουν μέσα νεαρές οικογένειες με παιδιά ή νιόπαντρα ζευγάρια. Τα πρώτα κτίσματα είναι σπίτια προσωρινής στέγασης, αφού τα δωμάτια είναι περιορισμένα, οι βοηθητικοί τους χώροι σχεδόν ανύπαρκτοι, και τα υλικά ευτελή. Είναι όμως σπίτια τα οποία έχουν επενδυθεί με συναίσθημα, αφού ο κάτοικος έχει αφιερώσει σε αυτά προσωπική εργασία, και αντιπροσωπεύουν πολιτισμικές αξίες, όπως είναι της προίκας —πολλά από αυτά τα σπίτια κτίστηκαν σε προικώα οικόπεδα—, της οικογένειας, της νοικοκυροσύνης και της αυτονομίας[32]. Σήμερα πολλά από αυτά στεγάζουν δυο και τρεις γενιές μετοίκων της ίδιας οικογένειας.

Όμως η πόλη μέσα στις αφηγήσεις δεν εμφανίζεται μόνο ως χώρος αλλά και ως κοινωνική εμπειρία, ως σύστημα κοινωνικών σχέσεων και συμπεριφορών προσαρμοσμένο στις συνθήκες της πόλης. Στα πρώτα χρόνια της μετανάστευσης η πόλη, ως σύμβολο του αστικού τρόπου ζωής, βρίσκεται σε μια αναντιστοιχία με τη συμπεριφορά και τη νοοτροπία των κατοίκων της, καθώς αυτές έχουν τόπο πολιτισμικής αναφοράς όχι την αστική αλλά την παραδοσιακή κοινότητα.

Πιο συγκεκριμένα, η απουσία του κράτους στην εγκατάσταση και ένταξη των μεταναστών στην πόλη δημιουργεί τις προϋποθέσεις για την ενεργοποίηση αξιών του πολιτισμικού παρελθόντος και τη χρησιμοποίηση των δοκιμασμένων εργαλείων του. Η προσοικείωση του χώρου γίνεται κυρίως μέσω των κοινωνικών δικτύων που δημι-

---

31. Μιχάλης Ρηγίνος, *Μορφές παιδικής εργασίας στη βιομηχανία και τη βιοτεχνία 1870-1940*, εκδ. Ιστορικό Αρχείο Ελληνικής Νεολαίας-Γενική Γραμματεία Νέας Γενιάς-Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε., Αθήνα 1995.

32. Σε παρόμοιες διαπιστώσεις για μια άλλη περιοχή της Αθήνας καταλήγει και ο Λεωνίδας Οικονόμου, *Η κοινωνική παραγωγή του αστικού χώρου στη μεταπολεμική Αθήνα. Η περίπτωση της Βούλας*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2008, σ. 21-22.

ουργούνται ή ενεργοποιούνται με βάση την επίκληση της τοπικότητας και της συγγένειας. Στην επιλογή του οικοπέδου, την αγορά του και στο κτίσιμο του σπιτιού συμμετέχουν ενεργά οι συγγενείς και οι συμπατριώτες. Ο ένας βοηθά τον άλλο με τις γνώσεις του ή την προσφορά υπηρεσιών (οικονομική ενίσχυση, διαμεσολάβηση κ.λπ.). Η αρχή της συλλογικότητας, της αλληλεγγύης, ιδίως μέσα στην οικογένεια, και της τοπικότητας είναι αυτές που εμφανίζονται σχεδόν σε όλες τις αφηγήσεις ως οι θεμελιώδεις αξίες δράσης και επιτυχίας.

Όμως όπως σημείωσα στην αρχή, αν και στις περισσότερες αυτοβιογραφίες κυριαρχεί η οπτική του αγροτικού μετανάστη, ο οποίος προσπαθεί να ενσωματωθεί χρησιμοποιώντας εργαλεία και μεθόδους από το πολιτισμικό απόθεμα που έχει, σε ορισμένες από αυτές υπάρχει μια άλλη ποιότητα της εμπειρίας της πόλης, είναι η αστική. Αναφέρομαι κυρίως στις περιπτώσεις των κατοίκων που έχουν έρθει σε μικρή ηλικία στην πόλη ή γεννήθηκαν σε αυτήν στα χρόνια της αγροτικής εξόδου. Στις αφηγήσεις αυτές το αγροτικό παρελθόν υποχωρεί και θεματικά είναι περιορισμένο. Οι αναφορές στην πόλη, στο πλαίσιο του αστικού πολιτισμού, πληθαίνουν και γίνονται πιο συγκεκριμένες. Μιλούν για τρόπους ένταξης μέσα σε αυτήν αλλά και για ένα νέο τρόπο ζωής. Νέοι ορίζοντες εμφανίζονται και μια νέα συνείδηση αναδύεται. Η στάση των αφηγήσεων αυτών απέναντι στην πόλη είναι αμφίθυμη. Πρόκειται για μια στάση που έχει μεγάλη ιστορική διαδρομή στην ελληνική σκέψη και η οποία επικοινωνεί με ανάλογη στάση απέναντι στη νεωτερικότητα, θέτοντας υπό κριτική εξέταση το περιεχόμενο της πολιτισμικής προόδου[33]. Άλλοτε τη μέμφονται και άλλοτε αναζητούν σε αυτήν την ταυτότητά τους. Το παρελθόν της κατέχει μια προνομιακή θέση στις αφηγήσεις και είναι θετικά σημασιοδοτημένο με μια ρομαντική διάθεση. Αντίθετα το παρόν συχνά χρωματίζεται με σκούρα χρώματα.

Μέσα από αυτή τη βιωματική διαδικασία που αναπτύξαμε, η πόλη αποκτά μνήμη και ταυτότητα. Η προσωπική ιστορία βαδίζει παράλ-

33. Γιώργος Κόκκινος, «Η αμφιθυμία για την πόλη. Η ελληνική διανόηση στην καμπή του 19ου αιώνα και το αστικό φαινόμενο», στο *Η πόλη στους νεότερους χρόνους. Μεσογειακές και Βαλκανικές όψεις (19ος - 20ός αι.)*, Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου, Εταιρεία Μελέτης Νέου Ελληνισμού, Αθήνα 2000, σ. 597-614.

ληλα με την ιστορία της πόλης[34]. Τα δημόσια και ιδιωτικά κτίσματα, οι κεντρικοί και απόμεροι δρόμοι, τα σημαντικά και ασήμαντα μέρη, το έδαφος αλλά και αυτά που βρίσκονται τώρα κάτω από αυτό (σκεπασμένα ρέματα, επιχωματωμένα νταμάρια, δίκτυα υπηρεσιών κοινής ωφέλειας κ.λπ.), ταυτίζονται με περιόδους και γεγονότα της ζωής τους και αποκτούν νόημα και ιστορικό βάθος, καθώς εγγράφονται επάνω τους ατομικά και συλλογικά βιώματα.

Η βιωματική πόλη που προκύπτει είναι μια διαφορετική πόλη από αυτήν που βλέπει ο ευκαιριακός επισκέπτης. Είναι η πόλη που υπάρχει σήμερα, αλλά και αυτή που έχει χαθεί, αυτή που φαίνεται, αλλά και αυτή που κρύβεται κάτω από τη γη. Οι έχοντες αυτή την εμπειρία της πόλης κατέχουν τη μνήμη της. Γνωρίζοντας την ιστορική της εξέλιξη, μπορούν να συνδέσουν μεταξύ τους τις φαινομενικά ασύνδετες και αποσπασματικές εικόνες της, δίνοντας στην πόλη μια αίσθηση ολότητας και συνέχειας.

Αφηγηματικές δομές και πρότυπα ερμηνείας

Στο αφηγηματικό επίπεδο, και παρά τις επιμέρους διαφορές που παρουσιάζουν οι αφηγήσεις, ακολουθούν στη δομή τους, λίγο έως πολύ, μονοπάτια ήδη χαραγμένα από τους δρομοδείκτες του πολιτισμικού παρελθόντος. Το αφηγηματικό τοπίο από την άποψη της τεχνικής της αφήγησης είναι σε μεγάλο βαθμό στοιχειοθετημένο από εφευρέσεις του παρελθόντος.

Σε γενικές γραμμές το αφηγηματικό μοντέλο που ακολουθούν οι σχετικές αφηγήσεις βασίζεται, όπως επισημάνθηκε στην αρχή, σε μια γραμμική εξέλιξη που ακολουθεί τη ροή του χρόνου από το παρελθόν στο παρόν. Η αναγκαστική και ριζική αλλαγή που επέφερε στη ζωή του μετανάστη η μετακίνηση από το χωριό στην πόλη αποτελεί και το βασικό οργανωτικό άξονα των επεισοδίων μέσα στο χρόνο της αφήγησης. Υιοθετείται μια τριμερής, αλλά όχι αυστηρά οριοθετημένη, διάταξη του αφηγηματικού υλικού με βάση το χρόνο και το περιεχόμενό του. Η διάταξη αυτή αντιστοιχεί σε τρεις νοηματικές ενότητες με επιμέρους προσθαφαιρέσεις επεισοδίων, τα οποία εμπλουτίζουν την πλοκή της

34. Λίζυ Τσιριμώκου, «Γραμματολογία της πόλης. Λογοτεχνία της πόλης/πόλεις της λογοτεχνίας», στο *Νεοελληνική πόλη. Οθωμανικές κληρονομιές και ελληνικό κράτος*, ό.π. σ. 179-180.

κάθε ενότητας: Στην αρχή, το παρελθόν και η φτώχεια. Κατόπιν, η άφιξη του ήρωα στην Αθήνα (για εκείνους που έχουν γεννηθεί στην επαρχία) και οι διάφορες περιπέτειές του για την επιβίωση και ανέλιξη. Τέλος, η σύγχρονη της αφήγησης κατάσταση, ως επιβράβευση των προσπαθειών και του αγώνα.

Στην πρώτη ενότητα κυριαρχεί το αγροτικό υπόβαθρο και οι αντίξοες συνθήκες διαβίωσης. Ένα μεγάλο μέρος από τον αφηγηματικό χρόνο των ιστοριών αφιερώνεται στην δύσκολη παιδική και εφηβική ηλικία λόγω των δεδομένων οικονομικών και κοινωνικών συνθηκών. Η μόρφωση είναι επίσης ένα θέμα το οποίο σχολιάζουν ορισμένες αυτοβιογραφίες. Ο πόλεμος, κυρίως ο εμφύλιος πόλεμος, είναι ένα άλλο επαναλαμβανόμενο θέμα το οποίο συναντάμε σε αυτή την ενότητα. Αυτόν και τις συνέπειές του συγκαταλέγουν ανάμεσα στις αιτίες που οδήγησαν στη μετανάστευση.

Η ενότητα που ακολουθεί καλύπτει το μεγαλύτερο αφηγηματικό χρόνο. Ο μετανάστης δεν έχει διαμορφώσει ακόμη τα χαρακτηριστικά του αστού. Η ταυτότητά του είναι ρευστή, όπως είναι και η κατάσταση που διώνει. Επικοινωνεί συχνά με το χωριό του, ενώ ταυτόχρονα προσπαθεί να θεμελιώσει την παραμονή του στην πόλη. Εδώ σχολιάζονται ζητήματα που σχετίζονται με την εργασία και τις συνθήκες διαβίωσης στην πόλη. Αναφέρονται επίσης κομβικά γεγονότα της ζωής των νέων κατοίκων όπως είναι ο γάμος, η δημιουργία οικογένειας, ο θάνατος αγαπημένου προσώπου. Καθοριστικό σημείο της όλης αφήγησης, το οποίο δηλώνει το τέλος της αμφίσημης θέσης τους και την έναρξη της, ως ένα βαθμό, ταύτισης με την πόλη, είναι η αγορά οικοπέδου και η οικοδόμηση σπιτιού σε αυτό.

Η τρίτη ενότητα συνήθως δεν έχει επεισόδια και συχνά είναι ένας σύντομος καταληκτήριος αναστοχασμός για την όλη πορεία που διάβηκε και για τις υπάρχουσες συνθήκες τη στιγμή της αφήγησης.

Η μελέτη του σχετικού υλικού έδειξε ότι οι αυτοβιογραφικές αφηγήσεις γενικά, δεν είναι ουδέτερες περιγραφές της ζωής, αλλά εμπλουτίζονται με επεισόδια, αξιολογικές κρίσεις, αναστοχαστικές εξηγήσεις για την πορεία της ζωής, φιλοσοφική διάθεση για την κοινωνία, ανάλυση ανθρώπινων χαρακτήρων και ποιότητας ανθρώπινων σχέσεων με παραδείγματα από τη ζωή, αξιολόγηση των στοιχείων που συνέβαλαν στην επιτυχία κ.λπ.

Είναι δύσκολο να ταξινομήσει κάποιος σε σχήματα τους αφηγηματικούς τρόπους των πληροφορητών. Οι αυτοβιογραφίες παρουσιά-

ζουν εξαιρετική ποικιλία. Ωστόσο ο προσδιορισμός του τύπου δόμησης και ανάπτυξης των ιστοριών είναι αναγκαίος καθώς, εκτός από την όποια βοήθεια αυτό μας προσφέρει στην γραμματολογική κατάταξη του υλικού, ταυτόχρονα μας προσανατολίζει, ως ένα βαθμό, στο πώς να ερμηνεύσουμε αυτές τις αφηγήσεις. Η γραμματολογική κατάταξη και συσχέτιση των ιστοριών αυτών με άλλα είδη της λογοτεχνίας μας βοηθά ώστε να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζουν οι ίδιοι οι αφηγητές τη ζωή τους και το νόημα που της αποδίδουν[35]. Θέλω να πω, δηλαδή, ότι η επιλογή από τη μεριά των πληροφορητών ενός συγκεκριμένου τρόπου αφήγησης για να διηγηθούν την ιστορία της ζωής τους δηλώνει έμμεσα και μια σιωπηρή ταύτιση της ζωής τους με τα πολιτισμικά πρότυπα που έχει ως υπόβαθρο ο αφηγηματικός τρόπος που υιοθετούν.

Στην προκειμένη περίπτωση υποστηρίζω ότι οι αυτοβιογραφικές διηγήσεις που εξετάζουμε δομούνται και αναπτύσσονται στη λογική ενός σύνθετου, μέσα στο πλαίσιο της συνέντευξης, μυθιστορήματος με αλυσιδωτά επεισόδια, εναλλαγές συναισθημάτων, εσωτερικούς μονολόγους και δράση. Αυτή η ειδολογική συγγένεια των διηγήσεων με το μυθιστόρημα δεν εδράζεται μόνο στο αφηγηματικό επίπεδο αλλά και στα κοινά οντολογικά θεμέλια που διακρίνουν τα δύο είδη. Η έντονη παρουσία του προσωπικού και ατομικού στοιχείου μέσα στην αυτοβιογραφία την καθιστά γενικά το πιο κοντινό στο μυθιστόρημα αφηγηματικό είδος[36].

Ωστόσο παρά την προσωπική ματιά που διακρίνει το άτομο, ως ήρωα και ως αφηγητή, στις αυτοβιογραφίες που εξετάζουμε, αυτό δεν είναι εντελώς αυτονομημένο από τους εξωτερικούς ιστορικούς και κοινωνικούς καθορισμούς. Ακόμη, παρά την εξαιρετική ποικιλία ως προς το προσωπικό αφηγηματικό ύφος αλλά και τη συμπεριφορά των ηρώων που συναντούμε μέσα στις αφηγήσεις, η παρουσία της ατομικότητας

35. Hayden V. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, ό.π., σ. 7-11.

36. Πολλά σύγχρονα μυθιστορήματα έχουν μέσα τους αυτοβιογραφικά στοιχεία, ενώ αντίστοιχα πολλές αυτοβιογραφίες παρουσιάζονται ως μυθιστορήματα. Ιδιαίτερη κατηγορία είναι τα μυθιστορήματα που παρουσιάζονται ως αυτοβιογραφικά χειρόγραφα άλλων προσώπων, π.χ. *Θάνος Βλέκας* του Παύλου Καλλιγά, *Λουκής Λάρας* του Δημητρίου Βικέλα, *Συναξάρι του Ανδρέα Κορδοπάτη* του Θανάση Βαλτινού.

σε αυτές δεν είναι υπερτροφικά ανεπτυγμένη ώστε να μιλούμε για ρήξη με το κοινωνικό σύνολο, το συλλογικό ήθος[37]. Αντίθετα, υπάρχει ένα κοινό πλαίσιο αναφοράς, στο οποίο εντάσσονται όλες οι αυτοβιογραφίες, όπως είναι το κοινό ιστορικό υπόβαθρο, οι κοινές πολιτισμικές αξίες, οι κοινές ανησυχίες. Έτσι κάθε μια αυτοβιογραφία βρισκόμενη σε διάλογο με τις υπόλοιπες καταλήγει να διαφέρει από αυτές και ταυτόχρονα να τις αντιπροσωπεύει ως μια εξατομίκευση της συλλογικής εμπειρίας[38]. Βασιζόμενος σε αυτό θα μπορούσε κάποιος να υποστηρίξει ότι οι υπό εξέταση αυτοβιογραφίες συγκλίνουν περισσότερο προς το είδος του λεγόμενου επικού μυθιστορήματος.

Στο πλαίσιο αυτό η πόλη παρουσιάζεται ως ένα καινούργιο ανοίκειο και γι' αυτό ανασφαλές περιβάλλον. Η ζωή μέσα σε αυτό έχει τη μορφή ενός περιπετειώδους αγώνα με ποικίλες διακυμάνσεις, ο οποίος έχει σκοπό την υπέρβαση των δυσκολιών που αντιπροσωπεύει η πόλη και συνακόλουθα την επιβίωση σε αυτήν με όραμα την καλυτέρευση της ζωής. Οι ιστορίες των αφηγητών περιγράφουν αυτό που δηλώνει το μυθιστόρημα στην αρχετυπική του μορφή, την αυτοεπιβεβαίωση του ήρωα και την επικράτησή του απέναντι στο κακό.

Σε γενικές γραμμές η ανάπτυξη της βιογραφίας τους γίνεται μέσα από το σχήμα της μεταφοράς[39]. Περιγράφουν τη ζωή τους ως ένα περιπετειώδες αφήγημα με αλυσιδωτές περιπέτειες, ως μια μικρή Οδύσσεια —ένα έργο το οποίο ιστορικο-γενετικά θεωρείται ο πρόδρομος του σύγχρονου μυθιστορήματος— την οποία δεν την επιδίωξαν οι ίδιοι αλλά μάλλον αναγκαστικά μπήκαν σε αυτήν. Αυτά επιβεβαιώνονται και από τις εκφράσεις των ίδιων των πληροφορητών όπως: «*αυτή είναι ιστορία μεγάλη, έχω βιβλίο να γράψω!*», «*Τι έχουμε τραβήξει, μη,*

37. Για τη σχέση ατομικού και συλλογικού στη νεοελληνική αφηγηματολογία βλ. Δημήτρης Τζιόβας, *Ο άλλος εαυτός. Ταυτότητα και κοινωνία στη νεοελληνική κοινωνία*, Πόλις, Αθήνα 2007, σ. 35-121.

38. M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination. Four Essays*, μτφρ. Caryl Emerson και Michael Holquist, University of Texas Press, Austin 1981. Ρέα Καμπουρα-Τίλη, «Λαϊκή Αυτοβιογραφία και Λαογραφία: Η διυποκειμενικότητα της πρόσληψης του παρελθόντος», στο Άντα Κατσίκη - Γκίβαλου (επιμ.), *Η Λογοτεχνία Σήμερα. Όψεις, Αναθεωρήσεις, Προοπτικές*, Πρακτικά Συνεδρίου (Αθήνα 29, 30 Νοεμβρίου - 1 Δεκεμβρίου 2002), Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2004, σ. 588-597.

39. J. David Sapir, «The Anatomy of Metaphor», στο J. David Sapir and J. Christopher Crocker, *The Social Use of Metaphor. Essays on the Anthropology of Rhetoric*, University of Pennsylvania Press 1977, σ. 3-32.

άστα... περιπέτειες!», «*Είναι μεγάλη ιστορία η ζωή μου*», «*Περάσαμε πάρα πολλά!*»

Για την ανάπτυξη της αφήγησης χρησιμοποιείται συχνά το μοτίβο της διαλεκτικής αντίθεσης, μέσα από τη σχέση της υπαίθρου και της πόλης. Το διπολικό αυτό σχήμα αποκτά μέσα στην αφήγηση συμβολισμούς αναφορικά με το πολιτισμικό σύστημα που το καθένα αντιπροσωπεύει. Η ύπαιθρος παρά τις δυσκολίες της αξιολογείται τελικά θετικά και εκλαμβάνεται ως το ισοδύναμο της ομοιογένειας, της κοινότητας και της συναισθηματικής πληρότητας, στοιχεία που έχουν μεγάλο ειδικό βάρος και λείπουν από τον άλλο πόλο. Η πόλη αντιπροσωπεύει την αρνητικά φορτισμένη εταιρική κοινωνία, την ετερογένεια, αλλά, όμως, και τις καλύτερες συνθήκες διαβίωσης. Τελικά η αντίθεση υπαίθρου-πόλης είναι υπαρξιακής φύσεως, καθώς κάθε ένα μέρος αντιπροσωπεύει και ένα διαφορετικό τρόπο ζωής και κοσμοαντίληψης. Ο ήρωας της αφήγησης παλινδρομεί σε αυτούς τους δύο πόλους προσπαθώντας να τους συνδυάσει.

Η τριμερής διάταξη του αφηγηματικού υλικού, στην οποία αναφέρθηκα πιο πάνω, βρίσκεται σε αντιστοιχία με τα στάδια μετάβασης που βιώνει ο αφηγητής κατά την εξέλιξη της μεταναστευτικής του πορείας.

Μάλιστα, θα μπορούσε, ίσως, κάποιος να ισχυριστεί ότι η αφηγηματική αυτή διάταξη έχει ως πρότυπο δομής τις διαβατήριες τελετές της παραδοσιακής κοινωνίας. Ερμηνεύει τη μετανάστευση ως μια δοκιμασία, η επιτυχής περαίωση της οποίας σηματοδοτεί τελικά και την αλλαγή της θέσης του ατόμου μέσα στην κοινωνία. Το πρώτο στάδιο αντιστοιχεί στην προ της μετανάστευσης αγροτική κατάσταση, στην οποία ο ήρωας είναι αγρότης και ζει τις τελευταίες στιγμές του παραδοσιακού πολιτισμού. Το δεύτερο στάδιο εκφράζει τη μεταβατική συνθήκη που βιώνει ο ήρωας της αφήγησης, ευρισκόμενος μεταξύ χωριού και πόλης. Ο αφηγητής ζει στην πόλη αλλά ακόμη σκέφτεται και συμπεριφέρεται έχοντας πρότυπα συμπεριφοράς της παραδοσιακής κοινότητας από όπου προέρχεται. Το τελευταίο μέρος, που ξεκινά με την αγορά του οικοπέδου, το κτίσιμο του σπιτιού και καταλήγει στη σύγχρονη εποχή, αντιπροσωπεύει τη μετατόπιση του κέντρου βάρους προς την πόλη και δηλώνει την οριστική αλλαγή που έχει επέλθει στη ζωή του ήρωα. Τα μεταβατικά αυτά στάδια δηλώνουν και αντίστοιχες αλλαγές που βιώνουν οι κάτοικοι αναφορικά με την πολιτισμική τους ταυτότητα.

Ξεχωριστή κατηγορία αποτελούν οι αφηγήσεις μετοίκων δεύτερης γενιάς. Πρόκειται για αυτούς που έχουν γεννηθεί στην πόλη. Οι βιογραφίες αυτής της κατηγορίας είναι στην πλειονότητά τους σύντομα αφηγήματα. Η υπόθεσή τους είναι απλή και εντοπίζεται στην πόλη. Απουσιάζουν τα μεγάλα γεγονότα, τα έντονα συναισθήματα και οι διακυμάνσεις στην εξέλιξη της υπόθεσης. Κυριαρχεί η παρατήρηση, η θέαση του κόσμου και ο νεωτερικός αναστοχασμός[40].

Συμπεράσματα

Οι αυτοβιογραφίες προέκυψαν μεθοδολογικά ως μια απάντηση στο αδιέξοδο στο οποίο βρέθηκαν οι κοινωνικές και πολιτισμικές έρευνες που ακολουθούσαν μια ολιστική προσέγγιση στις κοινωνίες, όταν αυτές αποφάσισαν να εντάξουν στα ενδιαφέροντά τους τις σύνθετες κοινωνίες και να τις μελετήσουν με την παραδοσιακή μεθοδολογία. Οι αυτοβιογραφίες κρίθηκαν ιδανικές σε αυτού του είδους την έρευνα, καθώς θεωρούνταν ως το κατεξοχήν είδος το οποίο προσέφερε ένα μεγάλο βαθμό συνολικότητας[41] και αποκαθιστούσε την κατακερματισμένη κοινωνική πραγματικότητα που είχαν να αντιμετωπίσουν οι ερευνητές των σύνθετων κοινωνιών.

Στην συγκεκριμένη μελέτη ασχολήθηκα με την εικόνα της πόλης όπως αυτή προκύπτει μέσα από τις αναπαραστάσεις στις βιοαφηγήσεις των κατοίκων της. Οι αναπαραστάσεις της πόλης συνιστούν, ως ένα βαθμό, και μια κατασκευή της, εφόσον την επανατροφοδοτούν με ιστορικά και κοινωνικά νοήματα, διαδικασία η οποία συνδέεται άρρηκτα με τη συλλογική ταυτότητα των κατοίκων της.

Η πόλη που προκύπτει μέσα από τις βιογραφίες αυτές είναι μια πολλαπλή, πολυπρισματική πόλη, αντανάκλαση του βαθμού κοινωνικής και πολιτισμικής ενσωμάτωσης σε αυτήν των ανθρώπων που αφηγούνται. Επιχειρώντας μια συναίρεση αυτής της εξαιρετικής ποικιλομορφίας της πόλης καταλήγουμε σε τρεις δεσπόζουσες εικόνες της, οι οποίες αντιστοιχούν στις αλλαγές που έχει γνωρίσει μέχρι τη σημερινή εποχή και τις συναντούμε σε μια πρόδρομη μορφή ήδη από τα τέλη του 19ου αι[42].

---

40. Anthony Giddens, *Οι συνέπειες της νεοτερικότητας*, ό.π., σ. 64-73.

41. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος, *Λαογραφικά μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα 1993, σ. 257.

42. Για τη λογοτεχνική απόδοση αυτού του σχήματος βλ. Αλίκη Σπυροπού-

Στο ένα άκρο βρίσκεται η μεταιχμιακή πόλη. Εντοπίζεται στα πρώτα χρόνια της δημιουργίας της μεταπολεμικής Αθήνας και ταυτίζεται με την αγροτική έξοδο. Πρόκειται για την πόλη-χωριό ή, κατ' άλλους, παραδοσιακή, πόλη. Αν και ζουν στην πόλη, οι σκέψεις και οι πράξεις των κατοίκων έχουν ως βάση το συμβολικό σύστημα της παραδοσιακής κοινότητας. Ο νεοαφιχθείς κάτοικος βρίσκεται μεταξύ αγροτικής και αστικής συνθήκης, ένας επαρχιώτης ντυμένος με τα ρούχα της πόλης. Έχοντας χάσει την «οντολογική ασφάλεια» που του παρείχε ο πολιτισμός της παραδοσιακής κοινότητας, αισθάνεται απροσανατολισμένος και γι' αυτό συχνά προκειμένου να νιώσει τη χαμένη θαλπωρή της κοινότητας αντιμετωπίζει την πόλη με εργαλεία του παρελθόντος[43]. Η πόλη αυτή λειτουργεί ως «κατώφλι»[44], ως όριο όπου δύο διαφορετικά συμβολικά συστήματα, της παραδοσιακής και της αστικής κοινότητας, συναντώνται.

Στο άλλο άκρο βρίσκεται η νεωτερική πόλη. Είναι αυτή που έχει διαμορφώσει ως ένα βαθμό τα αστικά της χαρακτηριστικά, εμφανίζει μια δυναμική στην ανάπτυξή της και αναστοχάζεται γύρω από την ταυτότητά της, κοιτώντας το παρελθόν της, όπως κάποιος κοιτάζει το οικογενειακό άλμπουμ και προσπαθεί να αφηγηθεί την ιστορία της οικογένειας μέσα από την ιστορία των φωτογραφιών. Η πόλη αυτή στέκεται αυτόνομα απέναντι στο αγροτικό παρελθόν και το αντιμετωπίζει επί ίσοις όροις, όταν μπαίνει στο τραπέζι το ζήτημα του ορισμού της πολιτισμικής ταυτότητας των κατοίκων. Σε αυτή την αντιπαράθεση η νεωτερική πόλη φαίνεται να κερδίζει έδαφος, καθώς το βιωμένο αγροτικό παρελθόν απουσιάζει από τη ζωή αυτών που αφηγούνται αυτή την εικόνα της πόλης. Είναι η πόλη των κατοίκων που έχουν γεννηθεί στην άλλη όχθη του ποταμού.

λου, *Μορφές κατοίκησης στην Αθήνα κατά τα τέλη του 19ου αιώνα. Αρχιτεκτονικός χώρος και Λογοτεχνία*, nissos academic publishing, Αθήνα 2010, σ. 49-86.

43. Στον Giddens η οντολογική ασφάλεια έχει την έννοια της υπαρξιακής βεβαιότητας που έχουν οι άνθρωποι «*για τη συνέχεια της προσωπικής ταυτότητάς τους και τη σταθερότητα του κοινωνικού και υλικού περιβάλλοντος δράσης τους*». Anthony Giddens, *Οι συνέπειες της νεοτερικότητας*, ό.π., σ. 116.

44. Για το κατώφλι ως διάταξη στο χώρο αλλά και ως ερμηνευτικό μοντέλο βλ. Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, μτφρ. Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffe, Routledge and Kegan Paul, London and Henley ³1977. Σταύρος Σταυρίδης, *Από την πόλη οθόνη στην πόλη σκηνή*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2002, σ. 331-366.

Ανάμεσα σε αυτές τις δύο εκδοχές της πόλης βρίσκεται αυτή των εσωτερικών μεταναστών της πρώτης γενιάς, όπως όμως τη βιώνουν στη σύγχρονη εποχή. Πρόκειται για μια συνέχεια της μεταιχμιακής πόλης και ταυτόχρονα ένα βήμα πιο πέρα από αυτήν. Η πόλη έχει πλέον καταστεί οικεία και αναπόσπαστο μέρος της κοινωνικής τους ύπαρξης, απόρροια της ιδιοκτησιακής σχέσης των κατοίκων με το χώρο και μακρόχρονης διαμονής τους σε αυτόν. Παρ' όλα αυτά εξακολουθεί να διατηρεί μέσα της σε θραυσματική μορφή υπολειμματικά στοιχεία από το πλαίσιο αναφοράς του παραδοσιακού πολιτισμού. Ωστόσο χωρίς να αποκόπτεται ή να αυτονομείται πλήρως από τους πολιτισμικούς κώδικες του αγροτικού πολιτισμού, τείνει να απομακρυνθεί από αυτούς αναπτύσσοντας κάθε μέρα και περισσότερο τα αστικά της χαρακτηριστικά.

Οι εικόνες αυτές της πόλης δε λειτουργούν αποκλείοντας η μία την άλλη. Επικοινωνούν μεταξύ τους συμβάλλοντας η μία στη διαμόρφωση της άλλης. Συνυπάρχουν και συνδιαλέγονται, όπως συμβαίνει το ίδιο και με τους ανθρώπους που κατοικούν μέσα της, ανανεώνοντας εις το διηνεκές την πολιτισμική ταυτότητα της πόλης.

Τη ζωή μέσα στην πόλη οι αφηγητές την προσλαμβάνουν ως μια προσωπική περιπέτεια που έχει τη δομή μιας οιονεί διαβατήριας τελετής, κατά την οποία κατορθώνουν να υπερβούν όλες τις αντιξοότητες, με κατάληξη την αυτοεπιβεβαίωσή τους. Η πόλη μέσα στο πλαίσιο αυτό έχει στην αρχή τη μορφή ενός ανοίκειου περιβάλλοντος, το οποίο καλείται ο ήρωας της αφήγησης να «δαμάσει», να καταστήσει οικείο προς όφελός του.

Όλα αυτά νομίζω μας οδηγούν συμπερασματικά πίσω στα εισαγωγικά ερωτήματα του άρθρου. Οι βιογραφίες των κατοίκων μπορούν, με μια άλλη ματιά, να διαβαστούν ως βιογραφίες της πόλης, αναδεικνύοντας έτσι και την πολλαπλότητά της, η οποία είναι conditio sine qua non του πολιτισμού που η ίδια συμβολίζει.

Αποσπάσματα αυτοβιογραφιών
1η (γυναίκα)

Εγώ έχω γεννηθεί το '26. Στο χωριό Μηλιές της Μυτιλήνης. Είμαστε εννέα παιδιά. Η μάνα μου ήταν πολύ φτωχιά, δεν μπορούσε να μας ζήσει και έσκαβε με τους άντρες. Έσκαβε στις ελιές, για μεροκάματο. Τέλος πάντων, ήθελε να με δώσει μονάχα για φαγητό. Ήρθε κάποιος στο σπίτι, δε μου κάνει, λέει, είναι μικρή. Τέλος πάντων, με πάει μάνα μου στη Μυτιλήνη, για ψώνια, δηλαδή, να κρατάω το ζεμπίλι, για ψώνια. Με πήγε εκεί πέρα, στο Χάλικα, δε με κρατούσαν ούτε κι εκεί. Ήταν Κυριακή, με κράταγε η μάνα μου, το μπουχτσιαδάκι, το μπογαλάκι, στο χέρι, κατεβαίναμε. Βρίσκουμε μία κυρία στο δρόμο. Λέει, πού το πας αυτό το παιδί; Λέει, το πήγα κάτω, λέει, και δεν το κρατούσαν. Θα το πάρω, λέει, εγώ. Με παίρνει αυτή η κυρία, είχε πέντε παιδιά αυτή. Ήταν υπάλληλος στο τελωνείο ο σύζυγος, η νύφη καλή. Φτωχή κι αυτή. Και θυμάμαι, τη μέρα που μ' άφησε η μάνα μου και έφυγε, δεν είχαν να με σκεπάσουν. Κι είχανε χράμια στην τραπεζαρία και τα σηκώσανε να με σκεπάσουνε. Φαντάσου, τι ανέχεια είχαν κι αυτοί! Τέλος πάντων, κάθισα δυόμισι χρόνια εκεί. Ψωμάκι μου δίναν, δεν εχόρταινα, στενοχωρέθηκα που έφυγα από τη μάνα μου, κλάματα και τα λοιπά και τα λοιπά. Κάθισα δυόμισι χρόνια. Πήρε μετάθεση αυτός, πήγαμε στην Αλεξανδρούπολη. Μετά από δυόμισι χρόνια με παίρνει η μάνα μου. Έμαθε ότι δεν είμαι καλά, κι αυτά, με πήγε αλλού.

[...]

Πήγα κάθισα σε ένα αφεντικό έξι χρόνια. Είχαμε συμφωνήσει τρεις χιλιάδες το χρόνο, δυο αλλαξιές, παπούτσια, ρούχα και τα λοιπά. Τι δουλειά; Όλες τις δουλειές, παιδί μου! Όλες τις δουλειές. Στο σπίτι, στον κήπο, στ' αμπέλια, να ραντίζω, ελιές... Κάθισα έξι χρόνια. Όλη την Κατοχή. Και όταν ήθελα πια να φύγω, δεν τους πήγα ούτε στο Ε.Α.Μ., να πάρω τον κόπο μου, ούτε τίπ'τα. Μου δώσαν διακόσιες οκάδες λάδι, έξι χρόνια δουλιά! Είχα και το αδερφάκι μου για να φυλάει τα πρόβατα, μικρό.

Λοιπόν, θα πω κι αυτή την ιστορία για να ξέρετε, να θυμόσαστε τι χρόνια περάσανε η δική μου ηλικία! [συγκινημένη, βουρκωμένη]. *Μικρός ήτανε* [ο αδερφός], *είχε σταματήσει το σχολείο. Και του δώσανε ένα σακάκι, τ' αφεντικό. Δεν είχε παιδιά αυτός. Είχε ελαιοτριβείο, δεν έκαμε παιδιά. Του δώσανε ένα σακάκι, να το φοράει το παιδί, να μη*

κρυώνει. Και κάθισε αρκετό καιρό το παιδί. Μαζί κοιμόμαστε, μέσα στην κουζίνα, καταγής, και πεινούσαμε κιόλας. Κεινοί, το έκλειναν, το κλείδωναν, το παίρναν το ψωμί. Γιατί ζύμωναν, και κόβανε, ας πούμε, καμιά φέτα και το άλλο το κλειδώνανε. Είχαμε ένα δωμάτιο γεμάτο τρόφιμα. Κι ο κόσμος όξω πεινούσε, πρησμένος.... Λοιπόν, αυτός, το αφεντικό, είχε κλειδιά. Είχε κι αυτή, κι αυτός. Κι έκλεβα, έκλεψα. Για αυτό. Λοιπόν το Σαββάτο, άλλαζε αυτός και τα κλειδιά τα άφηνε μέσα. Φεύγανε, πηγαίνανε βεγγέρα, όπου θέλανε. Είχα μια γειτόνισσα, με τέσσερα παιδιά, χήρα. Δίπλα μου, από απέναντι. Και της έλεγα, θα σου βάλω ρύζι, θα... Έπαιρνα εγώ τα κλειδιά απ' το κουστούμι του, κι έπαιρνα ένα κιλό ρύζι, ένα κιλό ζάχαρι, λίγο αλευράκι, ό,τι μπορούσα. Κι έλεγα, κράτησε, στείλε κι τς μάνας. Δηλαδή, στη μάνα μου στο χωριό, σ' άλλο χωριό. Κι αυτή η δουλειά γινόταν. Τα 'βαζα τη νύχτα κι ερχόταν η γυναίκα και τα 'παιρνε. Λοιπόν, το είπε σε μια ξαδέρφη της, αυτή η γειτόνισσά μου, και η ξαδέρφη της πήγε και το 'πε στα αφεντικά. Τέλος πάντων, δε με νοιάζει. Εγώ, πάντως, έκλεψα για να δώσω να φάνε ο κόσμος. Το αδερφάκι μου, κάθισε δεν ξέρω πόσο, δε θυμάμαι πόσο καιρό κάθισε, ένα χρόνο, δεν ξέρω. Πήγε στη μάνα μου επάνω. Και δεν γύρισε στην ώρα του. Δεν ήρθε στην ώρα του, ας πούμε, που το περίμενε. Και το 'διωξε το παιδί! Λοιπόν, το σακάκι που του δώσανε, κατέβηκε αυτή [η γυναίκα του αφεντικού] *στο κατώι, και του λέει, βγάλ' του* [φωναχτά] *να του βάλ' κι άλλους! Του βγάλαν του παιδιού το σακάκι! Αφού έφυγα εγώ το '46, το Δεκέμβριο ήρθα εδώ στην Αθήνα, με πληρώσανε ό,τι θέλανε. Διακόσιες οκάδες λάδι, μου δώσανε κύριε! Έξι χρόνια! Δουλειά! Να σηκώνομαι τη νύχτα, απ' τς τέσσερις η ώρα, να μαζεύω τς ..., τ' αυτά.... και να πηγαίνω μιάμιση ώρα με τα πόδια, και να ξημερώνει, και φαντάσου τι κούραση το βράδυ που γύριζα! Νερό να κουβαλάω, να μαγειρέψω, τέλος πάντων. Και μου δώσανε διακόσες οκάδες λάδι! Ξοδεύω τς πενήντα για εισιτήρια, να 'ρθω, και μείναν κι εκατόν πενήντα. Τέλος πάντων. Ήρθα εδώ πέρα, δούλεψα σκληρά, πήρα το οικοπεδάκι, το '46.*

2η (άνδρας)

Ο πατέρας μου ήταν απ' την Αίγινα. Η μάνα μου ήτανε Μικρασιάτισα. Ο πατέρας μου πήγε στη Μικρά Ασία, το '22. Στην οπισθο-

χώρηση, πήρε τη μάνα μου να τη γλυτώσει γιατί ήτανε Έλληνες εκεί. Κοριτσάκι! Και μάλιστα ήταν να τον περάσουν και στρατοδικείο! Γιατί μου τα 'λεγε ο πατέρας μου. Του λέει, έλα τώρα. Αφού πισθοχωράμε να πάρουμε την κοπέλα να τη γλυτώσουμε. Και την πήρε την κοπέλα, και την γλύτωσε και την πήγε στην Αίγινα, σαν πατριώτης, και την παντρεύτηκε! Και μ' αυτή τη γυναίκα έκανε εφτά παιδιά! Ε, έκανε εφτά παιδιά, έφυγε απ' την Αίγινα, ήρθαμε στον Περαία. Στα Μανιάτικα μέναμε. Μέναμε σε σπίτι του Δ...! Έναν μεγάλο, καθηγητής είναι, βουλευτής ήτανε, δεν ξέρω. Στο σπίτι του Δ... μέναμε. Στα Μανιάτικα. Η μάνα μου, ο πατέρας μου και τέσσερα παιδιά είχε εκεί στο σπίτι. Μετά πήγαμε λίγο παραπάνω στου Δούκα το σχολείο, στα Μανιάτικα. Εκεί πήγα σχολείο. Εκεί δεν έμαθα γράμματα, γιατί φτώχεια, κοντύλια δεν είχαμε, σε πλάκα γράφαμε, δεν τα 'παιρνα και τα γράμματα, ήμουνα και λιγάκι ζωηρός, ε, έμεινα αγράμματος! Ε, μετά έγινε ο πόλεμος. Πέσανε οι σειρήνες, κι ήρθανε της μάνας μου το σόι και την πήρανε τη μάνα μου με εφτά παιδιά, την πήγαν στα Σφαγεία, στα Προσφυγικά και μέναμε. Ε, από κει, άντε-άντε-άντε, έγινε το '40 ο πόλεμος, έφυγε ο γέρος για την Αίγινα να ντυθεί στρατιώτης, μείναμε η μάνα μου και μεγαλώσαμε! Εγώ, μεταξύ, πήγα και στην Αίγινα, πούλαγα κουλούρια. Ο πρώτος μικροπωλητής στην Αίγινα ήμουνα! Και πούλαγα κουλούρια. Προπολεμικώς. Τον καιρό που βγήκε το «γελεκάκι». Επούλαγα κουλούρια στην Αίγινα, το «κουλούρι το κεκ», άμα ακούνε οι παλαιοί, με γνωρίζουνε. Το «κουλούρι το κεκ». «Φάτε κουλουράκια μη σας πιάσει κίτρινος πυρετός κ.λπ.» Είχα βγάλει και ποίημα! Για να πουλάω τα κουλούρια. Είχα βγάλει και ποίημα. «Φάτε κουλουράκι κεκ να μη σας πιάσει κίτρινος πυρετός». Ναι, και «το κουλούρι το κεκ» ήταν το παρατσούκλι μου. Το παράνομά μου είναι Σ..., γνωστός στην Αίγινα. Κατάλαβες; Και εκεί, μάλιστα, στην Αίγινα, σε ένα πανηγύρι του Άη Γιωργού που γίνεται στα Μέθενα, του Άη Γιωργού, έφαγα και μαχαιριά στο κεφάλι! Από μια Αρβανίτισσα! Γιατί, πούλησα τα κουλούρια, κι εγώ παιδάκι τότε, άμυαλο, πήγα σε μια και της λέω «δώσε μου ένα λουλούδι», «όχι, μου λέει, δε σου δίνω» λέω «μωρέ, δώσε μου ένα λουλούδι», δέκα χρονών τότε, τι το 'θελα, τώρα, το λουλούδι! Ε, είχαν μείνει καμιά δεκαριά κουλούρια στον ταμπλά, «όχι, λέει, δεν στο δίνω». «Δε μου δίνεις; Άντε φύγε, της λέω». Και με το φύγε πάω από πίσω, εγώ ο έξυπνος, τραβάω ένα λουλούδι. Γυρνάει αυτή με το μαχαίρι, νταν! Νάτηνε! [μου δείχνει το σημάδι της μαχαι-

ριάς]. *Την πλακώσανε οι χωροφυλάκοι, την γράψανε, μένα με πήγανε στο μοναστήρι, στις καλόγριες, μου κάνανε το κεφάλι άσπρο, από μαύρο, με τις γάζες και μια και δυο, με το καΐκι στην Αίγινα. Αυτά! Μετά γίνανε δικαστήρια, πήραμε αποζημιώσεις, πήραμε, τα πάντα πήραμε. Αλλά δεν είχαμε μυαλό τότε, τα λεφτά που πήρε η γριά μου να πιάσει να κάνει μια αγορά. Δεν πρόλαβε να κάνει αγορά γιατί έγινε ο πόλεμος. Και το ωραίο είναι ότι μου λέει η γριά μες στο βαπόρι, ότι...(Αυτή είναι ιστορία μεγάλη, έχω βιβλίο να γράψω! Αλλά είμαι αγράμματος. Αν έγραφα ένα βιβλίο του πολίτη, του βιοπαλαιστή πολίτη πώς έζησε, θα έπιανε πολλά λεφτά!) Λέω, ρε γριά. Όχι, μου λέει, δε θα το πεις του γέρου ότι πήραμε λεφτά. Δυόμιση χιλιάδες, τότε! Λέω, γιατί να μη το πω του γέρου; Και τι θα τα κάνεις τα λεφτά ρε γριά, της λέω. Μου λέει, θα πάρουμε σπίτι. Λέω, αν πρόκειται να πάρεις σπίτι, να μη το πούμε. Και πάμε το βράδυ, και της λέει ο γέρος, τι έκανες ρε γριά, την Αρβανίτισσα την εδίκασες; Ο! Στέλιο μου τη γδίκασα, είναι μέσα, οχτώ μήνες έφαγε. Καλά της έκανες: Ο! ρε γέρο, λέω από μέσα μου, σε κοροϊδεύει η γριά. Έχει τα λεφτά στη τσάντα της! Αλλά εγώ ήξερα το μυστικό, ότι θα πάρει σπίτι, κι έκανα το κορόιδο απ' το γέρο. Λέω, ας τους δεν πειράζει, αφού το 'χει για καλό σκοπό η γριά, δε με πειράζει εμένανε. Και τ' αποτέλεσμα, έγινε το '40 και τα σκορπίσαμε. Έπειτα, έφυγε ο πατέρας και τα σκορπίσαμε: Μετά ήρθαμε από τον Περαία στα Σφαγεία, τα λεγόμενα. Και μετά εγώ, από τα Σφαγεία, γνώρισα τη γυναίκα μου αυτή, στρατηγού ανιψιά. Στρατηγού ανιψιά, τη γνώρισα. Πήγα να βάψω το σπίτι και τη γνώρισα την κοπέλα και κουβέντα στη κουβέντα, ελεύθερη ήτανε, ήθελα κι εγώ να νοικοκυρευτώ, και λέω, εδώ καλά είναι να πέσω. Στα μαλακά. Από τη φτώχεια, να πέσω μέσα λιγάκι στο..., πιο καλύτερη ζωή και πιο μορφωμένους ανθρώπους από μένανε, να πάρω μερικές ορμήνιες, ξέρω 'γώ τι, πολλά πράματα... Και είπα το 'ναι'! Και τα φτιάξαμε με την κοπέλα μέσα, και του πήρα του στρατηγού την ανιψιά! Πήγα να βάψω το σπίτι, και τη γνώρισα. Και τη γνώρισα την κοπέλα, και λέω να φύγω από τα σφαγεία, απ' τη βρωμιά, τα καυσαέρια, από τους..., άλλο κόσμο εκεί, άλλο κόσμο πιο πάνω, τα περίχωρα! Ξέρω 'γώ τι, κι ήθελα ν' αλλάξω. Αλλαγή, ζωής! Και ήρθα 'δώ. Τη γνώρισα την κοπέλα, είχε ένα οικόπεδο εδώ η κοπέλα. Δεν το είχε μάλιστα, μετά τη γνωριμία μου το αγόρασε. Μετά τη γνωριμία μου ο στρατηγός της πήρε ένα οικόπεδο με το μισθό της, γιατί την είχε σαν υπηρέτρια, ανιψιά του, και της πήρε*

ένα οικοπεδάκι εδώ στην Αγιά Μαρίνα και μ' αυτό έπειτα, γίναμε ένα οι δυο μας και αγωνιστήκαμε και φτιάξαμε αυτό που φτιάξαμε. Και πέτυχα, κι έφυγα κι από το καυσαέριο κάτω κι ήρθα πιο ψηλά. Και μάλιστα ο πατέρας μου, Θιος σχωρέστονε, μούλεγε, ρε, μου λέει, άφησες τον άσφαλτο και ήρθες στα βουνά; Του λέω, ρε πατέρα, και το βουνό χρειάζεται αλλά κι ο άσφαλτος δεν είναι πολύ καλό γιατί μπορεί να περάσει κανένα αυτοκίνητο να σε σκοτώσει. Τουλάχιστον στο βουνό είσαι μέσα στη φύση. Ωραία είμαι εκεί πάνω, του λέω.

[...]

Χτίσαμε κι έχω τα παιδάκια μου. Στο κάθε πάτωμα μένει κάθε κόρη μου. Οι δυο κόρες μου. Δεν είχαμε το πορτοφόλι να ανοιχτούμε να πάρουμε άλλα οικόπεδα. Αφ' όσον είχαμε αυτό λέω της γυναίκας θα κάνουμε πρώτο, δεύτερο, τρίτο, θα βάλουμε τα παιδιά από πάνω κι εμείς από κάτω. Δεν είχαμε τη δυνατότητα να αγοράσουμε άλλο, γιατί κτίζαμε, δωμάτιο - δωμάτιο, με τις οικονομίες μας. Τριώροφο και μια γκαρσονιέρα από κάτω. Σε τριάντα πέντε χρόνια έγινε αυτό το τριώροφο. Δεν έγινε τσάκα - τσάκα. Ούτε με δάνεια τραπέζης, ούτε τίποτα. Δουλεύοντας, μαζεύοντας. Μεγαλώσαν τα παιδιά, δουλεύαν και τα παιδιά, δούλευε κι η γυναίκα μου, δούλευα κι εγώ. Κι οι τέσσερις φεύγαμε από το σπίτι. Και μαζευόμασταν στις τρεις η ώρα και οι τέσσερις. Και τα λεφτά, της μάνας. Κι η μάνα έκανε το κουμάντο. Ήταν πιο τσαχπίνα, πιο.... αγράμματη, αλλά δεν μπορείς να την πιάσεις! Ήταν πολύ έξυπνη. Είναι από την Πελοπόννησο. Πελοπόννησο, τσαχπίνα! Ξύπνια πολύ! Κατάλαβες; Έκανε κουμάντο αυτή και άντε, άντε, ντουβάρι, ντουβάρι, ντουβάρι, ντουβάρι, ντουβάρι, ντουβάρι κι έδωσα στα παιδιά μου από ένα πάτωμα κι είμαι κι εγώ από κάτω. Αγαπημένοι, με τα εγγόνια μου, μαγερεύει η γυναίκα μου, κατεβαίνουν τα εγγόνια μου, τα παιδιά μου. Είμαστε αγαπημένοι, δεν έχει να μοιράσει κανένας τίποτα. Δυο κληρονόμοι είναι, μισό η μία μισό η άλλη. Τέρμα. Δεν έχει... Έχει και ένα εξοχικό, της έχω φτιάξει.

[...]

Σημαίνει πολύ να είναι ιδιωτικό το οικόπεδο και να μην είναι τα παιδιά σε διαμέρισμα. Γιατί εγώ είμαι οικοδόμος και δούλεψα τα διαμερίσματα, δεν έχεις δικαίωμα να καρφώσεις μια πρόκα. Άμα κοιμάται ο διπλανός σου στο διαμέρισμα και καρφώσεις την πρόκα να κρεμάσεις το κάδρο, θα σου κάνει παρατήρηση ο δίπλα. Αυτά δε τα ήθελα. Τα έβλεπα. Λέω τι είναι αυτά; Σπίτια είναι αυτά; Εγώ θέλω ιδιωτικό

σπίτι! Να το πάρω το ντουβάρι από εδώ, να το πάω πιο πέρα, άμα δε μου ταιριάζει. Στην πολυκατοικία δεν μπορείς να το γκρεμίσεις το ντουβάρι! Και διαμέρισμα μπορούσα, αλλά να βάλω το τομάρι το δικό μου και της γυναίκας μου. Έτσι; Τα παιδιά μου μετά; Ενώ, προβλέψαμε και λέμε, θα πάρουμε το οικόπεδο, θα ρίξουμε κολώνες, θα ξεκινήσουμε με κολώνες, να βολέψουμε και τα παιδιά. Γιατί σου είπα προηγουμένως δεν είχαμε τη δυνατότητα να κάνουμε κι άλλη αγορά! Είχα οικόπεδο με δέκα χιλιάδες... Και αυλή έχω. Και μπρος και πίσω! Βασιλικά δωμάτια, που λένε. Διαμερίσματα. Άμα τα δεις απ' όξω λες, εδώ κάνας τραπεζίτης μένει! Και μένει ένας φουκαράς, πιο ταλαιπωρημένος κ.λπ. Γιατί ήταν όλα μετρημένα.»

3η (άνδρας)

Σήμερα οι μόνοι πλανόδιοι που περνάνε —χωρίς καμία φυλετική διάκριση, κι αυτά— είναι οι γύφτοι. Ενώ τότε, περνούσε κατ' αρχήν ο Γανωτής, τον ξεύρετε το γανωτή με τη φουφού του; Και μου έκανε εντύπωση πώς το πιρούνι έμπαινε μέσα βρώμικο και έβγαινε πεντακάθαρο. Δηλαδή, έβγαινε κασσιτερωμένο κ.λπ. Ο οποίος περνούσε κάθε μέρα, και σήμερα τον έπαιρνα εγώ, τον έπαιρνες εσύ, τον έπαιρνε ο άλλος. Και ξεύρετε δεν ήτανε άλλος, άλλος, άλλος. Ήταν ο ίδιος, ο οποίος είχε τους πελάτες του. Κι έλεγε, σήμερα δεν προλαβαίνω να περάσω, θά 'ρθω όμως αύριο κυρά - Βούλα, έλεγε στη μητέρα μου, σε σένα, γιατί τώρα θα πάω στην κυρία Αγγελική. Μετά περνούσε ο Στρωματάς, με το τόξο του εκεί και με τη χορδή του που χτυπούσε και τίναζε το μαλλί από τα στρώματα και τα παπλώματα. Θυμάμαι καθόταν, έτσι, και το χτυπούσε μέσα στον ήλιο, και φουφούλιαζε μετά τα αερώματα. Μετά ήτανε ο Σαπουνάς, περνούσε και μας έφερνε σαπούνι. Αυτός πουλούσε με γάιδαρο. Οι άλλοι με τα πόδια. Περνούσε ο πατσάς, ο Πατσατσής, «Πατσάααα και ποδαράκια!» με το ζυγό στην πλάτη και με δύο κουβάδες δεξιά και αριστερά. Με το αυτοκίνητο περνούσε ο Νερουλάς. Περνούσε ο άλλος που μας έφερνε το λάδι και τις ελιές. Περνούσε, δεν ενθυμούμαι, αυτός έμενε κάπου εδώ στο Βύρωνα, αυτός που πουλούσε τα τσάγια και τις φασκομηλιές, το χαμομήλι, όλα αυτά τα βοτάνια για κάθε αρρώστια και για κάθε πάθηση και σου 'λεγε κιόλας πώς να τα κάνεις! Ο Ψαράς, με τη μοτοσυκλέτα. Ο Πα-

γοπώλης. Το καλοκαίρι περνούσε κι ο Παγωτατζής, η Έβγα, με τα άσπρα ντυμένα. Περνούσε ο Τυροπιττάς. Και στα στενά περνούσαν. Ο Τυροπιττάς έδενε την Ηλιούπολη με το Παγκράτι και περνούσε κάθε απόγευμα. Στο χέρι το είχε. Μόνο ο παγωτατζής είχε και ο παγοπώλης το καροτσάκι. Οι Λούστροι. Θυμάμαι πάρα πολύ λίγους, έναν - δύο στο Νησάκι. Περνούσαν με το κασελάκι τους. Μετά ήτανε οι Μανάβηδες, με τη σούστα. Ήταν ο κυρ - Αργύρης, ο Ρούσσος, με ένα ωραιότατο άλογο. Το θυμάμαι το άλογο με μία μπλε σούστα με κόκκινες ρόδες. Ήτανε επίσης ο κυρ - Νίδης, ο Λευτέρης, μανάβης κι αυτός. Αυτοί μέναν δίπλα - δίπλα, αλλά αυτός δεν πουλούσε εδώ. Πήγαινε μέσα στο Βύρωνα και στον Άγιο Αρτέμιο και πουλούσε. Ο κύριος Αργύρης πήγαινε στην πάνω Ηλιούπολη στην αριστοκρατική Ηλιούπολη και πουλούσε την πραγμάτεια του. Μετά ήτανε ο Σταμάτης, ο Σμπώκους που τον λέγανε παρατσούκλι, μένει εδώ στην Πάρνηθος, δεν θυμάμαι το επίθετό του. Του Φιλιππόπουλου μπαντζανάκης ήταν, χοντρουλός. Μετά ήταν ο Μπίρλης, ο μόνος που είχε γάιδαρο. Όλοι οι άλλοι είχαν άλογα, αυτός είχε γάιδαρο και το φόρτωνε. Αυτοί ήταν Ηλιουπολίτες, δεν ήταν από έξω. Ήταν ο Σταμάτης ο Ξαγοράρης, ο οποίος είχε ψάρια. Ήτανε και ο Μπότος, ο Ηλίας κι ο Βασίλης, οι γνωστοί, οι οποίοι ήτανε έμποροι. Γυρίζανε με τη σούστα και πουλούσαν είδη προικός, λευκά είδη. Καλά, οι άλλοι ήταν πολύ μεταγενέστεροι, που ανοίξανε στην Αθηναΐδος κάτω στην Αθήνα, οι γυρολόγοι, που πουλούσαν πετσέτες, σεντόνια, ξέρετε, με τον πήχη, οι γυρολόγοι. Παλληκάρια ήταν κυρίως αυτοί, ήταν όμως και μεγάλοι άνθρωποι. Αυτοί ερχόντουσαν από την Αθήνα. Τρεις-τέσσερις μαζί βγαίνανε. Ήταν παλληκάρια και πηγαίναν όλοι με κάρτα, ένα τάλιρο το μήνα. Δώδεκα φορές το χρόνο περνούσε. Θυμάμαι, γιατί ερχόντουσαν, εμείς είχαμε αυλή, κήπο, και καθόντουσαν και τους έβγαζε η μητέρα μου νερό, γλυκό, φαγητό, κάτι να φάνε τα παιδιά. Μη νομίζετε ότι ήταν πολλά σπίτια. Δέκα σπίτια ήταν όλα - όλα.

[...]

Όποτε πηγαίναμε, ξέρετε, την εποχή εκείνη εκδρομή [ενν. σχολική]*, μας έλεγαν, «όταν θα γυρίζετε, θα βαστάτε ή πέτρες ή κλαδιά». Οι μεν πέτρες για να τις κάνουν ασβέστη, τα δε κλαδιά για να βάλουν φωτιά για να κάνουν την πέτρα ασβέστη. Αυτή ήταν η εκδρομή. Όταν δε πηγαίναμε, που πηγαίναμε άδειοι, πηγαίναμε με δένδρα, να τα φυτεύουμε, σε όλες τις πλαγιές του Υμηττού και μετά ξανακάναμε εκ-*

δρομή για να πάμε να τα ποτίζουμε. Οι άλλες εκδρομές που γινόντουσαν στις πλατείες, πάντα ήταν για να πάμε να καθαρίζουμε τις πλατείες. Έχω καθαρίσει όλες τις πλατείες της Ηλιουπόλεως, όλους τους δρόμους της Ηλιουπόλεως, έχω φυτέψει όλα τα δέντρα της Ηλιουπόλεως, και βεβαίως με τα παιδιά της εποχής μου, όχι μόνος μου. Δηλαδή, δε θυμάμαι εκδρομή να πήγαμε, τάχα «πάμε εκδρομή», αλλά, «πάμε να καθαρίσουμε την πλατεία Φλέμινγκ», «πάμε να καθαρίσουμε τις πλατείες του Αγίου Νικολάου» — που είναι σήμερα — ή «πάμε να δενδροφυτεύσουμε — αυτό που το λένε σήμερα – αναψυκτήριο». Ήταν νταμάρι εκεί, παλιά, και πηγαίναμε και φυτεύαμε. Δεν ξέρω πως μάθαμε γράμματα! Τελικά μάθαμε γράμματα. Όλο με ένα σκεπάρνι και φυτεύαμε δένδρα, όλο κουβαλούσαμε πέτρες και κλαδιά!

ΡΕΑ ΚΑΚΑΜΠΟΥΡΑ

Η ΛΑΟΓΡΑΦΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΤΩΝ *ΠΡΟΣΩΠΙΚΩΝ ΑΦΗΓΗΣΕΩΝ* ΣΤΟ ΔΙΕΘΝΗ ΧΩΡΟ

Η προφορική αφήγηση ιστοριών —και κυρίως η γραπτή απόδοσή τους— υπό μορφή μύθων, παραμυθιών, τραγουδιών, επών, παραδόσεων, ευτράπελων διηγήσεων ή ανεκδότων, αφηγήσεων ή ιστοριών ζωής, χρονικά και τοπικά τοποθετημένη κοντά στις εμπειρίες των αφηγητών και των ακροατών ή τοποθετημένη μακριά σε μυθικούς ή φανταστικούς κόσμους, βρίσκεται στο επίκεντρο της λαογραφικής έρευνας.

Ωστόσο κατά την διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών οι αναλύσεις της προφορικής αφήγησης και των αφηγημάτων έχουν γίνει σημαντικές, όχι μόνο για την λαογραφία ή την λογοτεχνική μελέτη, αλλά και σ' ένα ευρύ φάσμα γνωστικών πεδίων, όπως η ιστορία, η κοινωνιολογία, η ανθρωπολογία, η κοινωνιογλωσσολογία, η φιλοσοφία, η ψυχολογία, η ψυχανάλυση, η πολιτική επιστήμη, η δημοσιογραφία, η εγκληματολογία (Hinchman και Hinchman, 1997). Η λεγόμενη *αφηγηματική στροφή* (Bruner 1990, Aronsson 2001) έχει λάβει σημαντική θέση στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, καθώς οι μελετητές ερευνούν, εντονότερα από ποτέ, όχι αυτό που είναι ή ήταν, αλλά τον τρόπο που αναπαριστούν οι άνθρωποι αυτό που είναι ή ήταν. Ο Bo G. Nilsson (2003: 115. πρβλ. Klein, 2006: 11) υποστηρίζει ότι οι λαογραφικές ιεραρχίες έχουν αντιστραφεί και έτσι οι αφηγήσεις με επίκεντρο το «εγώ» και το «εμένα» αποτελούν πλέον τον κανόνα ή την ορθόδοξη προσέγγιση τουλάχιστον στον δυτικό κόσμο, τόσο στις καθημερινές εφαρμογές όσο και στις έρευνες των μελετητών.

Στην παρούσα εισήγηση θα επιχειρήσουμε μια πρώτη αποτίμηση της λαογραφικής συμβολής στη μελέτη των προσωπικών αφηγήσεων, όπως είναι οι αφηγήσεις ζωής, οι ιστορίες ζωής ή οι αφηγήσεις προ-

σωπικών εμπειριών, έτσι όπως εκδηλώθηκε από τη δεκαετία του '70 στις Η.Π.Α και στην Ευρώπη.

Όταν αναδυόταν η λαογραφία ως νέος κλάδος των ανθρωπιστικών επιστημών στην Ευρώπη κατά την διάρκεια των πρώτων δεκαετιών και των μέσων του δεκάτου ενάτου αιώνα, αναπτύχθηκε μια ιεραρχία αφηγηματικών κατηγοριών. Ορισμένες κατηγορίες, όπως τα παραμύθια, οι μύθοι, οι παραδόσεις, τα δημοτικά τραγούδια, οι έμμετροι μύθοι και οι θρύλοι σχετικά με τους αγίους, βρίσκονταν στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος, ενώ οι ιστορικοί ή οι υπερφυσικοί θρύλοι παρουσίαζαν μικρότερο ενδιαφέρον. Πολλές όμως κατηγορίες, τις οποίες αναγνωρίζουν σήμερα οι λαογράφοι, δεν θεωρούνταν «πραγματική» λαογραφία και δεν καταγράφηκαν ούτε ερευνήθηκαν. Ως «αυθεντικές» λαογραφικές αφηγήσεις θεωρήθηκαν τα «παραδοσιακά» είδη τα οποία, με τον πλούτο των παραλλαγών τους, ακολουθούσαν συγκεκριμένα πρότυπα καθώς παραδίδονταν προφορικά «από γενιά σε γενιά». Μέχρι ακόμα και την δεκαετία του 1960, κατηγορίες όπως οι «τοπικές ιστορίες», οι «αφηγήσεις προσωπικών εμπειριών» και οι «αφηγήσεις ζωής» κατά κανόνα δεν συμπεριλαμβάνονταν στα πλαίσια της λαογραφικής μελέτης. Θεωρούνταν συμπληρώματα τα οποία, στην καλύτερη περίπτωση, μπορούσαν να βοηθήσουν στην ανάλυση της «πραγματικής» λαογραφίας.

Στα τέλη της δεκαετίας του 1960 και στις αρχές της δεκαετίας του 1970, έλαβαν χώρα πολλές αλλαγές στη μελέτη της λαογραφίας σε αρκετά μέρη του κόσμου. Αυτές οι αλλαγές ήταν ίσως ριζοσπαστικότερες στις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, αφού εκεί το φάσμα των προφορικών λογοτεχνικών ειδών μάλλον συμπεριλάμβανε περισσότερα στοιχεία από όσα η λαογραφική μελέτη στην Ευρώπη. Μια από τις αιτίες αυτού του φαινομένου ήταν το ότι η μελέτη της γηγενούς αμερικανικής ιστορικής αφήγησης υπήρξε σημαντική στις Ηνωμένες Πολιτείες από την αρχή της ύπαρξης του τομέα, ειδικά χάρη στις προσπάθειες του Franz Boas. Οι ιστορίες των Ινδιάνων της Βορείου Αμερικής δεν ταίριαξαν εύκολα με την ευρωπαϊκή κατάταξη των ειδών και, παρά τις πολυάριθμες προσπάθειες να προσαρμοστεί το γηγενές αμερικανικό υλικό στα ευρωπαϊκά πρότυπα, οι Βορειοαμερικανοί λαογράφοι ήταν στην πραγματικότητα πιο δεκτικοί στις διάφορες παραλλαγές από τους Ευρωπαίους συναδέλφους τους (Klein, 2006: 8-9). Εντούτοις, η πραγματικά σημαντική πρόοδος που συνέβαλε στον εμπλουτισμό των ειδών έλαβε χώρα κατά την διάρκεια των μεθοδολο-

γικών μετασχηματισμών των δεκαετιών του 1960 και του 1970, όταν αναγνωρίστηκε ένας αριθμός ειδών που δεν είχαν «ανακαλυφθεί» νωρίτερα και που δεν είχαν ενταχθεί στα πλαίσια των λαογραφικών μελετών. Μεταξύ αυτών των «νέων» ειδών ήταν και οι «αστικοί» ή «σύγχρονοι» θρύλοι, όπως αναλύθηκαν από τον Alan Dundes, τον Jan Brunvand, την Linda Dégh και άλλους (Hand, 1971). Στα νέα αφηγηματικά είδη συμπεριλήφθηκαν και οι «προσωπικές αφηγήσεις». Ο Richard Dorson (1972: 67-8) στο άρθρο του για το λαό στην πόλη συνιστούσε στους λαογράφους να αφήσουν την έγνοια για το αν η προσωπική ιστορία (personal history) είναι ένα είδος της παραδοσιακής προφορικής παράδοσης και τους παρότρυνε να μαγνητοφωνήσουν τις χιλιάδες των ηρωικών αφηγήσεων (sagas) που προέρχονται από την καθημερινή εμπειρία της ζωής. Ο αναπτυσσόμενος τομέας της προφορικής ιστορίας και ένας αριθμός ανθρωπολογικών μελετών που ασχολούνταν ερευνητικά με τις αυτοβιογραφίες και τις ιστορίες ζωής συνεισέφεραν στο νέο λαογραφικό ενδιαφέρον για αυτά τα είδη (Titon, 1980: 276-292).

Από τις προσωπικές αφηγήσεις ιδιαίτερη προσοχή έλαβαν οι επονομαζόμενες «ιστορίες προσωπικής εμπειρίας», ιδιαίτερα όσες καταγράφηκαν από την Sandra Stahl (1977. 1989). Η αμερικανίδα λαογράφος έδειξε ότι οι άνθρωποι χρησιμοποιούν κοινά ή παρόμοια αφηγηματικά εργαλεία και τεχνικές ακόμα και όταν εμπλέκουν τις πιο προσωπικές ή μεμονωμένες εμπειρίες. Οι άνθρωποι τείνουν να εκφράζουν τις πιο προσωπικές και οικείες λεπτομέρειες της ατομικής τους ζωής με συλλογικές ή παραδοσιακές μορφές (Kirshenblatt-Gimblett, 1989). Η ιδέα των «ιστοριών προσωπικών εμπειριών» δημιουργήθηκε στην λαογραφία μέσα από διάφορες διαδρομές, ειδικά μέσω των Γερμανικών σπουδών των «καθημερινών αφηγήσεων» (alltägliches erzählen) (Bausinger, 1977). Σύμφωνα με την καθηγήτρια Εθνολογίας και λαογράφο στο πανεπιστήμιο της Στοκχόλμης Barbo Klein (2006: 9) μεγάλη επιρροή στη λαογραφική ανάλυση άσκησαν οι μελέτες των «αφηγήσεων προσωπικής εμπειρίας» (narratives of personal experience) που εισήγαγαν οι κοινωνιογλωσσολόγοι William Labov και Joshua Waletzky (1967) και οι οποίες αργότερα αναπτύχθηκαν περισσότερο από τον William Labov (1972). Οι Labov και Waletzky υποστήριξαν ότι η αφήγηση είναι μια μέθοδος ανακεφαλαίωσης εμπειριών του παρελθόντος, που συνταιριάζει μια σειρά προφορικών προτάσεων με τη σειρά των γεγονότων που πραγματικά συνέβησαν (Labov και Waletzky, 1967: 20). Αυτή η αναφορική

λειτουργία των προσωπικών αφηγήσεων υιοθετήθηκε επίσης και από τη γερμανική ερμηνευτική κοινωνιολογία, με βασικό εκπρόσωπο τον Fritz Schütze (Schütze, 1983, πρβλ. Τσιώλης, 2006: 58-86). Παρά την αυστηρή κριτική (Norrby, 1998: 38-41) κυρίως για λόγους μεθοδολογίας (Bamberg, 1997) και επειδή δεν ταίριαζε με τις αφηγήσεις που προέκυπταν από φυσικές συζητήσεις (Bennett, 1986), η μεθοδολογική προσέγγιση του Labov ασκεί ακόμα επιρροή στην σύγχρονη λαογραφία καθώς και σε άλλους τομείς.

Μια ακόμα εξέλιξη που εντάσσεται στον ευρύτερο «αφηγηματικό προσανατολισμό» της εποχής ήταν το λαογραφικό ενδιαφέρον για τις κοινωνιογλωσσολογικές μεθόδους, καθώς και το ενδιαφέρον ορισμένων κοινωνιογλωσσολόγων, με σημαντικότερο τον Dell Hymes, για τη λαογραφική μελέτη (Hymes, 1972, Gumperz και Hymes, 1972)[1]. Στη σκέψη του Dell Hymes στηρίχθηκε και ένας από τους κορυφαίους σύγχρονους αμερικανούς λαογράφους ο Richard Bauman, ο οποίος, από τα μέσα της δεκαετίας του 1970, θεμελίωσε στη λαογραφία μια θεωρία για την προφορική τέχνη ως παράσταση (Bauman, 1975. 1984. 2002). Η θεωρία αυτή, για μεγάλο χρονικό διάστημα, θεωρήθηκε από πολλούς ως η μεγαλύτερη σε διάρκεια θεωρητική συνεισφορά των Αμερικανών λαογράφων στην μελέτη των αφηγημάτων και της αφήγησης (Berger και Del Negro, 2002). Μία από τις βασικές ιδέες της προσέγγισης αυτής είναι το ότι οι αφηγήσεις και οι άλλες μορφές της λεκτικής τέχνης «αναδύονται» από τις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις ως διακριτές μορφές. Οι αφηγητές και οι ακροατές αναγνωρίζουν τις μορφές αυτές ως κάτι το ξεχωριστό, παραδείγματος χάριν, ως «παράσταση». Σε αυτό συμβάλλουν κάποιες ενδείξεις που μεταδίδονται μέσω του τόνου της φωνής, της μίμησης, των χειρονομιών, των αναφορών και των «αποκηρύξεων της παράστασης». Ένα από τα σημαντικότερα σημεία της είναι ένας κατάλογος λέξεων-κλειδιών που χρησιμοποιούνται από τους αφηγητές για να δημιουργηθεί το αφηγηματικό πλαίσιο. Ο Bauman επιχειρηματολόγησε υπέρ του συστατι-

1. Στη διεπιστημονική προσέγγιση των προφορικών αφηγήσεων υπεισήλθε και η εθνομεθοδολογία, η ανάλυση συζητήσεων, η μικροκοινωνιολογία της πρόσωπο με πρόσωπο επικοινωνίας και διάδρασης του Erving Goffman (1967), η σκέψη πάνω στην ποιητική γλώσσα που αναπτύχθηκε στη γλωσσολογική σχολή της Πράγας (Garvin, 1964), καθώς και άλλες σχολές σκέψης, ιδιαίτερα διάφορες μορφές δομισμού (Bauman – Sherzer, 1974).

κού ρόλου της παράστασης στην λεκτική τέχνη βοηθώντας έτσι την δημοσιοποίηση μεθόδων μελέτης της προφορικής αφήγησης ως είδους «καλλιτεχνικής επικοινωνίας»[2]. Μέρος των μεθόδων αυτών αποτελούν οι τρόποι μεταγραφής μαγνητοφωνημένων ή οπτικά καταγεγραμμένων κειμένων που επιτρέπουν την «εθνοποιητική θεώρηση» ή την μεταφορά τους σε κείμενο κατά τρόπο που καθιστά ξεκάθαρη την λεκτική ποιότητά τους ακόμα και από αυτούς που τα διαβάζουν (Tedlock, 1972. Hymes, 1981. Fine, 1984. Briggs, 1988).

Εκτός από το λαογραφικό ενδιαφέρον για τη διαμόρφωση της μορφής του αφηγηματικού λόγου των προσωπικών αφηγήσεων, αναπτύσσεται παράλληλα και ένα άνοιγμα στην ερμηνεία των εξιστορούμενων εμπειριών σε σχέση με τα κοινωνικοοικονομικά και ευρύτερα πολιτισμικά αναφορικά πλαίσια της αφήγησης. Στις *Ιστορίες στα Χρόνια της Χολέρας* των Charles Briggs και Clara Mantini-Briggs (2003) οι αφηγήσεις των εμπειριών της ζωής ενός μεγάλου αριθμού ανθρώπων συνδέονται ευρηματικά με την παγκόσμια οικονομία και την παγκόσμια ανισότητα. Άλλο παράδειγμα αποτελεί η μελέτη της λαογράφου Amy Shuman σε συνεργασία με την νομικό Carol Bohmer (2004) σχετικά με την ανάπτυξη στρατηγικών διαμόρφωσης των πολιτιστικά «ορθών» τρόπων αφήγησης εμπειριών όσων ζητούν άσυλο στις Ηνωμένες Πολιτείες προκειμένου να πείσουν την γραφειοκρατία των υπηρεσιών μετανάστευσης ότι χρήζουν προστασίας. Η μελέτη αυτή επιχειρεί ενδιαφέροντες συσχετισμούς μεταξύ της αφήγησης, της εμπειρίας και της πράξης. Ένα ακόμα παράδειγμα του λαογραφικού ενδιαφέροντος για τη ταυτόχρονη ανάλυση της μορφής και του περιεχομένου των προσωπικών αφηγήσεων είναι οι *Ιστορίες της Πόλης* της Ruth Finnegan (1998), μια πνευματώδης ανάλυση του ισχυρού διακειμενικού ιστού που σχηματίζεται από όλα τα είδη των αφηγητών ιστοριών (νοικοκυρών, ερευνητών, συνταξιούχων επιχειρηματιών, σχεδιαστών πόλεων, πολιτικών) σχετικά με κάποια αγγλική πόλη.

Στις Σκανδιναβικές χώρες, όπου η λαογραφική μελέτη των προφορικών αφηγήσεων έχει μακρά και λαμπρή ιστορία, οι εξελίξεις δια-

---

2. Ο Γ. Σηφάκης (1998: 31) υποστηρίζει στη μελέτη του *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, ότι «η πραγμάτωση (performance) αναφέρεται στη χρησιμοποίηση της γλώσσας για συγκεκριμένες λεκτικές ενέργειες ή περιπτώσεις ομιλίας, επομένως αντιστοιχεί με την έννοια της ομιλίας (parole) της δομικής γλωσσολογίας».

φέρουν κάπως από εκείνες που έλαβαν χώρα στις Ηνωμένες Πολιτείες, αν και υπάρχουν πολλοί παραλληλισμοί και αλληλεπιδράσεις. Οι Σκανδιναβοί λαογράφοι συναντιόνταν και αλληλοεπηρεάζονταν διαρκώς, ξεπερνώντας έτσι τα εθνικά σύνορα της χώρας τους. Αυτό συνέβαινε κυρίως κατά την περίοδο 1959-1996, όταν το *Σκανδιναβικό Ινστιτούτο Λαογραφίας* διαδραμάτισε σημαντικότατο ρόλο στην ανάπτυξη της συνεργασίας μεταξύ των Σκανδιναβών λαογράφων, αλλά και μεταξύ των Σκανδιναβών λαογράφων και των μελετητών ανά τον κόσμο. Ο Μηνάς Αλεξιάδης (2008²: 276), παραπέμποντας στο λήμμα του Lutz Röhrich για την «αυτοβιογραφία» στην *Εγκυκλοπαίδεια των Παραμυθιών* (1976: στ. 1081), αναφέρει ότι οι Σκανδιναβοί λαογράφοι συγκέντρωναν αυτοβιογραφικό υλικό από ηλικιωμένους των κατώτερων κοινωνικών τάξεων.

Στη Φινλανδία αναπτύχθηκε κατά τα τέλη του 19ου αιώνα και στις αρχές του 20ού η ιστορικογεωγραφική σχολή στη μελέτη των λαϊκών αφηγήσεων από τους σπουδαίους λαογράφους Julius Krohn, Kaarle Krohn και Antii Aarne, η επιρροή της οποίας στην παγκόσμια μελέτη των μοτίβων, των τύπων, της προέλευσης και της διάδοσης των λαϊκών αφηγήσεων ήταν τεράστια. Να θυμίσω εδώ και τη μεγάλη συνεισφορά του Γ. Μέγα με την ένταξη του ελληνικού παραμυθιού στο διεθνή παραμυθιακό κατάλογο των Aarne – Thompson.

Η Annikki Kaivola-Bregenhøj, ομότιμη καθηγήτρια Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο του Turku, στρέφεται στον κόσμο των ομιλούντων την φιλανδική γλώσσα κατοίκων της Ingria (2006: 29-46), όπως είχε κάνει κάποτε και ο εκλιπών σπουδαίος Φιλανδός λαογράφος Lauri Honko (1930-2002). Αλλά, αντίθετα από την δική του έρευνα που αφορούσε μεγάλο εύρος θεμάτων, όπως οι πεποιθήσεις των Φιλανδών της Ingria, αφηγήσεις που αφορούσαν υπερφυσικά όντα (1962) βασισμένη στα λαογραφικά χειρόγραφα αρχειοθετημένων συλλογών, η Kaivola-Bregenhøj μελετά συνεντεύξεις αφηγήσεων ζωής, που παίρνει η ίδια στα πλαίσια επιτόπιας έρευνας που πραγματοποίησε στις γυναίκες της μετασοβιετικής Ingria. Η Kaivola (2006: 29) αναφέρει ότι όταν άρχισε να ρωτάει, το 1992-3, τους φιλανδικής καταγωγής κατοίκους της Ingria, που ζούσαν στην περιοχή νοτιοδυτικά της Αγίας Πετρούπολης, να της αφηγηθούν την ιστορία της ζωής τους, παρόλο που είχαν περάσει πενήντα περίπου χρόνια από το ξέσπασμα του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου στην περιοχή, που έγινε στις 22 Ιουνίου 1941, όταν οι Γερμανοί ξεκίνησαν την πορεία τους προς το Λένινγκραντ και άρχισε η

εκκένωση του τοπικού πληθυσμού, πολλοί απ' αυτούς άρχισαν να μιλούν για τον πόλεμο. Στις αφηγήσεις αυτές είναι η εποχή που επιβάλλεται καθολικά στις ατομικές συνειδήσεις, όπως συμπεραίνει και ο Μ. Γ. Μερακλής (1993: 249) για τους Έλληνες αφηγητές πρόσφυγες από τη Μικρά Ασία.

Επίσης, η Anne Heimo, που διδάσκει προφορική ιστορία στη Σχολή των Πολιτισμικών Σπουδών στο πανεπιστήμιο του Turku, επιβεβαιώνει την σημασία του φιλανδικού εμφύλιου πολέμου το 1918 για τους φιλανδόφωνους στο Sammatti (2006: 47-63). Οι εργασίες αυτές σχετίζονται με το ενδιαφέρον που επιδεικνύουν Φιλανδοί λαογράφοι, αλλά και ερευνητές άλλων ειδικοτήτων, για τις αφηγήσεις ζωής και τις ιστορίες ζωής (Tigerstedt et.al., 1992). Άλλη μία Φιλανδή λαογράφος του Τομέα Λαογραφίας της Ακαδημίας του Åbo στο πανεπιστήμιο του Turku και υπεύθυνη του Λαογραφικού Αρχείου του, η Lena Marander – Eklund, αντιπροσωπεύει μια μακρά παράδοση έρευνας της προσωπικής λαογραφικής αφήγησης μεταξύ των Σουηδόφωνων της Φιλανδίας. Η εργασία της εντάσσεται στα πλαίσια ενός ερευνητικού προγράμματος που αφορά αφηγήσεις προσωπικών εμπειριών εστιασμένες στην εμπειρία του τοκετού, στο οποίο συμμετείχαν νέοι λαογράφοι και εθνολόγοι από διαφορετικές Σκανδιναβικές χώρες (Marander-Eklund, 2000: 417-434. 2006: 140-157).

Οι λαογραφικές έρευνες των προσωπικών αφηγήσεων προβαίνουν σε μορφολογικές συγκρίσεις με τα παραδοσιακά είδη αφήγησης. Ο Μ. Γ. Μερακλής (1993: 247-255) στη μελέτη του για τις λαϊκές αυτοβιογραφίες των Ηπειρωτών αναφέρεται στις απόψεις του Lutz Röhrich (1976: στ. 1080-1081), ότι τα προσωπικά βιώματα και αντιλήψεις των αφηγητών ενσωματώνονται και στις συνήθεις υπερπροσωπικές λαϊκές αφηγήσεις, όπως είναι τα παραμύθια και οι παραδόσεις[3]. Έτσι ο Ρώσος λαογράφος Mark Azadovskij (1926) υποστήριξε ότι οι φτωχοί παραμυθάδες που μελέτησε έδειχναν ιδιαίτερη συμπάθεια στους φτωχούς ήρωες των παραμυθιών, ενώ οι αφηγήτριες επέλεγαν αφηγήσεις στις οποίες κυριαρχούσε η γυναικεία μοίρα. Η Δέσποινα Δαμιανού

3. Για τις αντανακλάσεις των«οικείων βιωμάτων» –όρος του Δ. Λουκάτου– των προσωπικών εμπειριών και απόψεων των αφηγητών στις αφηγήσεις των παραμυθιών, βλ. Λουκάτος, 1979. Σοφός, 1988. Αυδίκος, 1994. Αλεξιάδης, 1997α. Βαρβούνης, 1998. Καπλάνογλου, 2004.

(2005: 44) υποστηρίζει στην έρευνά της για τις λαϊκές αφηγήσεις των Κυθήρων, ότι στα κυθηραϊκά παραμύθια μπορούν να εντοπιστούν στοιχεία έμφυλης αφήγησης και αφήγησης με αποδέκτες παιδιά. Ωστόσο ο Μερακλής (ό.π.: 249) επισημαίνει ότι πρέπει να αντιδιαστείλουμε τα παραδοσιακά είδη των τυπικών λαϊκών αφηγήσεων, όπου μόνο έμμεσα και με σχετική φειδώ, αντανακλώνται στοιχεία της ιστορικής και κοινωνικής πραγματικότητας, «από τις άτυπες λαϊκές αυτοβιογραφίες, που είναι λιγότερο ποίηση —πάντως είναι και αυτό— και περισσότερο μαρτυρίες».

Στην Σουηδία, ο Carl Wilhem von Sydow θεμελίωσε την μελέτη των προφορικών αφηγήσεων κατά το πρώτο μισό του εικοστού αιώνα[4]. Ο Sydow άσκησε κριτική στην έλλειψη ενδιαφέροντος προς τους αφηγητές από τη φιλανδική σχολή. Η διάκρισή του των αφηγητών σε «ενεργούς» και «παθητικούς» ήταν μια σημαντική εξέλιξη προς την αναγνώριση της σημασίας των αφηγητών ιστοριών αλλά και των αφηγούμενων καταστάσεων. Ο Sydow ασχολήθηκε επίσης σε βάθος με την διάκριση των αφηγηματικών ειδών. Επινόησε τον όρο *memorat*, για «τις ιστορίες των ανθρώπων σχετικά με τις δικές τους καθαρά προσωπικές εμπειρίες» (Sydow, 1948: 73). Αυτές οι ιστορίες θα μπορούσαν να αφορούν οτιδήποτε τα άτομα θεωρούν σημαντικό και αξιοσημείωτο. Ο Σουηδός λαογράφος δεν θεωρούσε τα *memorates* ως μέρος της παράδοσης, παρόλο που αναγνώριζε πως κάποια από αυτά θα μπορούσαν να γίνουν αποδεκτά ως παραδοσιακά. Αξίζει να σημειωθεί πως, παρόλο που ο Sydow, τουλάχιστον στους αρχικούς του ορισμούς, δεν είπε ποτέ πως ένα *memorat* θα έπρεπε να αφορά υπερφυσικές εμπειρίες, ο όρος έχει εντούτοις χρησιμοποιηθεί συχνά στα πλαίσια των μεταφυσικών πεποιθήσεων. Από πολλές απόψεις, το *memorat* μπορεί να θεωρηθεί πρόδρομος των «ιστοριών προσωπικών εμπειριών» (Klein, 2006: 13). Εντούτοις, πρέπει να σημειωθεί ότι από το 1972 στην Σουηδία οι περισσότερες λαογραφικές εργασίες για την προφορική αφήγηση τοποθετούνται ακαδημαϊκά εντός του ευρύτερου πεδίου της εθνολογίας. Το ενδιαφέρον ωστόσο για την λαογραφική μελέτη, ιδιαίτερα για τα αφηγήματα και την αφήγηση, παραμένει αρκετά ζωηρό

4. Τα σημαντικότερα άρθρα του von Sydow από το 1909 έως τη δεκαετία του '40 εκδόθηκαν στα γερμανικά και στα αγγλικά το 1948 στον τόμο *Selected Papers on Folklore* (Επιλεγμένες Εργασίες Λαογραφίας) τον οποίο επιμελήθηκε ο Laurits Bødker.

και ασκεί επιρροή στο σύνολο της εθνολογίας. Αυτό ισχύει για τις αναλύσεις των συνεντεύξεων ιστοριών ζωής του Alf Arvidsson (1998), τονίζει η B. Klein (2006: 14). Ο Ulf Palmenfelt (2006: 101-116), πρώην καθηγητής Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο του Bergen και νυν καθηγητής Εθνολογίας στο Πανεπιστήμιο του Gotland, μελετά τον αντίκτυπο των τραυματικών μη αναφερθέντων γεγονότων σε συνεντεύξεις ιστοριών ζωής συνταξιούχων που έχουν ληφθεί από συντευκτές που έχουν εκπαιδευτεί στην τεχνική των συνεντεύξεων ιστοριών ζωής και γνωρίζουν από πριν τους αφηγητές και τη ζωή τους. Ο Palmenfelt έχει επηρεαστεί από τη θεωρία της ανάλυσης συζήτησης (conversation analysis) που είναι αρκετά ανεπτυγμένη στη Σουηδία, ιδιαίτερα όσον αφορά την προσέγγιση των αφηγήσεων ως διαγνωστικού και θεραπευτικού εργαλείου στις ιατρικές συνομιλίες (Hydén και Hydén, 1997). Η πλέον διαδεδομένη μέθοδος μελέτης των αφηγημάτων και της αφήγησης που χρησιμοποιείται από τους Σκανδιναβούς λαογράφους, εθνολόγους, γεροντολόγους και άλλους ερευνητές είναι οι περιορισμένες και πρόσωπο με πρόσωπο συνομιλίες που αναδύονται σε καταστάσεις οικειότητας (Stahl, 1989: 10).

Συμπερασματικές επισημάνσεις

Οι λαογραφικές αναλύσεις των προσωπικών αφηγήσεων ενδιαφέρονται πολύ για τη μορφή και το ύφος της αφήγησης, την οποία συγκρίνουν πολλές φορές και με τα παραδοσιακά είδη αφήγησης που η λαογραφία γνωρίζει πολύ καλά. Στην ανάλυση της Annikki Kaivola-Bregenhøj της ιστορίας της Lena σχετικά με την άφιξη των Γερμανών στο χωριό της στην Ingria επισημαίνεται ότι ολόκληρη η αφήγηση βρίθει από φρενήρη και ταυτόχρονη δράση. Σε αυτή την ιστορία, οι επαναλήψεις δεν χρησιμοποιούνται για να επιβραδύνουν την δράση, όπως συμβαίνει στις μπαλάντες. Αντιθέτως, εξυπηρετούν την κορύφωση του δράματος τονίζει η Φιλανδή λαογράφος (Kaivola-Bregenhøj, 2006: 38-41).

Η θεωρία της λεκτικής τέχνης ως παράστασης, όπως διαμορφώθηκε από τους Richard Bauman, Dell Hymes, Roger Abrahams αλλά και άλλους, έχει επιδράσει έντονα τις λαογραφικές αναλύσεις των προσωπικών αφηγήσεων στην Αμερική και την Ευρώπη. Οι μελετητές της απόδοσης έχουν επανειλημμένως αποδείξει ότι οι αφηγητές μπορεί κατά την αφήγηση της ιστορίας να έχουν την δύναμη να παρακινήσουν

τους ανθρώπους σε δράση. Η Kaivola-Bregenhøj λέει ότι η προσωπική αφήγηση της Lena την επηρέασε πολύ ως ερευνήτρια: «Είχα σχεδόν την αίσθηση ότι περίμενε εμένα για να μου διηγηθεί τον ερχομό των Γερμανών το 1941» (2006: 38). Η Φιλανδή λαογράφος προσφέρει στο άρθρο της ένα κλασικό παράδειγμα του πώς οι «καθημερινοί» αφηγητές μπορούν να είναι καλλιτέχνες που έχουν τη δύναμη να επηρεάζουν το ακροατήριό τους και να μεταμορφώνουν την κοινωνική ζωή.

Οι λαογράφοι εξετάζουν επίσης τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι διανθίζουν τους μακροσκελείς απολογισμούς των ιστοριών ζωής και τις τοπικές ιστορίες με σύντομες αφηγήσεις συγκεκριμένων και αξιοσημείωτων εμπειριών, τα είδη που προσδιόρισαν οι William Labov και Sandra Stahl. Οι μελετητές έχουν παρατηρήσει τους λόγους για τους οποίους οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τέτοιες συντομότερες αφηγήσεις εμπειριών. Μπορεί να καταφεύγουν σε αυτό για να καταστήσουν αυθεντικές τις εμπειρίες της ζωής τους, για να κάνουν το ακροατήριο να σκεφτεί ή να γελάσει, για να χειριστούν επίπονα ή ενοχλητικά θέματα ή για οποιοδήποτε άλλο σκοπό. Στον κόσμο της καθημερινής αφήγησης, πολλές μικρότερες μορφές εγκιβωτίζονται σε μεγαλύτερες προφορικές παρουσιάσεις με τον τρόπο των Ρωσικών κούκλων μπαμπούσκα (Arvidsson, 1998, πρβλ. Klein, 2006: 20).

Στην ανάλυση των προσωπικών αφηγήσεων οι κοινωνικοί ερευνητές συγγενών με τη λαογραφία γνωστικών πεδίων (ανθρωπολόγοι, κοινωνιολόγοι, κ.λπ.) τείνουν να εστιάζουν στις εμπειρίες που βρίσκονται «πίσω» από τις λέξεις και να αγνοούν τις τυπικές πτυχές ή την «επιφάνεια», τη μορφή της αφήγησης, που αποτελεί ανέκαθεν προνομιακό πεδίο της λαογραφικής μελέτης. Οι λαογράφοι έχουν μακρά ιστορία στην έρευνα πολλών αφηγηματικών εκφράσεων και μορφών σε διάφορες εποχές και σε διαφορετικά μέρη του κόσμου: από τους ινδιάνικους μύθους της Βόρειας Αμερικής και τα μογγολικά έπη έως τις ευρωπαϊκές αφηγήσεις θαυμάτων. Εξαιτίας αυτής της μεγάλης ερευνητικής παράδοσης και του κατά περιόδους μεγάλου ενδιαφέροντος για την ιστορία, οι λαογράφοι έχουν ασύγκριτες ευκαιρίες να ιστορικοποιούν τις ανησυχίες του παρόντος, να συγκρίνουν παλαιότερες και νεότερες εκφραστικές μορφές και πλαίσια και, τελικά, να ανακαλύπτουν νέες διαστάσεις στις σύνθετες σχέσεις μεταξύ της αφήγησης, της πράξης και της εμπειρίας (Klein, 2006: 22-23). Σε τελική ανάλυση, ένας βασικός τρόπος κατανόησης του πώς οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται τις εμπειρίες τους έγκειται στην εξέταση

των τρόπων με τους οποίους τις αναπαριστούν με λόγια ή άλλες μορφές έκφρασης και στο σημείο αυτό η διεθνής λαογραφική συνεισφορά είναι ήδη πολύ σημαντική.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αλεξιάδης, Μ. Αλ. 1997, Έλληνες Παραμυθάδες (19ος - 20ός αι.), στο: *Η Τέχνη της Αφήγησης*, επιμ.: Κ. Κουλουμπή - Παπαπετροπούλου, Αθήνα: Πατάκη.

— 2008², Λαϊκές Αυτοβιογραφικές Συνεντεύξεις. (Δείγματα από τη Σωρωνή Ρόδου), στο *Νεωτερική Ελληνική Λαογραφία. Συναγωγή Μελετών*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σς. 273-288.

Ardvisson, Alf. 1998, *Livet som Berättelse. Studier i Levnadshistoriska Intervjuer.* Lund: Studentlitteratur.

Αυδίκος, Ευ. 1994, *Το Λαϊκό Παραμύθι. Θεωρητικές Προσεγγίσεις*, Αθήνα: Οδυσσέας

Azadovskij M. 1926, *Eine Sibirische Märchenerzählerin* (FFC 68), Ελσίνκι.

Bamberg, M. G. W. (ed.) 1997, *Oral Versions of Personal Experience: Three Decades of Narrative Analysis.* Special Issue, Journal of Narrative and Life History 7 (1-4).

Βαρβούνης, Μ. Γ. 1998, *Αφήγηση και Αφηγητές στα Ελληνικά Παραμύθια*, Αθήνα: Καστανιώτης

Bauman, R. 1975, Verbal Art as Performance, *American Anthropologist* 77: 290-311.

— 1984 (1977[1]), *Verbal Art as Performance*, Prospect Heights K.J.: Waveland Press.

— 2002, Disciplinarity, Reflexivity and Power in «Verbal Art as Performance»: A Response, *Journal of American Folklore* 115(455): 92-98.

Bauman, R. and J. Sherzer, (eds.) 1989 (1974). *Explorations in the Ethnography of Speaking*, London: Cambridge University Press.

Bennett, G. 1986, Narrative as Expository Discourse, *Journal of American Folklore* 99: 415-434.

Berger, H. M. & G. P. del Negro (eds.) 2002. *Toward New Perspectives on Verbal Art as Performance*, Special Issue. Journal of American Folklore 115(455).

Blaakilde, A. L. 2006, "It's just a Story I' m Telling you, I haven't Experienced it Myself". A Grandmother's Narratives and Experiences, in A. Kaivola-Bregenhøj – B. Klein & Ulf Palmenfelt (eds.), *Narrating, Doing, Experi-*

encing. Nordic Folkloristic Perspectives, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica, pp. 158-182.

Briggs, C. L. 1988, *Competence in Performance: The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Briggs, C. L. & C. Mantini-Briggs 2003, *Stories in the Time of Cholera. Racial Profiling during a Medical Nightmare*, Berkeley: University of California Press.

Bruner, J. (ed.) 1990. *Acts of Meaning*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Bausinger, H. 1977, Alltägliches Erzählen, *Enzyclopädie des Märchens*, I. Berlin, Column, pp. 323-330.

Δαμιανού, Δ. Μ. 2005, *Λαϊκές Αφηγήσεις: Μύθοι και Παραμύθια των Κυθήρων*, Αθήνα: Εταιρεία Κυθηραϊκών Μελετών, 16

Dorson, R. 1972, Is there a Folk in the City? in *Folklore: Selected Essays*, Bloomington: Indiana University Press.

Fine, E. 1984, *The Folklore Text: From Performance to Print*, Bloomington: Indiana University Press.

Finnegan, R. 1998, *Tales of the City. A Study of Narrative and Urban Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Garvin, P. (ed.) 1964, *A Prague School Reader in Esthetics, Literary Structure, and Style*, Washington, DC: Anthropological Society of Washington.

Goffman, E. 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, New York: Anchor

Gumperz, J. & D. Hymes (eds.) 1972, *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*, New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Hand, Wayland Debs (ed.) 1971. *American Folk Legend: A Symposium*, Berkeley: University of California Press (=Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Religion and Mythology).

Heimo, A. 2006, Places Lost, Memories Regained. Narrating the 1918 Finnish Civil War in Sammatti, in A. Kaivola-Bregenhøj – B. Klein & Ulf Palmenfelt (eds.), *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica, pp. 47-63.

Hinchman, L. P. & S. K. Hinchman, (eds.), 1997. *Memory, Identity, Commuity: The Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany: State University of New York Press.

Hydén, L-Ch. & M. Hydén (eds.) 1997, *Att studera berättelser. Samhällsvetenskapliga och medicinska perspectiv.* Stockholm: Liber.

Hymes, D. 1972, The Contribution of Folklore to Sociolinguistic Research, in

A. Paredes and R. Bauman (eds.), *Toward in New Perspectives in Folklore*, Austin: The University of Texas Press, pp. 42-50.

— 1981, *"In Vain I tried to tell you". Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kaivola-Bregenhøj, A. 2006, War as a Turning Point in Life, in A. Kaivola-Bregenhøj – B. Klein & Ulf Palmenfelt (eds.), *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica, pp. 29-46.

Kapchan, D. 1996, *Gender on the Market: Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Καπλάνογλου, Μ. 2004, *Κόκκινη Κλωστή Κλωσμένη. Λαϊκά Παραμύθια και Αφηγητές του Αιγαίου*, φωτογραφίες: Νίκος Οικονομόπουλος, Αθήνα: Πατάκη

Kirshenblatt-Gimblell, B. 1989, Authoring Lives, in T. Hofer and P. Niedermüller (eds.), *Life History as Cultural Construction/Performance*, Budapest: The Ethnographic Institute of the Hungurian Academy of Sciences.

Klein, B. 2001, Folklore, in P. Baltes and N. Smelser (eds.) *Standard Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Vol. 8, London: Elsevier, pp. 5711-5715.

— 2006, Introduction. Telling, Doing, Experiencing. Folkloristic Perspectives on Narrative Analysis, in A. Kaivola-Bregenhøj – B. Klein & Ulf Palmenfelt (eds.), *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica, pp. 6-28.

Labov, W. 1972, The Transformation of Experience in Narrative Syntax, in *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 354-396.

Labov, W. & J. Waletzky 1967, Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience, in J. Helm (ed.), *Essays on the Verbal and Visual Arts: Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press, pp. 12-44.

Λουκάτος, Δ. Σ. 1979, Οικεία Βιώματα στις Καρπαθιακές Αφηγήσεις Παραμυθιών, *Καρπαθιακαί μελέται*, 1, σ. 57-61.

Marander-Eklund, L. 2000, Variation in Repeated Interviews: Stories of Childbirth, in Lauri Honko (ed.), *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica 7, NNF Publications 7, pp. 417-434.

— 2006, The Actors in Young Women's Childbirth Naratives, in A. Kaivola-Bregenhøj – B. Klein & Ulf Palmenfelt (eds.), *Narrating, Doing, Experi-*

encing. Nordic Folkloristic Perspectives, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica, pp. 140-157.

Μερακλής, Μ. Γ. 1993, Αυτοβιογραφίες Ηπειρωτών Χωρικών, στο βιβλίο *Έντεχνος Λαϊκός Λόγος*, Αθήνα: Καρδαμίτσα, σς. 247-255 (α΄ δημοσίευση *Δ΄ Συμπόσιο Λαογραφίας του Βορειοελλαδικού Χώρου*, Θεσσαλονίκη: 1983, σς. 181-7).

Palmenfelt, Ulf 2006, The Dark Shadow of the Un-mentioned Event. Collapsing Talewords and Narrative Reparation, in A. Kaivola-Bregenhøj – B. Klein & Ulf Palmenfelt (eds.), *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica, pp. 101-116.

Röhrich, L. 1976, Autobiographie, *Enzyklopädie des Märchens*, Band 1, Lieferung, 4.

Schütze, Fr. 1983, Biographieforschung und narratives interview, *Neue Praxis*, 13.

Shuman, A. & C. Bohmer 2004, Representing Trauma: Political Asylum Narrative, *Journal of American Folklore* 117(466): 394-414.

Σηφάκης, Γ. Μ. 1998, *Για μια ποιητική του ελληνικού δημοτικού τραγουδιού*, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.

Σοφός, Αν. 1988, Οικεία Βιώματα στα Κασιώτικα Παραμύθια, *Αιγαιοπελαγίτικα Θέματα*, 11, σ. 43-44.

Stahl, S. K. D. 1977, The Personal Narrative as Folklore, *Journal of the Folklore Institute* 14: 9-30.

— 1989, *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*, Bloomington: Indiana University Press.

Sydow, C. W. von 1948, *Selected Papers on Folklore. Published on the Occasion of his 70th Birthday*, Laurits Bødker (ed.), Copenhagen: Rosenkilde & Bagger.

Tedlock, D. 1972, On the translation of Style in Oral Narrative, in A. Paredes and R. Bauman (eds.), *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin: The University of Texas Press, pp. 114-133.

Tegerstedt, C., J.P. Roos & A. Vilkko, (eds.) 1992. *Självbiografi, kultur, liv: Levnadshistoriska studier inom human - och samhällsvesenskap.* Stockholm: Symposion.

Titon, Jeff Todd 1980, The Life Story, *Journal of American Folklore* 93: 276-292.

Τσιώλης, Γ. 2006, *Ιστορίες Ζωής και Βιογραφικές Αφηγήσεις. Η βιογραφική Προσέγγιση στην Κοινωνιολογική Ποιοτική Έρευνα*, Αθήνα: Κριτική.

Young, K. G. 2000, Gestures and the Phenomenology of Emotion in Narrative, *Semiotica* 131(2): 79-112.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ Κ. ΚΑΤΣΑΔΩΡΟΣ

Η ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΗ ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΗΣ ΑΦΗΓΗΣΗΣ (ΜΕ ΑΦΟΡΜΗ ΔΥΟ ΣΥΝΕΔΡΙΑ ΤΗΣ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΛΑΪΚΗΣ ΑΦΗΓΗΜΑΤΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΡΕΥΝΑΣ)

Η σύσταση της International Society for Folk Narrative Research (I.S.F.N.R.) προτάθηκε το 1959 κατά τη διάρκεια του Διεθνούς Συνεδρίου Λαϊκών Διηγήσεων, που έλαβε χώρα στο Κίελο και την Κοπεγχάγη από τις 19 έως τις 29 Αυγούστου. Μέλος της επιστημονικής επιτροπής που εισηγήθηκε τη σύσταση υπήρξε και ο αείμνηστος Γεώργιος Μέγας, μαθητής του Νικολάου Πολίτη, ακαδημαϊκός, διαπρεπής πανεπιστημιακός λαογράφος και καθηγητής, που διετέλεσε επί πολλά χρόνια (1960-1976) πρόεδρος της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και διευθυντής του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας (1936-1955)[1].

Ο Μέγας κατέλαβε επίσης και τη θέση του αντιπροέδρου στο προσωρινό συμβούλιο της I.S.F.N.R. και ανέλαβε, το 1960, τη διοργάνωση στην Αθήνα του 4ου Διεθνούς Συνεδρίου Λαϊκών Διηγήσεων, που θα γινόταν το 1964. Το Συνέδριο θα οργάνωνε η Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία και αφού ξεπεράστηκαν αρκετά εμπόδια, κυρίως στέγασης, πραγματοποιήθηκε το Συνέδριο, υπό την προεδρία του Kurt Ranke. Η διεξαγωγή του στέφθηκε με μεγάλη επιτυχία, προκαλώντας τα ευμενή σχόλια του, ευρωπαϊκού, κυρίως, επιστημονικού κόσμου και προσδίδοντας κύρος στο επιστημονικό δυναμικό της Ελλάδας. Ο Μέγας, για την προσφορά του, ανακηρύχτηκε επίτιμος πρόεδρος της

---

1. Βλ. επίσης σχετικά George A. Megas, «Foreword», *Λαογραφία*, 22 (1965), σσ. v-vi, http://www.isfnr.org/page.php?p=1 (17/10/2009) και http://www.kentrolaografias.gr/default.asp?V_DOC_ID=2206 (17/10/2009).

I.S.F.N.R.[2]. Στην Αθήνα μάλιστα ψηφίστηκε, από τα μέλη της Γενικής Συνέλευσης, και το καταστατικό που οριστικοποιούσε και επισημοποιούσε την ίδρυση και λειτουργία της. Τα Πρακτικά του Συνεδρίου αυτού δημοσιεύθηκαν στον 22ο τόμο του επιστημονικού οργάνου της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας, *Λαογραφία*, που κυκλοφόρησε τον επόμενο κιόλας χρόνο, το 1965.

Όπως αναφέρεται και στην ιστοσελίδα του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, «το έργο της I.S.F.N.R. αποσκοπεί στην ανάπτυξη της επιστημονικής έρευνας στο γνωστικό πεδίο των λαϊκών διηγήσεων ανά την υφήλιο. Τα ερευνητικά ενδιαφέροντα των μελών της I.S.F.N.R. καλύπτουν ένα μεγάλο εύρος επιστημονικών κατευθύνσεων στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες. Σε αυτό περιλαμβάνεται η λαογραφία, η ανθρωπολογία, οι πολιτισμικές σπουδές, η συγκριτική λογοτεχνία, η γλωσσολογία, η ιστορία, η μουσειολογία και η εθνογραφία, πάντοτε σε σχέση με την μελέτη της αφηγηματικότητας. Το Συνέδριο της Εταιρείας φιλοξενείται κάθε τέσσερα χρόνια σε διαφορετική πόλη του κόσμου, με μεγάλη διεθνή συμμετοχή»[3].

Θα μπορούσαμε, μάλιστα, να σημειώσουμε, ότι τα συνέδρια αυτά αποτελούν για όλους τους επιστήμονες, σπουδαστές, μελετητές των παραπάνω επιστημονικών κλάδων, μια ευκαιρία συνάντησης, ενημέρωσης για τις διεθνείς εξελίξεις των ανθρωπιστικών επιστημών αλλά και ανταλλαγής απόψεων και, γιατί όχι, για σύναψη διεπιστημονικών συνεργασιών.

Το τελευταίο Συνέδριο της I.S.F.N.R. πραγματοποιήθηκε, μετά από 45 χρόνια, πάλι στην Αθήνα, από τις 21 ώς τις 27 Ιουνίου 2009, με μεγάλη συμμετοχή του διεθνούς επιστημονικού κόσμου, ενώ συνέπεσε και με τη συμπλήρωση 50 ετών από την ίδρυσή της. Όπως ήταν αναμενόμενο, υπήρξε μεγάλη ανταπόκριση από Έλληνες επιστήμονες, αλλά και πολλούς που ασχολούνται με ζητήματα σχετικά με τον ελληνικό (λαϊκό) πολιτισμό είτε εντός είτε εκτός της χώρας. Περισσότερες λεπτομέρειες για τη διοργάνωση και την επιτυχή διεξαγωγή του Συνεδρίου δόθηκαν ήδη από την κα Πολυμέρου-Καμηλάκη. Μεγάλη ήταν και η συμμετοχή μελών της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και

2. Βλ. σχετικά Γεώργιος Χ. Κούζας, *Ελληνική Λαογραφική Εταιρεία. Η ιστορική διαδρομή της (1908-2008)*, Αθήνα 2009, σσ. 98-104.

3. http://www.kentrolaografias.gr/default.asp?V_DOC_ID=2206 (24/10/2009).

του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας, το οποίο και ανέλαβε αυτή τη φορά την οργάνωσή του.

Στην παρούσα ανακοίνωση θα εστιάσω την προσοχή μου στην έννοια και το περιεχόμενο της λαϊκής αφήγησης, όπως αυτό φαίνεται να διαμορφώνεται συγκριτικά μέσα από το πρόγραμμα[4] των δύο Συνεδρίων, που τα χωρίζει χρονική απόσταση 45 ετών, μέσα στην οποία εύλογο είναι να έχουν λάβει χώρα πολλές μεταβολές, και στην έννοια και χρήση της αφήγησης.

Το Συνέδριο του 1964 φιλοξένησε συνολικά 86 επιστημονικές ανακοινώσεις, οι οποίες χωρίζονταν σε δύο θεματικές ενότητες: η πρώτη αφορούσε την έρευνα των λαϊκών παραμυθιών, η δεύτερη εκείνη των θρύλων (λαϊκών παραδόσεων)[5].

Το πρόσφατο Συνέδριο, του Ιουνίου του 2009, το οποίο ενδεχομένως παρακολούθησαν ή και συμμετείχαν σε αυτό αρκετοί από τους εδώ παρευρισκόμενους, στέφθηκε, όπως προαναφέρθηκε, με μεγάλη επιτυχία. Εκτός από το Συνέδριο, έλαβαν χώρα και δύο συμπόσια,

---

4. Βλ. σχετικά *Λαογραφία*, 22 (1965) και "Programme and Abstracts", *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations*, Hellenic Folklore Research Centre, Academy of Athens, 2009.

5. Ενδεικτικά, και σε μετάφραση από την αγγλική, γαλλική ή γερμανική γλώσσα, μπορούμε ν' αναφέρουμε μερικούς από τους ήδη τότε (αλλά και αργότερα) αναγνωρισμένους και καταξιωμένους στους τομείς τους επιστήμονες και τα θέματα των ανακοινώσεών τους: τις κεντρικές διαλέξεις των Σπυρίδωνος Μαρινάτου για τα «Λαογραφικά στοιχεία στην τέχνη και τη λογοτεχνία της Εποχής του Χαλκού», Erich Seemann για τις «Αντανακλάσεις του θέματος της *Μνηστηροφονίας* της *Οδύσσειας* στα τραγούδια και τα έπη του λαού» και Einar Ol. Sveinsson για τη σχέση ανάμεσα στην «*Έδα* και τον Όμηρο», ή τις ανακοινώσεις των Katharine Briggs για τις «Τρεις αρκούδες», Richard Dorson για την «Πρόοδο της σειράς *Folktales of the World*», την οποία ο ίδιος διεύθυνε, Lauri Honko για τη «Λειτουργική ανάλυση λαϊκών πεποιθήσεων και αφηγήσεων γύρω από υποτιθέμενα υπαρκτά υπερφυσικά όντα», Sebastiano Lo Nigro για «Έναν αρχαίο μύθο και μια λαϊκή δοξασία σε ελληνικά παραμύθια της Καλαβρίας», Max Lüthi για «Παράλληλα θέματα στη λαϊκή αφήγηση και την υψηλή λογοτεχνία», Γεωργίου Μέγα για την «Ελληνική αφηγηματική παράδοση κατά τους βυζαντινούς χρόνους», Δημητρίου Λουκάτου για την «Παροιμία στο παραμύθι», Μιχάλη Μερακλή για μια «Άλλη παραλλαγή της 'Περσινέτ'», Δημήτριου Πετρόπουλου για «Το παραμύθι του Ραμψινίχου σε νεοελληνικές παραδόσεις», Lutz Röhrich για τις «Γυναικείες αφηγήσεις», Γεωργίου Σπυριδάκη για τη «Γριά ως προδότιδα σε νεοελληνικές λαϊκές αφηγήσεις», Archer Taylor για το παραμύθι του «Χωριάτη στον παράδεισο», αλλά και πολλών αξιόλογων άλλων.

για τις γητειές και για τα 'πιστευτά' παραμύθια. Συνολικά φιλοξενήθηκαν 307 επιστημονικές ανακοινώσεις, σε πολλαπλές παράλληλες συνεδρίες και χωρισμένες στις ακόλουθες θεματικές ενότητες: «Μυθολογίες, οικολογία και περιβαλλοντικές αναπαραστάσεις», «Κοινωνικές στρατηγικές και συλλογικές ταυτότητες», «Κοινότητες της μετανάστευσης και της διασποράς: Προσαρμογή και μνήμη», «Αφήγηση και αφηγητές», «Η λαϊκή αφηγηματικότητα στα σύγχρονα μέσα ενημέρωσης», «Λαϊκές αφηγήσεις και καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις» και «Ιστορία και μέλλον της λαϊκής αφηγηματολογικής έρευνας». Όπως και σε όλα τα προηγούμενα συνέδρια της I.S.F.N.R., συμμετείχαν πολλοί διαπρεπείς επιστήμονες, κυρίως από το χώρο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών[6].

---

6. Ενδεικτικά, πάλι, και σε δική μου πρόχειρη μετάφραση, όπου χρειάζεται, μπορούμε ν' αναφέρουμε τις διαλέξεις του Κωνσταντίνου Δεσποτόπουλου για το «Χώρο και το Χρόνο στον Κόσμο, στην Ιστορία και στη Συνείδηση του Ανθρώπου», του Προέδρου της Ε.Λ.Ε. Μιχάλη Μερακλή για τις «Αφηγήσεις στο χώρο και το χρόνο: μετάδοση και προσαρμογές. Ή η κεφαλαιώδης σημασία των παραλλαγών», του Ulrich Marzolph, που εξελέγη νέος Πρόεδρος της I.S.F.N.R., για την «Πνευματική περιουσία και τη σημασία της ερμηνείας, μέσα από μια έρευνα για τη λαϊκή αφήγηση και τη λαϊκή αφηγηματολογική έρευνα στο Ιράν», του Στέφανου Ήμελλου για «Θεούς, Ήρωες και Διακεκριμένα Πρόσωπα της Αρχαιότητας στις Νεοελληνικές Παραδόσεις», του Chao Gejin για το «Φάσμα των τραγουδιστών του έπους του Γκίζαρ στο Θιβέτ και τη Μογγολία», τις ανακοινώσεις της Διευθύντριας του Κ.Ε.Ε.Λ. Αικατερίνης Πολυμέρου-Καμηλάκη για τη «Διαχείριση του νερού στους μύθους και τους θρύλους των Ελλήνων», του Wolfgang Mieder για τη «Χρήση του παροιμιακού λόγου από τον Μπάρακ Ομπάμα», του Dan Ben-Amos για το «Έπος 'Σάλμαν και Μόρολφ' στο Ισραήλ», του Ελευθέριου Αλεξάκη, «Γυναίκες, φίδια και νερό. 'Ο χαμένος παράδεισος' σε θρύλους από τη Μουργκάνα Θεσπρωτίας», του Vilmos Voigt για τις «Νέες θεωρίες για τη λαϊκή αφηγηματολογία που διαμορφώθηκαν από την I.S.F.N.R. στο τελευταίο μισό του αιώνα», του απερχόμενου Προέδρου της I.S.F.N.R. Ülo Valk για «Εκχριστιανισμό και 'λαογραφοποίηση' ως παρεμβατικούς παράγοντες στον καθορισμό του ρόλου των φύλων σε θρύλους της Εσθονίας», του Βάλτερ Πούχνερ για τον παραμυθιακό τύπο της «Ξεχασμένης νύφης. Από τη νουβέλα της Ιταλικής Αναγέννησης σε σύγχρονα ελληνικά νεραϊδοπαραμύθια», του Ευάγγελου Αυδίκου για τις «Ιστορίες από το μακρύ ταξίδι Ρωσοπόντιων στο δρόμο για να γίνουν από *Ρωμιοί* Έλληνες», του William Hansen για τις «Ερωτήσεις του Κροίσου στον Απόλλωνα», των Βασίλη Νιτσιάκου και Γιάννη Δρίνη για «Αφηγήσεις από τα σύνορα. Μαρτυρίες Αλβανών μεταναστών στην Ελλάδα», της Michèle Simonsen για «Δανούς λυκάνθρωπους ανάμεσα στην πίστη και την αφήγηση», αλλά και πολλών άλλων.

Επισκοπώντας τα προγράμματα των δύο αυτών αθηναϊκών συνεδρίων μπορούμε εύκολα να παρατηρήσουμε μια σημαντική διαφοροποίηση της έννοιας και του περιεχομένου της λαϊκής αφήγησης: Χωρίς να γίνεται αναφορά σε κάποιον ορισμό ή προσδιορισμό της παραπάνω έννοιας, φαίνεται ότι περιελάμβανε σχεδόν αποκλειστικά δύο κυρίως μέρη της λαϊκής λογοτεχνίας, είτε προφορικά είτε γραπτά, την παράδοση (θρύλο) και το παραμύθι. Είναι, βέβαια, γεγονός ότι αυτά είναι που πρώτα απέσπασαν το ενδιαφέρον των απανταχού μελετητών ήδη από το 18ο αιώνα και βρέθηκαν στο επίκεντρο των ανάλογων αναζητήσεων. Ήταν, επίσης, και ακόμα είναι, μάλλον τα πλουσιότερα από τα είδη της λαϊκής λογοτεχνίας σε συγκεντρωμένο και καταγεγραμμένο υλικό. Υπό το πνεύμα αυτό, λοιπόν, βλέπουμε την πλειονότητα των θεμάτων του πρώτου αυτού συνεδρίου στην Ελλάδα να στρέφεται γύρω από θέματα που είχαν να κάνουν με τη θεματολογία, τη λειτουργία και την κατάταξη παραμυθιακών τύπων και μοτίβων, με αναζητήσεις λαογραφικών θεμάτων σε παλαιότερες εποχές και, λιγότερο, με σύγχρονες, τότε, λαϊκές αφηγήσεις, κυρίως θρύλους, από συγκεκριμένες περιοχές, και πιο θεωρητικές προσεγγίσεις. Επίσης, μάλλον ευλόγως, αρκετά θέματα, όχι μόνο Ελλήνων ερευνητών, στρέφονταν γύρω από την αρχαία Ελλάδα και το Βυζάντιο ή και τη χρονική σύνδεση σύγχρονων αφηγήσεων με την αρχαιότητα.

Το πρόσφατο συνέδριο περιέλαβε σχεδόν τετραπλάσιο αριθμό ανακοινώσεων, ενώ οι προαναφερθείσες θεματικές τους ενότητες είναι αρκετά ενδεικτικές ως προς τη μεταστροφή του ενδιαφέροντος της λαϊκής αφηγηματολογικής έρευνας από το παραμύθι σε άλλα πεδία της αφηγηματικότητας: Έτσι, υπήρχαν πολλές ενδιαφέρουσες ανακοινώσεις για τις οποίες, βέβαια, στηρίζομαι στις περιλήψεις και στην προσωπική ακρόαση ορισμένων από αυτές, γύρω από θέματα όπως, παροιμιακός λόγος στη σύγχρονη πολιτική σκηνή, αφηγήσεις μεταναστών και επαναπατριζομένων, ακόμα και ζητιάνων, αφηγήσεις ασθενών (όπως και αντίστοιχες διαδικτυακές συζητήσεις), αφηγήσεις ζωής, (ευχετήρια) μηνύματα κινητών τηλεφώνων, τηλεοπτικά και κινηματογραφικά παραμύθια, σύγχρονοι αστικοί θρύλοι, αφηγήσεις μέσα από μοιρολόγια, διαδικτυακές μαντινάδες, αλλά και πολλές και διάφορες άλλες απεικονίσεις της σύγχρονης λαϊκής αφηγηματολογίας.

Ιδιαίτερα αξιοσημείωτο για την παρούσα ανακοίνωση είναι, ότι μία από τις προαναφερθείσες θεματικές ενότητες του πρόσφατου Συνεδρίου είχε ως αντικείμενο ακριβώς αυτήν την «Ιστορία και το μέλ-

λον της λαϊκής αφηγηματολογικής έρευνας». Στην ενότητα αυτή, μάλιστα, έγιναν 38 συνολικά ανακοινώσεις, χωρισμένες σε 11 συνεδρίες. Οι περισσότερες από αυτές ασχολούνταν, σε πολύ ικανοποιητικό βαθμό, θα έλεγα, με τις σύγχρονες κατευθύνσεις στο χώρο της επιστημονικής έρευνας για τη λαϊκή αφήγηση, κυρίως όπως αυτές διαμορφώνονται από τα μέλη της I.S.F.N.R. ανά την υφήλιο. Πιστεύω δε, ότι αξίζει να σταθούμε με ιδιαίτερη προσοχή σε μία, κυρίως επειδή ασχολείται και καταδεικνύει όχι μόνο αυτό ακριβώς το ακατάπαυστο ενδιαφέρον και ενασχόληση των μελών της Εταιρείας για κάθε μορφή λαϊκής αφήγησης, αλλά και το κατά πόσο οι θεωρίες αυτές που αναπτύσσονται μέσα στους κόλπους της Εταιρείας ασκούν μεγάλη επίδραση και λειτουργούν, τρόπον τινά, ως οδοδείκτες για το σχετικό επιστημονικό κόσμο. Πρόκειται για την προαναφερθείσα ανακοίνωση του γνωστού Vilmos Voigt, καθηγητή λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Λόραντ Έοτβος στη Βουδαπέστη, με τίτλο «Are There New Theories of Folk Narrative Created by ISFNR during the Last Half Century?», δηλαδή, σε δική μου πρόχειρη μετάφραση, «Υπάρχουν νέες θεωρίες για τη λαϊκή αφηγηματολογία που διαμορφώθηκαν από την I.S.F.N.R. στο τελευταίο μισό του προηγούμενου αιώνα;». Σύμφωνα τουλάχιστον με την περίληψη της ανακοίνωσης[7], οι σχετικές έρευνες έχουν πλέον διαδοθεί σε ολόκληρο τον κόσμο και η Ευρώπη έχει χάσει την πρωτοκαθεδρία της. Η I.S.F.N.R. διαρκώς παρακολουθούσε τις εξελίξεις αυτές και αναζητούσε μέσα από αυτές και διαφορετικές προτάσεις και μεθόδους. Μάλιστα, το 1974 συστάθηκε στους κόλπους της «Επιτροπή θεωρητικών ζητημάτων», η οποία βέβαια, κατά τον ομιλητή, πρόλαβε, στα δέκα περίπου χρόνια λειτουργίας της, να ασχοληθεί με μερικές μόνο νέες θεωρητικές τάσεις. Βέβαια, υποστηρίζει ο Voigt, η I.S.F.N.R. περισσότερο δεχόταν και προωθούσε νέες θεωρίες παρά τις δημιουργούσε και τα προγράμματα των συνεδρίων της αποτελούν έναν ιδιαίτερα ενδεικτικό χάρτη των υπαρκτών ζητημάτων της αφηγηματολογικής έρευνας και πρέπει να τα λαμβάνουμε υπόψη.

Η διεύρυνση του αντικειμένου της λαϊκής αφηγηματολογικής έρευνας δεν είναι, λοιπόν, κάτι εντελώς καινούριο, καθώς έχει εδώ και αρκετές δεκαετίες αρχίσει να απασχολεί τη διεθνή επιστημονική

7. "Programme and Abstracts", *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations*, ό.π., σσ. 227-228.

λαογραφική κοινότητα. Μπορούμε, μάλιστα, ν' αναφερθούμε και σε σχετική μνεία που γίνεται στον 38ο τόμο (1998) του περιοδικού *Λαογραφία*. Εκεί[8], ο Μ. Γ. Μερακλής παρουσιάζει στις «Βιβλιοκρισίες» τα τεύχη υπ' αριθμό 36 και 37 (1995 και 1996, αντίστοιχα) του γνωστού περιοδικού *Fabula*, το οποίο φαίνεται να «έχει κατά πολύ υπερβεί τον αρχικό του προορισμό» τη μελέτη, δηλαδή, του λαϊκού παραμυθιού, καθώς «η σύγχρονη 'λαϊκή' διήγηση είναι κάτι πολύ πιο ανοιχτό (γιατί όχι και σύνθετο ή περίπλοκο) από το λαϊκό παραμύθι». Και αξίζει, πιστεύω, να παραθέσω αυτούσιο ένα ολόκληρο χωρίο από το ίδιο άρθρο που αναφέρεται σε μια εργασία του Andreas Graf, στον πρώτο ημίτομο του τεύχους 36, για την «Προφορική και τη γραπτή διήγηση, για τα νέα μέσα και την απαγόρευση της ευχαρίστησης κατά μόνας», το οποίο μου φαίνεται ιδιαίτερα ενδεικτικό:

> «Διηγούνται οι άνθρωποι στους δημόσιους χώρους, π.χ. στις ουρές μπρος απ' τα ταμεία των σούπερ μάρκετς ή μπρος απ' τα γήπεδα ή στα πάρκα αναψυχής, στα λεωφορεία, στα κουπέ των τραίνων και στις αίθουσες αναμονής των αεροδρομίων, στα ψώνια τους στην αγορά ή στις τυχαίες συναντήσεις τους στα σπίτια με τις σκάλες, στους τακτικούς περιπάτους τους ή στους κύκλους των φοιτητών που περιμένουν μπροστά από ένα σπουδαστήριο ή στη γραμματεία της σχολής (...) και φυσικά σε ιδιωτικού χαρακτήρα ευκαιρίες, σε γάμους, βαφτίσια, ή σε δημόσιες ευκαιρίες, όπως οι διάφορες γιορτές και ορκωμοσίες των φοιτητών ή απολυτήριες εξετάσεις. Πληροφορίες ανταλλάσσονται και στις τουαλέτες των ανδρών, ιστορίες λέγονται μπρος στους καθρέπτες στις τουαλέτες των γυναικών, στα φουαγιέ των κινηματογράφων ή στα υπόγεια, ιδιωτικά, περιφερειακά θέατρα, στο μεσημεριανό γεύμα στο κινέζικο ρεστωράν, στο δείπνο του ιταλικού ρεστωράν, επ' ευκαιρία από τραπέζι σε τραπέζι (...), στα McDonalds και τα άλλα φαγάδικα, περιμένοντας για παγωτό, μπίρα, λουκάνικα»[9].

8. *Λαογραφία*, 38 (1998), σσ. 193-198.
9. Ό.π., σ. 194.

Και εδώ αξίζει ν' αναφερθούμε και σ' ένα άλλο μείζον θέμα της σύγχρονης αφηγηματολογικής και εν γένει λαογραφικής έρευνας, αυτό του νέου κόσμου, θα λέγαμε, που προβάλλει κυρίως μέσα από το διαδίκτυο και τα σύγχρονα μέσα ενημέρωσης. «Ο αφηγητής δεν πεθαίνει ούτε ανάμεσα στα κομπιούτερ και τα πάσης φύσεως ηλεκτρονικά υποκατάστατα του ανθρώπινου λόγου.»[10] Στο τέλος δε του άρθρου του Graf αναφέρεται κάτι πολύ συγκεκριμένο και ιδιαίτερα σημαντικό για τη σύγχρονή μας εποχή, με τα νέα δεδομένα ταχύτητας μετάδοσης των πληροφοριών: «Κομπιούτερ, ηλεκτρονικά παιχνίδια, ο κυβερνητικός χώρος δεν καταστρέφουν διόλου την αφήγηση, ούτε καν τη λογοτεχνία, μόνο μεταμορφώνουν, αλλάζουν τη σχέση μας με ό,τι είχαμε συνηθίσει και τις σχέσεις μας μεταξύ μας, και μ' αυτό τον τρόπο αυτονόητα αλλάζουν το τί και το πώς της αφήγησης φιλολογικά και προφορικά. Η λογοτεχνία και εμείς οι ίδιοι, ως αναγνώστες και ως αφηγητές, θα μάθουμε και θα προσαρμοστούμε σ' αυτά όλα»[11].

Μια πολύ ενδεικτική και κατατοπιστική περίπτωση δίνεται και από το άρθρο του Γιώργου Μιχαήλ στον τελευταίο τόμο της *Λαογραφίας* (41ο) «Homo Interneticus ή Λαογραφία και Διαδίκτυο»[12], όπου διαφαίνεται η δημιουργία ενός νέου κόσμου, που δεν γνωρίζει φυσικά, γεωγραφικά ή πολιτισμικά σύνορα, ενός κόσμου, ωστόσο, λαογραφικού ενδιαφέροντος. Και αυτό είναι κάτι που οφείλουμε ως μελετητές ή ακόμα και εραστές του λαϊκού πολιτισμού να λάβουμε σοβαρά υπόψη, όχι εξάπαντος ως απειλή αλλά, ίσως, ως ευκαιρία μιας νεότροπης επικοινωνίας των ανθρώπων όλων των λαών.

Οπωσδήποτε φαίνεται, ότι η έννοια της λαϊκής αφηγηματικότητας έχει πολύ διευρυνθεί σε σχέση με τη δεκαετία του 1960, τουλάχιστον όσον αφορά τον τρόπο που την αντιμετωπίζει η I.S.F.N.R., που αποτελεί μάλλον, όπως προαναφέρθηκε, και την πλέον αντιπροσωπευτική εικόνα της διεθνούς σύγχρονης επιστημονικής λαϊκής αφηγηματολογικής έρευνας. Εντοπίζεται μια διεύρυνση της έννοιας του λαϊκού αφηγηματικού λόγου και των θεμάτων που έφτασε να περιλαμβάνει, το κέντρο βάρους της λαϊκής αφηγηματικότητας μετατοπίστηκε από τον καθαρά παραμυθιακό λόγο σε κάθε σχεδόν αφήγηση που

10. Ό.π., σσ. 194-195.
11. Ό.π.
12. *Λαογραφία*, 41 (2009), σσ. 291-305.

απαντά στην καθημερινή ζωή και δράση του σύγχρονου ανθρώπου. Η λαϊκή αφήγηση δεν μπορεί πια να καθορίζεται αυστηρά ούτε από το περιεχόμενο ούτε από τις περιστάσεις ούτε από τους συντελεστές της. Φαίνεται ότι και αυτή, όπως άλλωστε και η ίδια η έννοια του 'λαού' της λαογραφίας, δεν μπορεί να τίθεται εντός προκαθορισμένων ορίων. Ο κάθε άνθρωπος που έχει το αίσθημα του ανήκειν σε οποιαδήποτε ομάδα και μοιράζεται κοινά χαρακτηριστικά με τα μέλη της, συνειδητά ή μη, είναι φορέας λαϊκής αφηγηματικότητας και έχει κάτι να προσφέρει στην πληρέστερη απεικόνιση του συνόλου στο οποίο εντάσσεται.

Και από τη στιγμή που η λαογραφία είναι αυτή ακριβώς η επιστήμη που ενδιαφέρεται για αυτά τα συνδετικά στοιχεία ανάμεσα στα άτομα, τις δραστηριότητες, την επιστήμη και, εν τέλει, τον πολιτισμό τους, η διαπίστωση αυτή αποτελεί γι' αυτή μια μεγάλη ευκαιρία ανάδειξης και παρακολούθησης της πανάρχαιας αφηγηματικής ροπής του homo narrans σε εντελώς σύγχρονες συνθήκες.

ΠΕΡΙΛΗΨΕΙΣ

SUMMARIES

I. PANHELLENIC CONFERENCE "100 YEARS OF GREEK FOLKLORE 1909-2009"

Folklore as Anthropology and Anthropology as Folklore in Greece: A Critique from within

by Eleftherios Alexakis

The writer presents the parallel progress of folklore and anthropology in Greece and the osmosis that has occurred between the two over recent decades. He refers to contemporary tendencies in Greek folklore and strongly supports that folklore has evolved into a contemporary or, rather, special social discipline, having freed itself of its literary and linguistic past. In fact, it has evolved into an "anthropology at home plus". It is an "indigenous anthropology", since it has adopted anthropological theory and ethnographical methods; "plus" refers to folklore's preserving the peculiar features that have shaped its profile as a discipline.

Review of Folklore Studies in Greece: The First Period (1907 – 1947)

by Minas Al. Alexiadis

The writer uses the work of older folklorists and draws on old archive material to offer a general review of folklore studies in Greece during the period 1907 – 1947. In order to make a closer examination and as methodological use of sources as possible, he divides the period up into two subperiods, the first stretching from 1907 to 1921, which involves a general treatment of the work of Politis, who dominates the period. In his treatment of the second period, 1922 – 1947, the writer deals both with teaching of folklore (or its replacement by related courses) at the University of Athens and with teaching and research in folklore studies at the University of Thessaloniki, which was dominated by the figure of Stilpon Kyriakides.

An Adventurous Change and a Piece of Indirect Speech

by Vassileios D. Anagnostopoulos

The paper examines the change of name of the Department of History, Archaeology and Folklore of the University of Thessaly to 'The Department of History, Archaeology and Social Anthropology' (this being the "adventure" or *peripeteia*). As an example of indirect speech, we suggest 'Applied Folklore', which is promoted in the Department of Education at the same university.

Folklore and Education: Contemporary Primary School Textbooks and Folk Culture

by Dimitrios Benekos

The article draws upon statistics to discuss in great detail the question of how folk culture is represented in current textbooks at primary level and how the material is distributed over the various courses taught. The writer discusses what might be termed "a partial loss of a more general cultural orientation", so that "a cultural crisis" is now emerging. This is due not so much to what may be a small degree of representation of folk culture in school books, as to an increasing indifference on the part of school students.

"Life in Foreign Lands": Approaches from Folklore and Anthropology to the Study of Greek Migration and Diaspora

by Vassiliki Chryssanthopoulou

This article presents the history of the treatment of the phenomena of migration and diaspora by folklore and social anthropology in Greece and internationally. It suggests that there exists a creative collaboration of the two disciplines with regard to research methods employed and to teaching at tertiary level which should be expanded further.

From the establishment in Greece of the discipline of folklore by Nicolaos Politis until the 1980s Greek folklorists studied Greek migrants using the "homeland", namely Greece, and their relations with it, as the main point

of reference – an attitude aptly expressed by Politis' phrase, in his diagram of the subject matter of folklore, "life in foreign lands" (*o vios en ti xeniteia*). It was mainly through research conducted by Greek-American folklorists and sociologists after the 1950s that the distinct cultural beliefs and practices of Greek migrants and their descendants came to become known and studied in their own right. The impact of sociological and anthropological analyses of ethnicity, transnationalism and diasporas since the 1990s in particular, have influenced folklorists' researches with ethnic communities, including Greek communities, in the context of a globalized world. Ethno-regional communities and identities, phenomena of hybridity and virtual networks of communication, such as ethno-regional websites, are topics of research currently pursued by folklorists and anthropologists of migration and diaspora.

The History of Food as a Cultural Phenomenon in Greece

by Kyriaki Chryssou-Karatza

The paper presents the path through history of diet in Greece, having offered the historical reasons which, in the view of the writer, have contributed to the neglect of this topic and, more generally, to the neglect of material culture by folklore in Greece. The paper rests on an almost complete factual bibliography. The author notes that there is a wider working relationship between history and folklore, which has increased over recent years regarding the study of contemporary Greek society.

The Pedagogical Dimensions of Greek Folklore and the Teaching of Folklore in the Greek Educational System

by Despina Damianou

The paper deals with the teaching of folklore in the Greek educational system. The writer employs her own experience as an instructor in a department of pre-school education and a wide range of other sources, such as syllabi and various editions of works, to express a range of important points regarding the teaching of folklore at primary and tertiary level and the training in folklore of educationalists in schools. In particular, she offers a well-documented account of the relationship between folklore and the discipline of

education and teacher training. She also lays great stress on the reasons why folklore should continue to be taught in institutions of higher education.

Folklore and Literature: Remarks on a First Bibliographical Approach

by Aristidis Doulaveras

The paper deals with the manner in which Greek folklorists, such as Megas, Spyridakis, Oikonomidis and Loukatos, reflected on the relations between folklore and the study and language and literature in Greece (including foreign scholars). The final section of the article records several hundred relevant works dealing with the period between antiquity and the present.

Folklore and the Psychology of Peoples (Völkerpsychologie)

by Rea Kakamboura

The paper traces the mutual influences of these two disciplines that appeared in parallel, that is, with the Psychology of Peoples (*Völkerpsychologie*) and Folklore (*Volkskunde*). It deals first with the creation of the discipline of the Psychology of Peoples from the mid 1860s onwards and, in particular, with the great psychologist Wilhelm Wundt. It also deals with how Greek folklorists, such as Politis, Kyriakides, Megas and Alki Kyriakidou, embraced the views of Wundt and of other German psychologists.

The Padlocks of Love: Aspects of a Contemporary Custom

by Marianthi Kaplanoglou

The article deals with the incorporation of a custom into the second-generation tradition, as it were. This, however, is not to be regarded as being completely identical with *folklorismus*, which the author deals with concisely. In the view of the writer, 'the revival and maintenance of folk culture has

become ingrained in popular attitudes to a certain degree'. The article then exhaustively explores the custom that has spread at striking speed to Asia, Europe, north and south America and to Australia. According to this, pairs of lovers lock their love up with a padlock and throw away the key. The author then examines the relationship between this custom and tradition and the hybridity of the custom.

The Management of Digital Cultural Material and the Creation of Digital Applications for Folklore: Terms for the Maintenance and Transmission of Folklore Heritage in the Age of the Internet

by Evangelos Karamanes

The digitization, or filing, by the same institution, in dynamic form, with motion and sound, of folklore material in the shape of printed material and material objects, has created a new means of global communication and the transmission of knowledge, mainly by means of the Internet.

However, this process also means the imposition of various ways and limits and/or raises new questions, such as the matter of electronic literacy and the resulting exclusion of a great number of people from the sources of information and knowledge on offer on the Internet.

The author gives information on the digital applications employed by the Hellenic Folklore Research Centre, namely the *Atlas of Greek Folklore*, *Travelling in Greece for Folklore Research* and *Beekeepers' Paths through Eastern Attica*. He also offers information on plans for the development of advanced interactive sites which will employ multidimensional technological media.

Urban Folklore. Some Historical Methodological Approaches and Observations on Research

by Nicolaos Karpouzis

The writer examines the relationship between the social sciences and urban space, from a historical point of view and in reference to various the-

oretical trends in the social sciences. He then refers in historical terms to folklore research pertaining to the city in Greece over the past fifty years. He also discusses the capacities of folklore research in the city.

The Journal Laographia and the Humanities

by Georgios Katsadoros

The paper examines the subject matter of the journal *Laographia*, the bulletin of the Hellenic Folklore Society, in term of relations between folklore and various related disciplines, such as sociology, social anthropology and ethnology. It also examines the spectacular shift of the journal to contemporary issues from 1974 onwards.

The Conflict between Kontos and Politis: Visible and Unseen Aspects of a Multi-faceted Clash

by Dimitrios Th. Katsaris

The writer investigates the minutes of the sessions of the School of Philosophy of the University of Athens, of February 1887, in which Nikolaos Politis was elected *yfigitis* ('Reader') in Mythology. He reveals the extreme, if unsuccessful, reaction on the part of various conservative-minded professors. The man who was to found the discipline of folklore in 1909 in Greece was a 'pioneering, radical personality', who worked eagerly 'towards the social and intellectual reform of Greece'.

Urban Village or Rural City?

by Constantinos Kontaxis

The paper examines the changes that occurred in Greek society subsequent on the urbanization that occurred during the second half of the 20th c. It also looks at the urbanization of rural space, with examples and reference, regarding how the village has become a type of small city, thanks to these wider changes undergone by Greek society and by the Greek economy.

From Gastronomic Philology of the Deipnosophistes to the Vorvorygmoi of a Blogger: The Intercultural Folklore of Wellness

by Paraskevi Kopsida-Vrettou

The writer considers the history of diet and dietary preferences and how they develop over time and the historicity of cultures from ancient times to the contemporary world of the Internet. The various factors, economic, geographical and social, are examined that have shaped the gastronomical tradition of contemporary cultures over the long term.

Folk Art Research in the 20th Century

by Aikaterini Korre-Zografou

The paper analyzes the course of research into folk art during the 20th c., carried out by Nicolaos Politis and Angeliki Hatzimichali. As an intermediate stage in this, we look at the work of Alki Kyriakidou and conclude by considering today's holistic perspectives employed in folklore and anthropological research into popular culture, by means of reflection and attempts at interpretation, rather than description.

The World of the Open Market: Towards a Social Reading of the Function and the Implications of City Open-Air Markets

by Georgios Kouzas

Employing ethnographic fieldwork, the author attempts an overall investigation of various aspects and functions of a street market held at Rafina, a suburb of Athens. The article touches upon the historical context of the development of the street market, its spatial organisation, commercial and social networks in the area, relations of mutual support and solidarity among traders and local inhabitants, consumer practices and the entertainment aspects of the market. The author attempts to do this in an interdisciplinary context, which deals as a whole with all the aspects of the social life of the street market.

Folklore Research: Methods and Techniques

by Anna Lydaki

The article examines the view generally held that the first scholars of folklore did not employ in their work any principles of a methodology. However, such a methodology emerges from their work, which displays the features of a qualitative method, which seeks meaning and importance in the words and deeds of groups investigated by folklore. The writer maintains that "folklore was the most suitable paradigm for the teaching of qualitative methods of social research".

Folklore Texts in Literary Journals of Roumeli, 1950-1967

by Metaxoula Manikarou

The article presents folklore texts appearing in literary journals of Roumeli during the period 1950-1967. It also interprets their position, role and importance during the vital period of the first post-war decades of 1950 and 1960.

Regionalismus and Folklore: The Promotion of Local Cultural Identity at Tzoumerka, in Epirus

by Constantinos Margonis

The paper analyses the term 'Regionalismus', which defines a shared identity in connection with the creation of an institutions on the basis of a geographical area. By employing the example afforded by Tzoumerka, in Epirus, the paper examines the importance of local identity, which is structured in the area in question and the ways in which it is maintained and reconstructed over time.

The Continuity of Folklore

by Michael Meraklis

The article follows the development over the past hundred years of Greek folklore, which falls into three phases. Originally folklore, like history, classics and linguistics, questioned the claim that the Greek state, created in 1830, had severed bonds with its past. Besides, folklore turned its interest towards the then current state of folk culture, which was fundamentally rural, since Greece was still an agricultural country.

Folklorica Contemporanea (1963) gave the entrance of folklore to urban space official status, where, of course, a large part of the rural population had gathered, thus contributing to the creation of an unusual, urbanized modern society.

With the gradual domination of globalization, Greek folklore has strengthened yet further its historical and social research parameters. At the same time, however, it has defended tradition and has thus reinforced resistance to the alienating pressures of globalization.

On Poetical Folklore

by Georgios V. Michael

The writer uses contemporary sociological and philosophical theories to note that in contrast to the culture of modernism, folk culture consisting of tradition is a culture of dispositions characterized by a dominant poetic-philosophical disposition, which produces a powerful theory of life, leading to a truly interesting existence, in contrast to the boredom of urban culture.

On Issues of Identity and Otherness among Ethno-cultural Groups in Folklore and in Social Anthropology: The Case of Arvanites

by Andromachi Oikonomou

The first part of the paper offers a general review of the influences from Europe upon Greek folklore from its genesis onwards and the stance that folklore adopted in its study of various ethno-cultural groups, such as the

Vlachs, the Sarakatsani and the Arvanites. We then examine both older folklore research on the Arvanites, with emphasis upon the work of P. Fourikis and Angeliki Hatzimichali, and contemporary studies. We also offer a comparison with similar ethnological and anthropological work on the Arvanites. Finally, the paper looks in particular at the interest presented by socio-anthropo-linguistic work regarding the linguistic otherness of the Arvanites.

"Monuments of the Word": Fieldwork and Orality: From the Comparative-Historical Method of Politis to a Holistic Approach to (Oral) Tradition

by Marilena Papachristophorou

The writer examines a number of the 8,000 manuscripts deposited in the Hellenic Folklore Research Centre since 1918, the fruit of the work by Centre researchers. She traces the dynamic of change in the content of certain terms and in the methodology of fieldwork, which reflect theoretical discussions at various times.

Folk Culture and Folklorismus. Contemporary Folklore Approaches. The Example of Dance

by Christos Papacostas

The writer employs as a point of departure the definition of *folklorismus*, its international course and the use made of it by folklore and by anthropology. On the basis of such a theoretical framework, using the study of dance as an example, he concludes that dance in the community exists alongside dance performed by dance groups. He also offers an extensive analysis of the importance of repertoire for creating folklore-based representations of dance.

The Election of R. M. Dawkins as a Member of the Newly-founded Hellenic Folklore Society

by Anagnostis Papakyparissis

Using unpublished archival material, this paper throws light on the personality and work of the important British archaeologist, R. M. Dawkins, on his relations with Greek intellectuals and above all with Nikolaos Politis, founder of the Hellenic Folklore Society. The paper also casts light on the motives that led Politis to make Dawkins, an archaeologist, an honorary member of the Hellenic Folklore Society.

The Teaching of Folklore and Fieldwork

by Anna Papamichael-Koutroumba

The article offers a coverage, adequate in terms of size, of the university courses taught by the writer concerning folklore, which she regards as the main element, as it were, of her subject, indeed, the backbone, one might say, of anthropology in its general sense.

The piece is useful also in virtue of the fact that it documents its arguments with a considerable number of references to works which give the various views of the techniques and methods involved in the complex and demanding task that is fieldwork.

Research into the Anthropological Dimension of Folk Myth

by Nicoletta Perpatari

The article deals with Greek works that examine how woman and man and mankind in general exist and act, mainly in folktale and, secondarily, in other forms of "folk" myth. The number of such works makes it clear that even in Greece interest has increased in folktale, with particular emphasis upon its anthropological aspect, at various levels.

Folklore Commentary on the Life of Aghios Thomas Defourkinos (BHG 2458)

by Ioannis Polemis

The *Life* of the saint displays an extremely old folk motif, that of the encirclement of sacred space by demonic powers that threaten those within the space, such powers having the ability to change form. Those shut within the space, however, finally destroy the demonic element through the power of prayer.

Space, Place and Landscapes: Multiple Dimensions of Local Communities and Contemporary Research Approaches: Perivoli, in the District of Grevena

by Paraskevas Potiropoulos

Drawing on a study of a mountain community in the Pindus Mountains, the article deals with concepts of space, place and landscape. It also deals with other concepts that go beyond one-dimensional approaches and lead to a broader understanding of space and place. This fact justifies the investigation of such concepts as part of a wider, interdisciplinary dialogue, which also contributes to "a broadening of the theoretical and methodological perspective employed by folklore".

The Meaning of Choreographed Authenticity in Research on Greek Folk Culture

by Walter Puchner

The writer takes as his starting point a remark by Lévi-Strauss, that western cultures lack authenticity, to remark upon the current mass of developments, never before witnessed and the world-wide flood of information and knowledge. Despite this, or rather because of it, mankind is left without any definite orientation. This fact has created a Europe-wide phenomenon of nostalgia towards previous ages or towards folk cultures of the past. As regards folk cultures, a virtual culture has been created in a 'second existence'.

Tourism, too, has invented 'choreographed authenticity', a world-wide phenomenon. In some cases, however, tourists create meaningful relationships with places that they regularly visit or where they settle permanently.

Folklore and Mythology: Defining its Subject Matter

by Dimitrios Raptis

Many disciplines, such as the study of language and literature, anthropology and linguistics, deal with and study mythology. The writer analyses these perspectives and examines the study of mythology from the point of view of folklore. He also traces the presence of mythology in everyday life, in customs associated with birth, marriage and death in regard to rituals, patterns of behavior and even in connection with the construction of houses. He notes the duration of the presence of mythology in the life of Greeks in urban space, too, and also notes the context in which traditions of the past have changed.

Sources for the Study of Medical Folklore

by Gerasimos Rigatos

The paper examines the ways and means employed by practical healers and the sources from which they drew their knowledge. These healers were frequently distinguished for their powers of observation, their skill, usually with regard to operating on people, their sense of responsibility and their pioneering knowledge of the actions of herbs, etc. There is a wealth of folk remedies in public libraries, monasteries and in the hands of private individuals, in which are to be found extracts from ancient and mainly Byzantine medical writers. Many examples of folk remedies apply to a wide range of illnesses. References and suggestions are to be found particularly in proverbs and in many other forms of folk literature, such as folk songs, and in Christian names and surnames.

Research Methodology Applied to Dance as a Social Phenomenon

by Constantinos Sahinidis

The writer offers a suggestion regarding holistic research into dance a social phenomenon. He refers both to the methodology of research into dance and to the process involved.

On the Symbolism of Colours in Folk Songs

by Guy (M.) Saunier

The paper offers a systematic analysis of the symbolism of colours in Greek folk song and classifies them according to whether they express life, joy and beauty or death, misfortune and ugliness. The paper also highlights the function of combinations and chains of colour in the songs, thanks to the dynamic that they develop.

The Soundscapes (Echotopia) of Athens (1880-1896) in the Writing of Michael Mitsakis: A Contribution to the Broadening of the Subject Matter of Social Folklore

by G. Manolis Sergis

The paper offers a cross-disciplinary consideration of sound, with examples drawn from *echotopia* (soundscapes), in the work of Michael Mitsakis. The paper examines the basic theoretical principles that refer to the social, cultural and communicative importance of sound, that characterize relations with man over time. The paper also closely examines the exploitation, as it were, or, rather, the opportunity for exploitation of this topic by folklorists and the links between Greek folklore and literature.

The Stance of Critics towards the Ekloges of Nicolaos Politis. An Approach Based on the Sources Used

by Georgios Thanopoulos

The first scholarly publication of folk songs, by Politis in 1914, was severely criticized by scholar of modern Greek language and literature, Ioannis Apostolakis, in 1929. His views 'have since been adopted by many scholars'. However, no comparison, either full or even partial, has been made between the sources used by Politis and the claims made by Apostolakis, 'so that some evaluation can be made of the quantitative and qualitative changes that Politis imposed', for which he has been criticized.

The writer notes that Apostolakis was ignorant of the presence of 'literarary archetypes' and other 'characteristic' elements that 'form the backbone of oral folk poetry' (see also the paper by Vrynioti).

Elements of Folk Life in Post-Byzantine Icon Art in the Messenian Mani

by Maria Theohari-Petroulea

The author makes a sensitive and penetrating tour of the Messenian Mani, with its scattered churches and chapels, which were decorated, mainly during the 18th c., by folk artists from the Mani. They drew with spontaneity upon their experience of the environment, and employed traditional hagiographical formulae and limitless material drawn from the daily life of the community, to depict life with its habits, customs and principles.

University Archives: Formation, Content and Evaluation

by Manolis G. Varvounis

The present paper consists of a detailed presentation of folklore archives that exist in Greece, in universities and research centres. The writer analyzes and goes into detail regarding questions of collection of ethnographic material and the appropriate way to deposit such material in archives and its correct

use. He also considers questions of evaluation both of the material and of the method of collection of the material. The paper compares all these questions are compared with the directions taken by similar foundations for the study of folk culture in other European countries and the USA.

Folklore and Cinema

by Stella Vatougiou

This study offers a full treatment of the relationship between folklore and the cinema. The writer throws light in concise fashion on the not particularly well-known trend that has developed in folklore over the past few years, that is, the study of the cinema and of film in general. As the author notes, folklore is interested not only in films of the past that present an idyllic, traditional way of life. It is also interested in all films, old and of the present day, from comedies to films of historical content and social comment. The study of such films, when examined from an anthropological point of view, yields useful conclusions regarding such matters as social organization, socio-economic changes and the transformations undergone by Greek society over recent decades.

Folklore and the Novel: Relations of Discourse among Scholarship, Art and Urban Culture

by Georgios Vozikas

The article stresses the need for folklore to turn its interest towards literature, with which Greek folklore, at least, was intimately related during the initial stage of the creation of the latter. Here the writer examines this relationship with reference to the contemporary novel. "In today's world, folklore and the novel share common elements".

The Teaching of Folklore at the University of Ioannina (1964 – 2009)

by Marina Vrelli-Zahou

The article deals in detail with the progress and gradual development of folklore, as it was taught, realized and promoted during the period from the founding of the Chair of Folklore, which was contemporary with the founding of the School of Philosophy at Ioannina itself, in 1964, to the early 21st c. The article also sketches the particular character of the folklore school of Ioannina, which is notable for its greater determination to link the phenomena of folklore to prevailing historical, social and economic conditions and to the broadening subject matter of the discipline.

Qualitative and Quantitative Changes in Lianotragouda as Published by Nicolaos Politis in his Ekloges

by Eleni Vrynioti

This is a first report on the conclusions reached by the research initiated by Professor Georgios Thanopoulos, with the help of his students, and employing new technologies, on the old collections of folk songs, both published and unpublished. Research so far reveals that the qualitative changes that Politis imposed on a number of songs that he published from his sources 'are orthographic, vocalic and metrical' and that one cannot confirm that there was any intention of referring the reader to archetypes of these songs. 'The changes that Politis imposed do not concern the totality of the verses, or even a whole line, but rather merely individual words.'

The Teaching of the Subject 'Folklore and Modern Greek Folk Art', 1969-2008

by Anna-Ioanna Weal-Badieritaki

The paper analyses the history of the teaching of the subject of Greek folk art at the University of Athens over the period 1969-2008.

Cultural Interventions of Folklore

by Christos Zeritis

The paper examines in detail the action and function of the Kalamata Centre for Folklore Studies, whose folklore and cultural activities are of considerable importance.

Dance and Greek Folklore: Thoughts and Remarks

by Magda Zografou

The article deals with the question of the folklore of dance in connection with the anthropology of dance and *ethnochorology* as part of the relationship between Greek folklore and anthropology and ethnology. This is the context in which the piece examines the relations between past and present, gender relations and the absence of a complete "embodied picture", as it were, since there is no linking between the steps and the rest of the movement of the body, which are matters required of the folklore and of the anthropology of dance.

II. ONE-DAY CONFERENCE "RESEARCH ON FOLK NARRATIVE IN GREECE AND ABROAD"

International Folklore Research into Personal Narratives

by Rea Kakamboura

The paper employs many examples drawn from the bibliography to examine the contribution of folklorists in the USA and Europe to the study of personal narratives, including life narratives, life stories and narratives of personal experience, from the 1970s down to the present. The paper also presents an overview of folklore research into personal narratives in Greece.

The Conceptual Power of Narrative. Two Conferences of the International Society for Folk Narrative Research as a Point of Departure

by Georgios Katsadoros

The paper deals with how the meaning and content of folk narrative developed and changed over the period between the 4th International Congress of the I.S.F.N.R,, held in Athens in 1964, and the 15th, also held there, in 2009, that is, a period of nearly half a century. At the first conference, which attracted 86 participants, discussion centred almost exclusively upon the two traditionally important forms of folk literature, that is folktale and legend. At the second conference, with 307 participants, there was clear interest in other forms of narrative, involving migrants, beggars, the sick and mobile phone messages and so on. The dynamic of the Internet was also apparent, which is increasingly responsible for shaping 'homo interneticus'.

Experience of the City: Personal Testimonies of Internal Migration

by Georgios Vozikas

The article discusses subjects arising from a comparative study of life narratives of migrants from rural to urban space, with the history of the city that has received them. A fundamental point is how far such a narrative is 'personal' of somebody who has progressed through this new environment and, at the same time, how 'public' a reference to the city is, when it rests upon personal experience.

Translations of Summaries:

Dr. Andrew Farrington, Lecturer in Ancient History, Department of History and Ethnology, Democritus University of Thrace

Dr. Vassiliki Chryssanthopoulou, Lecturer in Folklore and Society, Department of Philology, National and Kapodistrian University of Athens

Μετάφραση Περιλήψεων:

Δρ. Andrew Farrington, Λέκτορας Αρχαίας Ιστορίας, Τμήμα Ιστορίας και Εθνολογίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

Δρ. Βασιλική Χρυσανθοπούλου, Λέκτορας Κοινωνικής Λαογραφίας, Τμήμα Φιλολογίας, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

TABLE OF CONTENTS

Σελ.

Πρόλογος των Επιμελητών 9
Πρόγραμμα Συνεδρίου 11
Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Πανελλήνιο Συνέδριο: 100 χρόνια Ελληνικής Λαογραφίας (1909-2009) Καλωσόρισμα και ευχαριστίες 25
Καλωσόρισμα - χαιρετισμός του Προέδρου του Συνεδρίου καθηγητή Μιχαήλ Γ. Μερακλή 27
Χαιρετισμός του Αντιπρύτανη Ιωάννη Καράκωστα στο Συνέδριο της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας 29

ΑΝΑΚΟΙΝΩΣΕΙΣ

G. (M.) Saunier, Για το συμβολισμό των χρωμάτων στα δημοτικά τραγούδια [Χαιρετισμός για τα 100 χρόνια της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας] 33
Ελευθέριος Π. Αλεξάκης, Η Λαογραφία ως Ανθρωπολογία και η Ανθρωπολογία ως Λαογραφία στην Ελλάδα. Μια κριτική από μέσα 61
Μηνάς Αλ. Αλεξιάδης, Θεώρηση των λαογραφικών σπουδών στην Ελλαδα. Πρώτη περίοδος: 1907-1947 83
Βασίλης Δ. Αναγνωστόπουλος, Μια περιπέτεια κι ένας «πλάγιος λόγος» 103
Μανόλης Γ. Βαρβούνης, Πανεπιστημιακά λαογραφικά αρχεία: συγκρότηση, περιεχόμενο και αξιολόγηση 113
Στέλλα Βατούγιου, Λαογραφία και κινηματογράφος 129
Γιώργος Βοζίκας, Λαογραφία και μυθιστόρημα. Διαλογικές σχέσεις μεταξύ επιστήμης, τέχνης και αστικού πολιτισμού 145

Μαρίνα Βρέλλη - Ζάχου, Η διδασκαλία της Λαογραφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (1964-2009) 171
Ελένη Ι. Βρυνιώτη, Ποιοτικές και ποσοτικές μεταβολές στα Λιανοτράγουδα, όπως εκδόθηκαν από τον Ν. Γ. Πολίτη στις «Εκλογές» 193
Άννα - Ιωάννα Γουήλ - Μπαδιεριτάκη, Η διδασκαλία του γνωστικού αντικειμένου Λαογραφία – Νεοελληνική λαϊκή τέχνη, 1969-2008 213
Δέσποινα Δαμιανού, Οι παιδαγωγικές διαστάσεις της ελληνικής Λαογραφίας και η διδασκαλία της Λαογραφίας στην ελληνική εκπαίδευση 217
Αριστείδης Ν. Δουλαβέρας, Λαογραφία και Λογοτεχνία. Επισημάνσεις σε μια πρώτη βιβλιογραφική προσέγγιση 231
Χρήστος Ζερίτης, Πολιτιστικές παρεμβάσεις της Λαογραφίας . 295
Μάγδα Ζωγράφου, Χορός και ελληνική Λαογραφία: Προβληματισμοί και επισημάνσεις 301
Γεώργιος Ι. Θανόπουλος, Η στάση της κριτικής στις «Εκλογές» του Ν. Γ. Πολίτη. Μια προσέγγιση με οδηγό τις πηγές που χρησιμοποίησε 315
Μαρία Θεοχάρη - Πετρουλέα, Στοιχεία λαϊκού βίου στη μεταβυζαντινή εικονογραφία της Μεσσηνιακής Μάνης 329
Ρέα Κακάμπουρα, Λαογραφία και ψυχολογία των λαών (Völkerpsychologie) 373
Μαριάνθη Καπλάνογλου, Τα λουκέτα της αγάπης: Χαρακτηριστικά ενός σύγχρονου εθίμου 391
Ευάγγελος Καραμανές, Διαχείριση ψηφιακού πολιτιστικού αποθέματος και δημιουργία λαογραφικών ψηφιακών εφαρμογών: όροι διατήρησης και της μεταβίβασης της λαογραφικής κληρονομιάς στην εποχή του διαδικτύου 407
Νικόλαος Ξ. Καρπούζης, Αστική Λαογραφία. Ορισμένες ιστορικές μεθοδολογικές προσεγγίσεις και παρατηρήσεις σχετικά με την έρευνά της 423
Γεώργιος Κ. Κατσαδώρος, Το περιοδικό «Λαογραφία» και οι σύγχρονες επιστήμες του ανθρώπου 449
Δημήτριος Θ. Κατσαρής, Η αντιδικία Κωνσταντίνου Κόντου - Νικολάου Γ. Πολίτη. Ορατές και άδηλες όψεις μιας πολύμορφης σύγκρουσης 459

Κώστας Δημ. Κονταξής, Αστικό χωριό ή αγροτική πόλη; ... 479
Κατερίνα Κορρέ-Ζωγράφου, Η έρευνα της λαϊκής τέχνης στον 20ό αιώνα ... 495
Γεώργιος Χ. Κούζας, Ο κόσμος της λαϊκής αγοράς: Προς μια κοινωνική ανάγνωση των λειτουργιών και των προεκτάσεων των σύγχρονων υπαίθριων αγορών ... 505
Παρασκευή Κοψιδά - Βρεττού, Από την γαστρονομική φιλολογία των «Δειπνοσοφιστών» στους «Βορβορυγμούς» ενός μπλόγκερ. Η διαπολιτισμική λαογραφία της ευζωίας ... 559
Άννα Λυδάκη, Η λαογραφική έρευνα: Μέθοδοι και τεχνικές .. 583
Μεταξούλα Μανικάρου, Τα λαογραφικά κείμενα στα λογοτεχνικά περιοδικά της Ρούμελης, κατά το χρονικό διάστημα 1950-1967 . 607
Κωνσταντίνος Μαργώνης, Regionalismus και Λαογραφία. Η ανάδειξη της τοπικής πολιτισμικής ταυτότητας των Τζουμέρκων της Ηπείρου ... 631
Μιχαήλ Γ. Μερακλής, Η συνέχεια της Λαογραφίας ... 639
Γιώργος Β. Μιχαήλ, Για μια ποιητική Λαογραφία ... 647
Δημήτριος Μπενέκος, Λαογραφία και εκπαίδευση: Τα σύγχρονα σχολικά εγχειρίδια του Δημοτικού και ο λαϊκός πολιτισμός ... 657
Ανδρομάχη Οικονόμου, Ζητήματα ταυτότητας και ετερότητας των εθνοπολιτισμικών ομάδων στη Λαογραφία και στην Κοινωνική Ανθρωπολογία: Η περίπτωση των Αρβανιτών ... 673
Αναγνώστης Ευαγγ. Παπακυπαρίσσης, Η εκλογή του R. M. Dawkins ως Επίτιμου Εταίρου στη νεοσύστατη Ε.Λ.Ε. ... 693
Χρήστος Παπακώστας, Λαϊκός πολιτισμός και φολκλορισμός. Σύγχρονες λαογραφικές προσεγγίσεις. Το παράδειγμα του χορού 719
Άννα Παπαμιχαήλ - Κουτρούμπα, Διδασκαλία της Λαογραφίας και επιτόπια έρευνα ... 731
Μαριλένα Παπαχριστοφόρου, «Μνημεία του λόγου», επιτόπια έρευνα και προφορικότητα: από την συγκριτική - ιστορική μέθοδο του Ν. Πολίτη σε μια ολιστική προσέγγιση της (προφορικής) παράδοσης ... 761
Νικολέττα Δ. Περπατάρη, Η έρευνα της ανθρωπολογικής διάστασης του λαϊκού μύθου ... 779
Ιωάννης Πολέμης, Λαογραφικά σχόλια στον Βίο του αγίου Θωμά του Δεφουρκινού (BHG 2458) ... 789

Παρασκευάς Ποτηρόπουλος, Χώρος, τόπος, τοπία: Οι πολλαπλές διαστάσεις των τοπικών κοινοτήτων και η σύγχρονη ερευνητική τους προσέγγιση. Το Περιβόλι Γρεβενών 793
Βάλτερ Πούχνερ, Η έννοια της σκηνοθετημένης αυθεντικότητας στην έρευνα του ελληνικού λαϊκού πολιτισμού 819
Δημήτριος Ελ. Ράπτης, Λαογραφία και μυθολογία. Προσδιορίζοντας το γνωστικό της αντικείμενο 831
Γεράσιμος Α. Ρηγάτος, Πηγές για τη μελέτη της Λαογραφίας της Ιατρικής 853
Κωνσταντίνος Γ. Σαχινίδης, Μεθοδολογία έρευνας του χορού ως κοινωνικού φαινομένου 863
Μανόλης Γ. Σέργης, Ηχοτοπία της Αθήνας στο συγγραφικό έργο του Μιχαήλ Μητσάκη 869
Βασιλική Χρυσανθοπούλου, «Ο βίος εν τη ξενιτεία»: Λαογραφικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις στη μελέτη της ελληνικής μετανάστευσης και διασποράς 925
Κυριακή Χρυσού - Καρατζά, Η ιστορική διαδρομή της τροφής ως πολιτισμικού φαινομένου στον ελλαδικό χώρο 969
Ύστερος λόγος του Προέδρου της Ε.Λ.Ε. καθηγητή Μιχαήλ Γ. Μερακλή 1007

ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΗΜΕΡΙΔΑΣ

Γιώργος Βοζίκας, Η εμπειρία της πόλης. Προσωπικές μαρτυρίες εσωτερικής μετανάστευσης 1013
Ρέα Κακάμπουρα, Η λαογραφική έρευνα των *προσωπικών αφηγήσεων* στο διεθνή χώρο 1047
Γεώργιος Κ. Κατσαδώρος, Η εννοιολογική δυναμική της αφήγησης (με αφορμή δύο Συνέδρια της Διεθνούς Εταιρείας Λαϊκής Αφηγηματολογικής Έρευνας) 1061
Περιλήψεις - Summaries 1071
Περιεχόμενα 1093